

آیین و بازتاب‌های نمایشی آن در سبک زندگی مذهبی ایرانیان؛ رویکردی انسان‌شناختی

محمد جعفر یوسفیان کناری،* محمد مهدی فیاضی کیا*

(تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱۹؛ تاریخ تأیید: ۹۳/۸/۲۵)

چکیده

انسان‌شناسی اجرا امکانات گسترده‌ای برای مطالعه‌ی زندگی روزمره و آیین‌های زندگی به مثابه نمایشگری به دست می‌دهد. امروزه، با اهمیت یافتن سبک زندگی دینی بین دین‌داران ایران بعد از انقلاب، ابعاد این مطالعات، از اهمیتی حتی بیشتر از گذشته برخوردار شده است. این پژوهش، با واکاوی سبک زندگی دین‌داران به خصوص در عرصه‌ی زندگی روزمره، جنبه‌های نمایشگرانه را با بهره‌گیری از چارچوب‌های مردم‌شناسی فرهنگی مورد مطالعه قرار داده و تاثیرات عمیق نمایشگری و اجرا در زندگی دینی را بر فرد و جامعه مورد تاکید قرار داده است. پرسش این تحقیق در پی آن است که آیا امکان خوانشی اجرامحور از زندگی روزمره‌ی دین‌داران وجود دارد و چنین خوانشی چه جنبه‌هایی از انسان‌شناسی اجرا را در سبک زندگی دین‌داران می‌یابد؟ با انسان‌شناسی ترنر و چارچوب نظری گافمن، ابزار لازم برای مطالعه‌ی زندگی روزمره به مثابه اجرا، فراهم آمده است. برای پاسخ به این پرسش، سطح روزمره‌ی زندگی دین‌داران با مباحث گافمن و ابعاد آیینی آن با مباحث ترنر تطبیق داده شده و سپس نقش ابعاد آیینی در انطباق با زندگی روزمره بررسی شده است. همچنین مطالعه‌ی بدن به مثابه مهم‌ترین ابزار اجراگری و نقش آن در زمان و مکان، یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد مطالعه در این تحقیق است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد، تاثیرات اجتماعی و سیاسی گسترده‌ای از خلال نمایشگری بدن در آیین‌های دینی مردم ایران انجام می‌گیرد که با نگاهی به آرای گافمن درباره بازنمایی خویشتن در زندگی روزمره برای اثرگذاری بر مخاطب و نیز نظریات ترنر درباره‌ی وضعیت آستانه‌ای و تغییر فرد در انتهای این وضعیت، قابل انطباق است. مرزهای این

* yousefian@modares.ac.ir

* دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده‌ی هنر، استادیار

mahdi.fayyazikia@yahoo.com

* دانشگاه هنر، دانشجوی مقطع دکتری رشته‌ی پژوهش هنر

اثرگذاری چنان گسترده است که قصد دارد سراسر جامعه را به جلوه‌ای از امر قدسی بدل سازد. البته این امر، با چالش‌هایی همراه است که مستقیماً با محدودیت‌های بدن در ارتباط است. این مقاله، تحقیقی میان‌رشته‌ای است که با وام‌گیری اصولی از نظریه‌ی اجرا در تئاتر و آیین‌های نمایشی، و پیوند آن با نظریات انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی، به بررسی موضوع پژوهش می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی اجرا، زندگی روزمره، بدن، دین‌داران ایرانی، گافمن، ترنر

مقدمه

اروینگ گافمن، نخستین‌بار رفتارهای اجتماعی انسان در زندگی روزمره را در چارچوب «اجرا» مطالعه کرد. او در توضیح نظریه‌ی خود گفت: «من واژه‌ی اجرا را برای کلیه‌ی فعالیت‌های شخص، وقتی در حضور پیوسته‌ی مجموعه‌ی خاصی از مشاهده‌گران قرار دارد و تأثیراتی روی آن‌ها می‌گذارد، به کار برده‌ام» (گافمن، ۱۳۹۱: ۳۳). دراماتورژی یا استفاده‌ی گافمن از عناصر دراماتیک و تئاتر برای چارچوب نظری خود در مطالعات اجتماعی، مهم‌ترین جنبه از آرای وی را شکل می‌دهد (Smith, 2006: 34).

رویکرد گافمن، قرابت‌های بسیاری با نگاه اتنومتدولوژیک به مسایل اجتماعی دارد (Smith, 2006: 122) و با این که نمی‌توان نگاه گافمن را مشخصاً اتنومتدولوژیک دانست، به هرحال مولفه‌های بسیاری از آن نگاه در آرای گافمن یافت می‌شود (Watson, 2009: 120). مطالعات گافمن، مقدمه‌ای بر ظهور اتنومتدولوژی دانسته شده است (Ritzer, 2003: 42). موضوع اصلی مطالعات اتنومتدولوژی رفتار انسان در زندگی روزمره است. از دیدگاه اتنومتدولوژی رفتار روزمره‌ی انسان‌ها به شکل عینی نظامی از معنا تولید می‌کند که فهم علمی آن وابسته به درک این معنی است که هرگونه رفتار محسوس از سوی اعضای یک اجتماع انسانی، دارای یک نهاد قابل فهم است و اعضای جامعه با رفتار خود، آن نهاد را تولید می‌کنند. اعضای جامعه با رفتارهای هماهنگ خود، که از آن‌ها به عنوان روش و کنش یاد می‌شود در واقع نهادی را می‌سازند که از خلال مطالعات علمی قابل تحلیل است (Maynard and Weathersbee, 2007: 1483). بر اساس این مطالعات، این پس‌زمینه‌ی رفتارهای روزمره‌ی اجتماعی است که اعضای جامعه در مواجهه با آن قادر به فهم و تفسیر ظواهر می‌شوند. این پس‌زمینه‌ها در مطالعات گذشته دیده می‌شدند اما مورد مطالعه قرار نمی‌گرفتند (Garfinkel, 1991: 36-37). بنابراین، در پس رفتارهای روزمره‌ی انسان‌ها، یک نهاد (سازمان) نهفته است

که نخستین بار گافمن بر آن تمرکز کرد (Wooffitt, 2005: 64). در پژوهش حاضر، قرابت آرای گافمن با استعاره‌های نمایشی و هنرهای اجرایی و همچنین نگاه اتنومتدولوژی به اهمیت پس‌زمینه‌ها، جنبه‌های مهمی از مطالعه‌ی نمونه‌های مشاهده شده را در بر می‌گیرد که به عبارت دیگر، حاوی پیوند بین حیطه‌های انسان‌شناسی و تئاتر است. با این پیوند، حوزه‌ی گسترده‌ای از مطالعات رفتارهای انسانی در چارچوب نظریه‌ی اجرا^۱ فراهم آمده است. این حوزه‌ی گسترده علاوه بر آیین‌ها، موضوعات متعددی را در بر می‌گیرد. ریچارد شکنر^۲، از نخستین کسانی است که مطالعات انسان‌شناسی را با اجرا و نمایش پیوند داد. او درباره‌ی پیوستگی این حیطه‌های گسترده با تئاتر، می‌نویسد: «آیین، یکی از چندین و چند فعالیتی است که با تئاتر مرتبط است. دیگر فعالیت‌های مرتبط با تئاتر، عبارتند از بازی‌ها، گیم‌ها، ورزش‌ها، رقص و موسیقی» (شکنر، ۱۳۸۶: ۲۲-۲۳). با قرارگرفتن بازی‌ها، ورزش‌ها و نیز دیگر فعالیت‌های جمعی انسانی در چارچوب نظریه اجرا، امکان استفاده از ابزارهای انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه برای مطالعه‌ی نظریه‌ی اجرا فراهم آمد. این ابزارها قادرند جنبه‌های بسیار معمولی زندگی انسان را نیز در چارچوب یک نظریه‌ی تحت تاثیر انسان‌شناسی اجرا، مورد مطالعه قرار دهند. جنبه‌هایی که قبلاً توسط آرای گافمن یا اتنومتدولوژیست‌هایی همچون گارفینکل مورد توجه قرار گرفته بود.

به خصوص در جامعه‌ی ایران، سبک زندگی و به طور خاص، سبک زندگی دین‌داران، هنوز پیوندهای آشکاری با سنت‌های آیینی و بازنمایی‌های مرتبط با آن دارد. در ایران نیز بر نقش پررنگ جامعه‌شناسی (و انسان‌شناسی) در مطالعات مرتبط بر اجرا و نمایش تاکید شده است. (اکبرلو، ۱۳۸۹: ۱۱)

پژوهش حاضر، سبک زندگی دین‌داران در ایران را بر اساس مولفه‌های «اجرا» مورد تحلیل قرار داده است. به نظر می‌رسد در میان سبک‌های گوناگون زندگی، سبک زندگی دین‌داران، در مقیاس وسیعی، با معیارهای «اجرا» قابل خوانش است. این خوانش، وابسته به پیوند عمیق اجرا و انسان‌شناسی است؛ پیوندی که می‌تواند در رفتارشناسی فردی و جمعی دین‌داران ایران، اثرگذار باشد. به نظر می‌رسد، این پژوهش قادر باشد به عنوان مقدمه‌ای برای مطالعه‌ی تاثیر

1. Performance Theory

۲. پژوهشگر امریکایی عرصه‌ی تئاتر که از منظر انسان‌شناسی مفهوم «اجرا» را مورد واکاوی قرار داده و بسیاری از آرای گافمن و شکنر تاثیر پذیرفته است.

انسان‌شناسی اجرا و نمایش بر ابعاد کلان جامعه‌ی فعلی ایران به شمار آید. همچنین بررسی نقش بدن در این آیین‌ها ذیل این پژوهش مورد توجه قرار گرفته است. بر خلاف مطالعات انسان‌شناسی نمایش در میان اقوام دیگر، به اهمیت بدن، در آیین‌های دینی در ایران کمتر پرداخته شده و زندگی این دین‌داران عمدتاً با عقایدی درباره‌ی روح و مسایل غیرمادی مورد تحلیل‌های متافیزیکی قرار گرفته است.

اجراگری در زندگی روزمره، لزوماً آگاهانه نیست. شکنر تاکید می‌کند که اجراگر در تعریف گافمن، نسبت به اجرای خود، وقوف کمتری دارد و چه بسا حتی نمی‌داند که در حال اجراگری هستند. (شکنر، ۱۳۸۶: ۶۶۴) بنا به این تعبیر، مطالعه‌ی سبک زندگی دین‌داران در ایران، در دو سطح قابل پی‌گیری است:

الف) مطالعه‌ی رفتارهای آشکارا آیینی که اساساً با نیت نمایشگری انجام می‌شوند.

ب) مطالعه‌ی رفتارهایی که هر چند در ظاهر آیینی نیستند و بخشی از زندگی روزمره‌ی دین‌داران به شمار می‌روند، اما واجد مولفه‌های قابل توجهی از «اجرا» و نمایشگری در حدود چارچوب‌های مطالعاتی پژوهش حاضر هستند.

مطالعه‌ی بخش دوم، بخش مهم‌تری از این مطالعات را در بر می‌گیرد. روش مطالعه در این موارد، گردآوری بخشی از داده‌های مشاهده‌ای^۱ و تحلیل آن از خلال مولفه‌هایی است که گافمن درباره‌ی نمایشگری در زندگی روزمره ارائه می‌کند. در کنار این داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای و تحقیقات قوم‌نگارانه و دینی نیز بهره گرفته شده است. رویکرد این پژوهش به زندگی روزمره، شباهت‌هایی نیز با چارچوب تحلیل گفتگو دارد. تحلیل گفتگو^۲، به طور خلاصه، مطالعه‌ی گفتگو در کنش متقابل است (Hutchby & Wooffitt, 1998: 13). تحلیل گفتگو که خود، مشترکاً، هم محصول آرای گافمن و هم برگرفته از مطالعات اتنومتدولوژی است، هر چند بدواً بر گفتگوی بین افراد یک جامعه تمرکز دارد اما در عین حال، جنبه‌های غیرکلامی کنش متقابل را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. (Perakyla, 2007: 791) سه موضوع مهمی که مورد مطالعاتی تحلیل گفتگو قرار می‌گیرد عبارت‌اند از: کنش، ساختارهای روشن‌کننده و فهم مشترک بین چند سوژه‌ی انسانی^۳. (Perakyla, 2007: 792) در مباحث طرح شده توسط هاروی ساکز، مبدع تحلیل گفتمان، حتی فراز و فرود آوایی در بیان جملات

1. Data Observational
2. Conversation Analysis (CA)
3. Intersubjective Understanding

توسط اشخاص یا تکیه‌گذاری در جملات روزمره واجد اهمیت برای تحلیل است (Sacks, 1992: 373). این رویکرد به کنش‌های روزمره، این کنش‌ها را در جایگاه نوعی «اجرا» قرار می‌دهد که یادآور نظر گافمن در استفاده از مفاهیم درام برای تحلیل‌های جامعه‌شناختی نیز هست. با این حال، چنان که بعداً اشاره خواهد شد، در مطالعه‌ی سبک زندگی مذهبی ایرانیان، روش تحلیل گفتگو به تنهایی کافی نیست. از این رو، چارچوب‌های نظری دیگری که در پاره‌ای موارد نزدیکی‌هایی با مسایل مرتبط با تحلیل گفتگو دارند به عنوان روش تحقیق در نظر گرفته شده است که در پیشینه‌ی پژوهش به آن اشاره می‌شود. همچنین باید یادآور شد اهمیت مطالعه‌ی سبک زندگی دینی در چارچوب اجرا، ریشه در نقش پررنگ دین در جامعه‌ی فعلی ایران دارد و مطالعه‌ی تاثیر ناخودآگاه نمایش‌گری و اجرا در چارچوب انسان‌شناسی، می‌تواند در ابعاد بزرگ اجتماعی نیز مورد مطالعه قرار گیرد.

پیشینه‌ی پژوهش

چنان‌که پیشتر نیز به طور کلی اشاره شد، پیشینه‌ی این تحقیق، به مجموعه‌ی مطالعات اروینگ گافمن در حوزه‌ی علوم اجتماعی رفتارگرا باز می‌گردد. رفتارگرایی اجتماعی، مستقیماً به رابطه‌ی بین رفتار جوامع انسانی و محیط می‌پردازد. رویکرد مشاهده‌گر و تکیه بر روش‌های استقرایی و غیرتعمیمی، چارچوب‌های جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی را به هم نزدیک کرد. اروینگ گافمن، که صاحب کرسی دانشگاهی در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی بود، با ایده‌اش در جامعه‌شناسی رفتارهای انسان، مقدمات تحولی در نظریه‌ی اجرا را فراهم کرد. او فرض کرد که رفتار انسان در برابر دیگران، واجد انگیزه‌های بسیاری برای کنترل برداشت دیگران است. وی تکنیک‌های این کنترل را مورد مطالعه قرار داد و تاکید کرد: «ما فقط با مسایل نمایشی فرد در خصوص نمایش فعالیتش در مقابل دیگران سر و کار خواهیم داشت. مسایلی که با استفاده از هنر نمایش و مدیریت صحنه بررسی می‌شوند گاهی اوقات مبتذل‌اند اما کاملاً عمومیت دارند و به نظر می‌رسد در جای‌جای زندگی اجتماعی رخ می‌دهند» (گافمن، ۱۳۹۱: ۲۵).

آن طور که خود گافمن تاکید می‌کرد، مطالعات وی، ابعدی جامعه‌شناسانه داشت. با این حال، مورد توجه محققین عرصه‌ی انسان‌شناسی تئاتر، مانند ریچارد شکنر قرار گرفت. ریچارد شکنر، به روند ناخودآگاه اجرا در زندگی روزمره که توسط گافمن مطرح شده بود علاقه‌مند بود و با «سرنوشت‌ساز» دانستن این ایده، به مطالعه‌ی گافمن درباره‌ی فرهنگ‌های اولیه علاقه نشان داد (شکنر، ۱۳۸۶: ۴۶۰). این روند ناخودآگاه را با توجه به تحلیل‌های اتنومتدولوژیک

می‌توان ناظر به نوعی نهاد (سازمان) معنی‌ساز دانست که با مطالعه‌ی رفتارهای روزمره قابل شناسایی و تحلیل است. رویکرد تحلیل گفتگو نیز چنین امکانی را در نظر گرفت. از منظر تحلیل گفتگو، کنش روزمره بین افراد جامعه، این قابلیت را داشت که با جزئیات دقیق رفتاری و آوایی، همچون یک قطعه‌ی نمایشی که توسط بازیگری اجرا می‌شود، مورد مطالعه‌ی انسان‌شناس و جامعه‌شناس قرار گیرد.

در این میان، انسان‌شناس دیگری نیز بر نظریه‌ی اجرا اثرگذار بود که بیش از حیطه‌های جامعه‌شناسی، به انسان‌شناسی جوامع و اقوام بدوی علاقه نشان داد. ویکتور ترنر با طرح آیین‌های گذار^۱، به موقعیت‌های آستانه‌ای^۲ اشاره کرده که میان دو «وضعیت ایستا» قرار می‌گیرد. این آیین‌های گذار، توأم با «نمایش» رفتارهایی بود که طی آن، فرد، در حال عبور از یک وضعیت به وضعیتی دیگر قرار می‌گرفت. او در این حالت، با گروهی از نمادها، از دیگران متمایز می‌شد (Turner, 1967: 95). ریشه‌ی اندیشه‌ی او در مطالعات ون‌گنپ^۳ پیرامون آیین‌ها بود. به طور کلی، آرای ترنر را به این شکل در حیطه‌ی تئاتر می‌توان بیان کرد که بازیگر، برای بازی، از جهان خود جدا شده و در وضعیتی «میانی» قرار می‌گیرد. وضعیتی که طی آن، او در جهان‌های مختلفی قرار دارد و تجربه‌ای تقریباً گیج‌کننده است و سپس، بازیگر مجدداً به جهان عادی باز می‌گردد و بعد از دگردیسی، مجدداً سر و سامان می‌یابد (Fischer- Lichte, 2005: 36). قابل ذکر است در تحلیل گفتگو نیز مساله‌ی ترتیب گفتگو^۴ یعنی نظامی که موجب می‌شود یکی از دو طرف کنش متقابل، در حال سخن گفتن و دیگری در حال شنیدن باشد و سپس تغییر این دو جایگاه، در مرکز توجه قرار دارد (Hutchby & Wooffitt, 1998: 38). این تغییر نقش نیز می‌تواند ذیل وضعیت آستانه‌ای (تغییر از وضعیت اجراگر به مخاطب و مخاطب به اجراگر) قرار گیرد چرا که از نظر گافمن، دیدیم هرگونه قرار گرفتن فرد در برابر دیگری، حاوی نوعی اجراگری است. از این حیث، می‌توان سراسر تحلیل گفتگو را به نحوی تحلیل وضعیت آستانه‌ای افراد مشارکت‌کننده در کنش متقابل مانند گفتگو دانست. با این حال، روش‌شناسی تحقیق حاضر، کاملاً در چارچوب تحلیل گفتگو قرار نمی‌گیرد، چرا که در بررسی رفتار دین‌دار، مسایل آیینی می‌تواند ابعاد دیگری فراتر از مسایل مربوط به تحلیل

1. Rites de Passage
2. Liminality
3. State
4. Van Gennep
5. Turn Taking

گفتگو از جمله ارتباط با متون تاریخی و مذهبی، امر مقدس و آیینی و مسایل غیرکلامی داشته باشد و از این رو آرای گافمن و ترنر برای ایجاد چارچوبی جامع جهت مطالعه‌ی این کنش‌ها مناسب‌تر به نظر می‌رسد. به عنوان مثال، بخشی از رفتار مذهبی ایرانیان، ریشه در احکام فقهی و بخشی دیگر در باورهای عامیانه دارد. بخشی از این رفتارها نیز نوعی عرف اجتماعی است که کاملاً در چارچوب تحلیل گفتگو قابل مطالعه است. اما مسلماً چارچوب نظری تحلیل گفتگو به تنهایی برای مطالعه‌ی سبک زندگی دین‌داران بدون صرف نظر از وجوه آیینی آن کافی نیست.^۱ نمونه‌ی دیگر را در رویکرد اتنومتدولوژی می‌توان یافت که بخشی از ماموریت آن بررسی روندهایی است که از خلال آن، ساختارهای فعالیت‌های روزمره تولید و حفظ می‌شوند (Liddicoat, 2007: 2). بررسی روند تولید این ساختارها، خصوصاً در مسایل آیینی، مستلزم نگاهی تاریخی و ارجاع به متون مکتوب نیز هست. از این حیث، چارچوب‌های گافمن و ترنر که ارتباط نزدیک‌تری با مسایل آیینی دارند، روش‌های مناسب‌تری برای بررسی سبک زندگی مذهبی ایرانیان به دست می‌دهند.

آرای گافمن و ترنر، به عنوان دو انسان‌شناس برجسته، تاثیر عمیقی بر نظریات شکنر داشتند. شکنر که از پس‌زمینه‌ی متأثر به مطالعات انسان‌شناسی اجرا ورود کرده بود، تحت تاثیر گافمن، حیطه‌ی وسیع‌تری از فعالیت‌های آشکارا نمایشی را برای مطالعه به عنوان اجرا در نظر گرفت. ترنر نیز اصطلاح «درام‌های اجتماعی» را به بخشی از زندگی روزمره‌ی اقوام مورد مطالعه‌اش نسبت می‌داد که در موقعیت‌هایی مانند مجادلات، ستیزها و آیین‌های گذار، ذاتا دراماتیک به شمار می‌آمدند. تطبیق جنبه‌های مورد نظر ترنر بر اجرا در زندگی روزمره‌ی مورد نظر گافمن، به خوبی می‌تواند ابعاد اجرا را در سبک زندگی و رفتارهای روزمره‌ی انسانی روشن کند.

به عبارت دیگر، نقطه‌ی اشتراک دو نظریه‌ی گافمن و ترنر، مطالعه‌ی زندگی روزمره به مثابه‌ی آیین است. گافمن به صراحت، سبک زندگی را نوعی «اجرا» می‌یابد و می‌نویسد: «قبلاً گفتم که وقتی کسی در مقابل دیگران حاضر می‌شود، کنش‌های وی تعریفی را که دیگران از موقعیت دارند تحت تاثیر قرار می‌دهد. گاهی اوقات فرد به یک شیوه‌ی کاملاً از قبل محاسبه‌شده صرفاً به قصد انتقال برداشت خاصی به دیگران که احتمال آرایه‌ی پاسخ خاصی از

۱. مثلاً گافمن پاره‌ای خصوصیات گفتگو را سیستمی می‌داند و پاره‌ای را آیینی شناسایی می‌کند. در حالی که هاروی ساکر در تحلیل گفتگو به چنین تمایزی باور ندارد. بنگرید به: (Hutchby & Wooffitt, 1998: 28)

جانب آن‌ها را به دنبال دارد - پاسخی که وی خواهان آن است - عمل می‌کند و خود را به گونه‌ی خاصی ابراز می‌دارد. گاهی اوقات فرد کنش خود را حساب شده جلو می‌برد اما خودش کمابیش از آن بی‌خبر است. گاهی اوقات به شکلی عمدی و آگاهانه خودش را به یک شیوه‌ی خاص نمایش می‌دهد عمدتاً به این دلیل که عرف گروه یا پایگاه اجتماعی وی این نوع اجرا را می‌طلبد نه به خاطر ایجاد واکنش خاصی (به جز یک پذیرش یا تایید مبهم) که ممکن است از جانب افراد متأثر از اجرا صادر شود. گاهی اوقات نقش فرد، سنت‌هایی دارد که او را به ارایه‌ی یک نوع برداشت خاص از قبل طراحی شده سوق می‌دهد ولی در عین حال ممکن است که او نه آگاهانه و نه ناخودآگاه به ایجاد چنین برداشتی متمایل نباشد» (گافمن، ۱۳۹۱: ۱۶-۱۷).

این آراسته شدن، طراحی شدن و یا نقش بازی کردن برای حضور در برابر دیگران، دومین وضعیت از سه وضعیتی است که ترنر توصیف می‌کند؛ یعنی وضعیتی میانه و «آستانه‌ای» که طی آن فرد، از فضای خصوصی خود، به فضای اجتماعی رفته و نقش ویژه‌ای به خود می‌گیرد. به تعبیر شکنر، در هر دو اندیشه‌ی گافمن و ترنر، یک پیرنگ مشترک انسانی حاکم است: فرد یا گروه، به سوی جایگاه جدیدی در نظم اجتماعی حرکت می‌کند. این حرکت یا موفق می‌شود یا از آن جلوگیری می‌شود. در هر دو صورت، بحران رخ می‌دهد زیرا هر گونه تغییر در وضعیت، نیازمند تنظیم مجدد همه‌ی نقشه (و نظم) است. این تنظیم مجدد، به شکل «اجرای» مورد اثرگذاری قرار می‌گیرد؛ یعنی به کمک تئاتر و آیین (شکنر، ۱۳۸۶: ۳۰۲). در مورد ابعاد جمعی و گروهی باید توجه کرد که در موضوعات مورد تاکید تحلیل گفتگو نیز، چنان که اشاره شد، فهم جمعی و مشترک بین سوژه‌های مختلف واجد اهمیت است. پذیرش تعریف شکنر، نیاز به موشکافی مفهوم تقلید و بازنمایی در سبک زندگی دینی دارد زیرا اگر رفتارهای دینی در چارچوب اجرا صرفاً مورد خوانش قرار گرفته و در واقع امر، فاقد مولفه‌های آیینی باشد، تغییرات پس از وضعیت آستانه‌ای نیز نمی‌تواند به عنوان تغییرات واقعی شناخته شود.

پیش از بررسی «بازنمایی» و تقلید در زندگی دین‌داران ایران، باید اشاره کرد که رویکرد انسان‌شناسی فرهنگی به اجرا و تئاتر، مورد انتقادهایی نیز قرار گرفته است. از آن جمله برخی رویکرد انسان‌شناسی فرهنگی به تئاتر را ادامه‌نوعی از نگاه دانستند که بدون آشنایی با اصول و مقدمات این رسانه، صرفاً پیش‌داوری‌هایی را برای علمی نشان دادن نظریات خود، به کار

می‌گیرد (Barba, 1995: 42). با وجود این انتقادات، آرای شکنر را که از نظریات گافمن و ترنر بهره گرفته و از یافته‌های آن‌ها پشتیبانی می‌کند، نمی‌توان صرفاً پیش‌داوری‌هایی بدون آشنایی با اصول نمایش‌گری دانست. شکنر، با نگاهی جزئی‌نگرانه به اجرا، هر اجرا را شامل چهار صفت مشخص می‌داند:

الف) نوعی نظم و ترتیب‌بندی ویژه‌ی زمانی

ب) نسبت دادن نوعی ارزش ویژه به اشیا

ج) مولد نبودن از لحاظ تولید کالاها و اجناس

د) قواعد (شکنر، ۱۳۸۶: ۲۴)

وجود این مشخصات در فعالیت‌هایی چون بازی، گیم، آیین‌ها و ورزش، دامنه‌ی اجرا را بسیار گسترده است. تحقیق حاضر، حتی دامنه‌ی وسیع‌تر را (مطابق با آرای گافمن)، در برمی‌گیرد که به قول شکنر، شامل اجراهای غیرحرفه‌ای و توام با ناخودآگاهی اجراگر نیز هست. (شکنر، ۱۳۸۶: ۴۶۴) در عین حال، این اجراهای روزمره، معمولاً حاوی صفاتی نیز هستند که شکنر به عنوان خصوصیات اجرا، آنها را فهرست کرده است.

مساله‌ی بازنمایی در مطالعه‌ی آیین‌های روزمره

به نظر می‌رسد جنبه‌ی آیینی در سبک زندگی دین‌داران ایرانی، بسیار پررنگ است. تمام تلاش زندگی آیینی را می‌توان بازنمایی یک جهان آرمانی و نیز تقلید از تاریخ مقدس دانست. در واقع، دین‌داران ایرانی می‌کوشند مدام خود را به شکلی شبیه به قدیسان بیارایند و شبیه آنان رفتار کنند و در مقیاسی وسیع‌تر، مختصات جهان مورد اشاره در متون دینی را بازسازی کنند. در واقع، آنچه به عنوان کنش در زندگی دین‌داران به وقوع می‌پیوندد، یک رویداد مستقل نیست بلکه اشاره به یک موضوع مقدس دارد. به تعبیر «اجرایی»، آیین، امری «انجام شده»^۱ نیست، بلکه امری «باز انجام شده»^۲ و یا «پیش‌انجام شده»^۳ است یعنی مشارکت‌کننده‌گان در آیین رفتارهایی «تقلیدی»^۴ انجام می‌دهند که قرار است موضوعی را بازنمایی کند و [در عین حال] بازنمایی نکند. (Fischer-Lichte, 2005: 41) بنابراین، چه مشارکت دین‌داران در آیین

1. Done
2. Re-done
3. Pre-done
4. Mimetic

موضوعی را بازنمایی کند و چه نکند، در هر صورت، واجد نوعی ارتباط بازنمایانه با یک تفکر فرهنگی است.

این تعبیر از «تقلید» فراتر از معنای مرسوم دراماتیک آن است و از این حیث، ممکن است سوءتفاهم‌هایی ایجاد کند. برخی از محققین عرصه‌ی اجرا، این تصور را مخالف ایده‌های تئاتر پسادراماتیک^۱ می‌دانند و از این حیث، اندیشه‌ی تقلید در برابر نمایشگری‌های شرقی یا آیین‌های اقوام اولیه قرار می‌گیرد. به تعبیر این گروه، اجراگری‌های آیینی-نمایشی اقوام شرق مانند کاتاکالی هند یا نمایش نو ژاپن در برابر تئاتر غربی که رویکردی «تقلیدی» دارد قرار گرفته است (Lehmann, 2006: 21). در آنچه تئاتر پسادراماتیک نامیده می‌شود، کنش انسانی، در برابر کنش تقلیدی قرار می‌گیرد. فرایند تقلیدی در تئاتر کلاسیک غربی، شامل مثلثی از «درام»، «تقلید» و «کنش» می‌شد که در طی آن، همواره درام فدای آن چه دراماتیزه شده (یعنی امر واقع) و امر واقع نیز فدای محتوای خود می‌شد. (Lehman, 2006: 36-37).

اما از سوی دیگر، مطالعات انسان‌شناختی ترنر نشان می‌دهد نوعی رویکرد تقلیدی، در آیین‌های اقوام ابتدایی نیز وجود دارد که طی آن‌ها، حتی هر کنش، حاوی معانی خاصی است (Turner, 1975: 177). تفاوت میان نگاه انسان‌شناسانه و تئاتر پسادراماتیک را در این می‌توان یافت که موضوع تقلید در نقد تئاتر پسادراماتیک، جهان بیرون به مثابه «واقعیت» است، در حالی که در نمادگرایی اجراهای آیینی اقوام مختلف، بازنمایی‌ها تلاش ندارد که «واقعیت» یعنی جهان بیرون را تقلید کند، بلکه قرار است بازتابی از نوعی اندیشه یا جهان آرمانی باشد. از این روست که ویکتور ترنر در مطالعه‌ی آیین‌های نمدمبو^۲ می‌گوید: «بیشتر کنش‌ها توسط اهداف استانداردشده‌ی فرهنگی، هدایت می‌شوند، هرچند ممکن است به طور ناخودآگاه، حاوی ترس‌ها، آرزوها و پریشانی‌ها باشند» (Turner, 1975: 177). از همین رویکرد، می‌توان سبک زندگی دین‌داران ایرانی را «بازنمایانه» به معنی نوعی تقرب فرهنگی به الگوهای تاریخ قدسی دانست که با احساسات و اقتضائات زندگی روزمره نیز درهم آمیخته است. به عبارت

۱ تئاتر پسادراماتیک، اندیشه‌ای در مطالعات تئاتر است که توسط هانس-تیس لمن بنیاد شده است و نوعی زیبایی‌شناسی اجرا را، فراتر از بازنمایی متن دراماتیک و با تکیه بر رابطه‌ی مستقیم اجرا با مخاطب مورد تاکید قرار می‌دهد که در واقع برگرفته از مطالعات قوم‌نگارانه و مساله‌ی اجرا در اقوام غیرغربی است. تئاتر پسادراماتیک که واکنشی به تئاتر مرسوم غربی محسوب می‌شود، بسیار وام‌دار آیین‌هاست و از دستاوردهای انسان‌شناسی برای تطور چارچوب نظری خود بهره‌ی بسیاری گرفته است.

دیگر، دین‌داران در ایران، صرفاً در پی تقلید از قدیسان نیستند، بلکه در حال «بازسازی» جهان موردنظر هستند. اساساً قدیسان در دیدگاه دین‌داران ایرانی، نه شخصیت‌های تاریخی، بلکه شخصیت‌هایی فراتاریخی به شمار می‌روند که موجودیت روحی آنان درگیر تاریخ‌مندی^۱ نیست (Aghaie, 2005: 66-67). این تعبیر از قدیسان، واقعیت قدسی را به طور کامل از واقعیتی که در اجراگری‌های مرسوم، مورد تقلید قرار می‌گیرد جدا می‌کند و خاصیتی آیینی شبیه به نمایشگری‌های اقوام شرقی به آن می‌بخشد. از این حیث، نمی‌توان اجرا در سبک زندگی دین‌داران را با تعبیر پسادراماتیک، «تقلیدی» دانست، بلکه می‌توان گفت سبک زندگی دین‌داران در ایران، بیش از آن که «بازنمایی» مفاهیم دینی باشد، تلاش برای «بازسازی» آن است. به تعبیر دیگر، دوگانه‌ی «بازنمایی» در برابر «واقعیت» وجود ندارد و این هر دو، یک معنای واحد یافته‌اند یعنی بازنمایی، خود، همان واقعیت است.

اهمیت این موضوع را می‌توان در شناخت هر چه بهتر انسان‌شناسی نمایش در زندگی دین‌داران ایرانی دریافت. بر خلاف نگرش کلاسیک غربی به اجرا، حتی آیین‌های آگاهانه نمایشی نیز در سنت دینی، کاملاً جدی و بخشی از واقعیت به شمار می‌رود. مشابه همین تصور را می‌توان در آیین‌های اقوامی که مورد مطالعه‌ی انسان‌شناسانی چون ترنر قرار گرفته‌اند دریافت. از این جهت، وضعیت آستانه‌ای در محدوده‌ی زندگی دین‌داران ایران، صرفاً نوعی خوانش از رفتارهای آنان نیست، بلکه اثرگذاری این وضعیت‌ها در آیین و در زندگی روزمره (که از نظر گافمن وجه نمایشی قدرتمندی دارد) توسط نمایش‌گران و اجراکننده‌گان، کاملاً جدی گرفته می‌شود و به این ترتیب، می‌توان مولفه‌ی «تغییر در وضعیت» پس از مرحله‌ی آستانه‌ای را (که پیش‌تر به آن اشاره شد) در کنش‌های نمایشی دینی باز یافت. در تعبیری وسیع‌تر، «تغییر در وضعیت» به عنوان یکی از مختصات مرحله‌ی آستانه‌ای در آیین‌ها، به خصوص در دوران معاصر، کارکردهای اجتماعی وسیعی در سبک زندگی دین‌داران در ایران یافته است.

نمونه‌های اجرا در آیین‌های دینی

سوگواری، یکی از مهم‌ترین آیین‌های جمعی در سبک زندگی دین‌داران ایرانی است. سوگواری برای عزیزان از دست‌رفته، بخشی از زندگی روزمره به شمار می‌رود و به نظر

نمی‌رسد که انگیزه‌ی نمایش‌گری در آن، خودآگاهانه باشد. در سوگواری‌های شخصی، مرز میان آیین و زندگی روزمره بسیار باریک است و وجهی عام‌تر از زندگی دین‌داران دارد. این آیین‌ها شکلی کمتر نمایشی دارند و بیشتر حول خواندن قرآن در گروه، پذیرایی از جمعیت، سیاه‌پوشی و گریستن صورت می‌گیرند. همه‌ی این کنش‌ها باید در حضور دیگران رخ دهد. همراهی با جنازه تا گور نیز کنشی است که در برابر دیگران رخ می‌دهد و نحوه‌ی برخورد فرد با مرگ عزیزش، حاوی نوعی از اثرگذاری اجتماعی بر دیگران است. در برخی مناطق ایران، صورت خراشیده و خون‌آلوده، یقه‌ی پاره، گل‌مالی بر سر و لباس‌ها، نشانه‌ی مرگ فردی از خویشان تلقی می‌شود (همایونی، ۱۳۸۶: ۵۴). تا این‌جا، تفاوت چندانی میان سبک زندگی دین‌داران و غیردین‌داران به چشم نمی‌خورد. اما فراتر از وجه اجتماعی، تصور دین‌داران از مرگ، مهم‌ترین نکته‌ی تمایز این آیین‌هاست. زندگی دین‌داران، اساساً یک وضعیت میانه‌ای فرض شده که میان دو وضعیت ثابت «نیستی» و «جاودانگی» تعریف شده است. این وضعیت میانه‌ای، فرصتی برای ایجاد تغییر در کیفیت جاودانگی تلقی می‌شود و از این حیث، سوگواری برای مردگان، توأم با نگرانی از وضعیت جدید مردگان نیز هست. جالب است که در برخی مناطق ایران هنگام دفن درگذشته‌گان، در کنار جسد کفن‌پوش، چوب اناری قرار می‌دهند و معتقد هستند هنگام برخاستن، عصای او خواهد شد (همایونی، ۱۳۸۶: ۵۴). به طور کلی نیز در میان دین‌داران ایرانی گذاشتن دو چوب (به نام جریدتین) در کنار مردگان وجود دارد که ریشه در سنت‌های فقهی شیعه دارد. بنابراین آیین سوگواری، آخرین آیین از وضعیت آستانه‌ای فرد مرده نیز به شمار می‌رود که پس از آن، فرد، وارد وضعیت ثابت می‌شود. بنا به برخی تعاریف، تلقی از جاودانگی در آیین‌های مرگ، صرفاً معطوف به ادامه‌ی زندگی در یک جهان دیگر نیست، بلکه به نوعی باززایی اشاره دارد (Lifton & Olson, 2004: 36). این باززایی، می‌تواند نشان‌گر ورود فرد به یک وضعیت میانه‌ای جدید باشد.

اما مهم‌ترین سوگواری در ایران که در سوبه‌ی بسیار آیینی و نمایشی قرار می‌گیرد، سوگواری‌های محرم است که هرساله برگزار می‌شود. اهمیت این آیین چنان است که آن را اساساً مهم‌ترین منسک جمعی دینی در ایران می‌دانند (رحمانی و فیاض، ۱۳۸۶: ۱۱۷). بخشی از آیین‌های این سوگواری، آشکارا نمایشی است. تعزیه، به عنوان یکی از بارزترین نمودهای اجراگری در ایران، پیش از این، مورد مطالعات بسیاری قرار گرفته است. به بخش‌های دیگر، کمتر از دیدگاه نمایشی نگریسته شده است که به نظر می‌رسد حیطه‌ی انسان‌شناسی تئاتر قادر

است چنین مطالعاتی را هدایت کند. نمایشی بودن سوگواری محرم، در متون دینی نیز مورد تاکید قرار گرفته، زیرا بنا به این متون، نه تنها در این سوگواری‌ها باید گریست، بلکه حتی اگر کسی گریه نمی‌کند، باید تظاهر به گریه کند که از آن به «تباکی» تعبیر می‌شود. این تظاهر به گریستن، که طبیعتاً در حضور جمع معنا پیدا می‌کند و نیز دستور اکید به سیاه‌پوشی، که نوعی نمایش اندوه به دیگران است، کم‌ترین محدوده‌ی نمایشگری در این آیین‌هاست.

بخش دیگر آیین‌های محرم در ایران، به دسته‌های خیابانی مربوط می‌شود. گروه‌های مختلف، گاه پابره‌نه و حتی گل‌آوده (تصویر ۱) با همراه داشتن علائم گوناگون از علم‌های بزرگ و دیگر نشانه‌هایی که مطالعه‌ی هر کدام از آن‌ها موضوع پژوهشی جداگانه است، به خیابان می‌آیند. مشهورترین این علائم، علم نام دارد. علم، که به معنای پرچم است، تقریباً هیچ شباهتی به پرچم ندارد، بلکه یک سازه‌ی بزرگ فلزی است با شکل‌های سنتی، قسمت‌هایی شبیه پر پرندگان و نیز مجسمه‌های کوچکی با شکل‌های جانوران. بنا به برخی نظرات، ریشه‌های چنین تلقی از علم، به پیش از اسلام بر می‌گردد (همایونی، ۱۳۸۶: ۵۷). در این زمان، سوگواران با کوبیدن بر روی طبل‌ها، زدن سنج‌ها و دمیدن در شیپورها ظاهراً توجه دیگران را هم به خود جلب می‌کنند، اما در دل این رویداد، نوعی بازنمایی قصه‌های تاریخ قدیسان نیز مستتر است. صدای طبل‌ها، سنج‌ها و شیپورها، یادآور همین صداها در زمان وقوع اتفاقات تاریخی محرم است. گروه‌هایی که زنجیرهای فلزی را بر پشت و شانه‌ی خود می‌کوبند، سعی در بازنمایی شکل تازیانه‌خوردن قدیسان دارند که مشابه برخی آیین‌های مسیحی است^۱. جنبه‌ی بازنمایی، در جایی روشن‌تر می‌شود که افرادی با لباس‌های تاریخی، سوار بر شترها و اسب‌ها در خیابان‌های امروزی ظاهر می‌شوند و در پی آنها دسته‌ها هم حرکت می‌کنند. سینه‌زنی، معمول‌ترین آیین این سوگواری‌هاست که ارتباط بسیار نزدیکی با مداحی دارد. مداحی، نوحه‌گری آهنگین در سوگواری است. رابطه‌ی بین سینه‌زنان و مداح، بر اساس ریتم شکل می‌گیرد. ریتم‌های مختلف در آیین سینه‌زنی، نام‌های مختلفی دارند و بر اساس نوعی آموزش تاریخی، سینه‌زنان خود به خود، ضرب متناسب را دریافته و خود را با آن هماهنگ می‌کنند. در برخی آیین‌های سینه‌زنی، تاثیر رقص بسیار آشکار است. افراد در کنار هم دایره‌هایی شکل داده و چنان سینه می‌زنند که یک ناظر از فاصله‌ای کمی دورتر، دایره‌هایی مدام در حال بازویسته شدن خواهد دید. حرکات سینه‌زنی گاه شکلی بسیار نمایشی و با

1. Flagellation

پیچ‌وتاب‌های تزئینی می‌یابد. در آخرین مرحله، ریتم سینه‌زنی آن قدر تند می‌شود که افراد با هیاهوی بسیار و همراه با نعره‌ها و اصوات خیلی بلند بر سینه‌ی خود کوبیده و در این مرحله، حتی ممکن است کسانی تحت تاثیر این مراسم، دچار بیهوشی شوند. این بیهوشی، به نظر می‌رسد تحت تاثیر نوعی جذبه‌ی^۱ روحی است که به معنای بیرون از خویش رفتن تلقی شده و با «استعلا‌ی تجربی» رابطه‌ی تنگاتنگی دارد. فرد در طی جذبه، از چارچوب زندگی روزمره خارج شده و بیرون رفتن از خویش را تجربه می‌کند؛ تجربه‌ای که در رویدادهای دیگری چون موسیقی، رقص، نبرد و وقایع ورزشی نیز احتمال وقوع دارد و مجدداً با تجربه‌ی جاودانگی ارتباط دارد (Lifton & Olson, 2004: 37).

سنتی‌ترین قسمت این آیین‌ها در ایران، خواندن مقتل است که طی آن، وقایع کشته شدن قدیسان توسط یک عالم مذهبی از روی یک کتاب تاریخی خوانده می‌شود. واکنش‌های حاضرین که با سوگواری و گاه فریادهای بلند روبرو است، نشان می‌دهد در مقتل‌خوانی یا روضه‌خوانی، امر تاریخی غایب، احضار می‌شود. تمام تلاش‌ها در آیین‌های عَلم‌چرخانی، طبالی، شیپورزنی، گل‌مالی، زنجیرزنی، سینه‌زنی و شبیه‌سازی نیز برای احضار واقعه‌ی تاریخ مقدس به زمان حال انجام می‌شود. این، کیفیتی است که در زندگی روزمره ظاهراً وجود ندارد. البته مطالعات بعدی نشان می‌دهد این کیفیت در مقیاسی نامحسوس در زندگی روزمره نیز ادامه می‌یابد. اما به طور مشخص، در آیین‌های محرم، افراد با جدا شدن از وضعیت ظاهراً پایدار پیش از عزاداری، با فراخوانی امر غایب، از طریق کنش‌هایی که توسط بدن‌های خود انجام می‌دهند، بدن را به رسانه تبدیل می‌کنند یا به عبارت دیگر، از طریق بدن‌ها، تصویری را احضار و یادآوری می‌کنند (Wegenstein, 2006: 119). از آنجایی که یادآوری نیز بخشی از فرایندهای بدن است، مسایل مربوط به اندیشه و آگاهی نیز به عنوان بخشی از بدن (مغز) تلقی می‌شود (Belting, 2005: 306). در این پژوهش، بیش از رسانه‌ای شدن بدن، ساز و کاری که موجب رسانه‌ای شدن بدن می‌شود، یعنی آن چه به انسان‌شناسی اجرا و نمایشگری مربوط است، مورد توجه قرار گرفته است. نمایشگر، با خارج شدن از وضعیت ثابت اولیه، خود را به تصویری از بازنمایی امر مقدس تبدیل می‌کند. متفاوت از رویکردهای تقلیدی، این بازنمایی نه بازنمایی امری تصویرمند، بلکه بازنمایی یک جهان ذهنی است که هرگز تصویر مشخصی نداشته و هر بار با هر نمایشگری، تصویری تازه می‌یابد. به عبارت دیگر، تصویر آن امر

مقدس، به شکل تابعی از اجرای نمایشگران، تصویری متغیر است. از این جهت، نمایشگری و اجرا در آیین‌های سوگواری محرم، چنانکه پیش‌تر بر آن تاکید شد، بیش و پیش از بازنمایی، بازسازی امر مقدس است. بنابراین، خواه ناخواه، امر غایب (یا امر مقدس) در این آیین‌ها را می‌توان روندی ناتمام تلقی کرد که رفتارهای آیینی، تلاش در تکمیل روند مقدس دارند. کیفیت اجرا در مراسم محرم در ایران، از تاکتیک‌های متنوعی بهره می‌گیرد (تصویر ۲). بخشی از این راهبردها، ایجاد سروصدا و حتی گاه به وجود آوردن وضعیتی ترسناک است که با شیپور، طبل و آتش همراه است. بخشی دیگر، با آسیب به بدن، از طریق آیین‌های لطمه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی انجام می‌شود. بخشی دیگر، از طریق برانگیختن حس اندوه با روضه‌خوانی و مقتل‌خوانی همراه است. آیین‌های سوگواری که از مهم‌ترین آیین‌های جمعی زندگی دین‌داران ایرانی است، از گسترده‌گی بیشتری برخوردارند، اما این پژوهش، در صدد یافتن جنبه‌هایی از همین آیین‌ها در زندگی روزمره است و به همین دلیل، تمرکز این مطالعات، بر زندگی روزمره‌ی دین‌داران ایرانی قرار گرفته است.

۱. نمایش‌گری در آیین تولد

زندگی روزمره بنا به دیدگاه دین‌داران، توأم با «ناآگاهی» نسبت به امر مقدس است. در باور دینی، این ناآگاهی موجب آلودگی دین‌داران به گناهان می‌شود. از این رو، تشریفات متنوعی طراحی شده تا همواره فرد دین‌دار را به یادآوری امر مقدس و آگاهی از آن فراخواند. برخی از این تشریفات، در مراسم جمعی مانند شب قدر، عید قربان یا ماه محرم است که موجب بخشش گناهان تلقی می‌شود. آیین جمعی محرم، نوعی بازخرید گناهان را هم در خود مستتر دارد (Aghaie, 2005: 66). بخش دیگری از این تشریفات، بیشتر با زندگی روزمره در ارتباط است. در نگاه اول، به نظر می‌رسد این تشریفات، به صورت مقطعی و فقط در بخشی از حیات دین‌داران وجود دارد و بخشی دیگر از این تشریفات، تهی است. این تشریفات مقطعی، آیین‌های تولد، بلوغ، ازدواج و مرگ را در بر می‌گیرد.

آیین تولد، یکی از مهم‌ترین آیین‌های زندگی دین‌داران ایرانی است که اگر سراسر زندگی را به عنوان مرحله‌ی آستانه‌ای بیابیم، آغاز ورود فرد به مرحله‌ی آستانه‌ای به شمار می‌رود. پیش از انجام این آیین، کودک هنوز در برابر موجودات شرور فراطبیعی در امان نیست و حتی ممکن است ایمان دینی او در خطر باشد. برای همین در گوش نوزادان وردهای مذهبی خاصی خوانده می‌شود. در عین حال، این عمل نوعی تکرار مجدد رفتار قدیسان نیز هست. همچنین

باوری وجود دارد که یک جن به نام ام صبیان (مادر کودکان) وجود دارد که به آن «ریح الصبیان» یا «باد کودکان» نیز می‌گویند (رسولی، بی‌تا: ۳۶۲). این جن، در زبان فارسی به نام مادر دیو یا دیوباد شناخته می‌شود و نوزاد را جن زده و تسخیر می‌کند (ساعدی، ۱۳۵۵: ۹۱). با پیشرفت طب در جهان اسلام، به نظر می‌رسید بیماری مذکور به نام صرع کودکان (معادل با اپیلیسای یونانی) بوده است و حتی دانشمند مشهور، ابن سینا طی تحقیقاتی، درمان‌هایی برای این بیماری پیشنهاد کرده است (باقری خلیلی، ۱۳۸۳: ۲۰). با این حال، مواجهه‌ی نوزادان با این بیماری منجر به پیدایش یک آیین مذهبی شده که هدف آن سلامت روحی و جسمی نوزاد از آسیب‌های اطراف است.

از دیگر آیین‌های تولد، برگزاری میهمانی و اطعام دیگران است. این میهمانی و اطعام، فراتر از مسائل عرفی، یک رفتار مذهبی و تقلیدی از رفتار قدیسان اسلام است. حداقل ده نفر باید در این میهمانی شرکت کنند که به نام عقیقه مشهور است. به این ترتیب که یک حیوان سالم که شتر، گاو، بز یا گوسفند است و باید همجنس نوزاد باشد، قربانی شود. پیش از قربانی، باید موی سر نوزاد تراشیده شده و به میزان وزن موی سرش، نقره به فقیران داده شود. سپس وردی خوانده می‌شود که نام کودک در آن برده می‌شود و در آن ورد، گوشت حیوان قربانی به جای گوشت کودک و خونسش به جای خون کودک و استخوانش به جای استخوان کودک شمرده می‌شود. پدر و مادر نباید از این قربانی بخورند و معمولاً استخوان‌های جانور قربانی شده را هم نمی‌شکنند، بلکه از مفصل‌ها جدا می‌کنند و سپس می‌پزند. به باور دین‌داران، هر انسانی تا این آیین را انجام نداده باشد، در معرض آسیب قرار دارد. حتی یک فرد بزرگسال اگر نمی‌داند چنین آیینی برای او انجام شده یا نه، می‌تواند این آیین را انجام دهد. طبیعتاً این آیین نیز تکرار رفتارهای قدیسان در تاریخ مقدس است و تمام این آیین‌ها از ورد خواندن تا قربانی در حضور جمع انجام می‌شود.

سنت دیگر، آیین مشهور یهودی به نام ختنه کردن است که نزد مسلمانان نیز جریان دارد (Glick, 2006: 5). ختنه کردن که با نشانه‌های جنسی سر و کار دارد، هرچند خود به شکل غیرنمایشی انجام می‌شود، اما با میهمانی دادن به دیگران همراه است. این آیین درباره‌ی فرزندان ذکور با جشن و مراسم آشکار همراه است (ابن جزی، ۱۹۶۸: ۲۱۴). فردی که این آیین را انجام نداده باشد از انجام آیین جمعی زیارت کعبه نیز محروم می‌شود (مفید، ۱۳۶۸: ۴۴۲) و حق رهبری در آیین جمعی نماز را ندارد (علم الهدی، ۱۳۶۴: ۳۹) و اگر بدون انجام این آیین

بمیرد برای او نماز نمی‌خوانند (غروی تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۳). این باور وجود دارد که سطح زمین از ادرار فرد ختنه‌نشده، ناله می‌کند (عاملی، ۱۳۷۲: ۴۴۲). این آیین، در فرهنگ‌های مختلف به شکل‌های گوناگونی برگزار می‌شود. در خراسان، طی عمل ختنه، کسانی به نواختن دوتار و دهل و سرنا مشغول می‌شوند تا در حد امکان این رویداد را علنی و نمایشی کنند (شکورزاده، ۱۳۶۳: ۱۶۰). در گیلان، مهمانی و جشن از مرحله‌ی دعوت دلاک برای ختنه آغاز می‌شود و مانند آیین‌های خراسان، در حین عمل ختنه به نواختن ساز و آواز مشغول می‌شوند (پاینده، ۱۳۵۵: ۳۶). در سروستان فارس، این آیین به شکلی مبسوط‌تر برگزار شده و علاوه بر ساز، آواز، رقص و پایکوبی، با آیین‌هایی شبیه به مراسم دامادی همراه است (همایونی، ۱۳۴۸: ۴۲۲).

۲. بلوغ در زندگی روزمره‌ی دین‌داران

شکل زندگی دینی در دین‌داران ایران، بر «جدایی جنسیتی» بعد از بلوغ استوار است. بعد از بلوغ، تمام جنبه‌های جمعی از سوگواری‌ها تا نمازهای جمعی و حتی زندگی در خانه‌ها توأم با جدایی مردان و زنان است. در دوران‌های گذشته، مفهوم جدایی جنسیتی حتی شکل معماری خانه‌ها را نیز تحت تاثیر قرار می‌داد. ختنه، هر چند آیینی نزدیک به تولد است، اما می‌تواند مقدمه‌ای بر آیین بلوغ باشد. بر خلاف اقوام اولیه، آیین روشنی درباره‌ی بلوغ وجود ندارد، اما اگر از آیین‌هایی که آشکارا آیین به نظر می‌رسند صرف‌نظر کنیم، می‌توان نشانه‌های تغییراتی را در سبک زندگی جست. یکی از مهم‌ترین این تغییرات، آغاز تفاوت‌ها در رفتار جنسی است. در سبک زندگی ایرانی، سخن گفتن از جنس مخالف، نگریستن به او، حتی اندیشه کردن درباره‌ی جنس مخالف، با محدودیت‌های دینی و عرفی همراه است و مطالعات جامعه‌شناختی درباره‌ی جامعه‌ی ایران نیز اهمیت فوق‌العاده‌ی جنسیت در سبک زندگی ایرانی را تایید می‌کنند (Thurfjell, 2006: 277).

در مورد زنان، بلوغ با «حجاب» همراه است. حجاب، نمونه‌ی جالبی از نمایشگری است، زیرا برخلاف آیین‌های دیگر، با حذف بدن از دیدرس مردان، سعی می‌کند رسانه و یادآور نباشد، بلکه موضوع مشاهده (بدن زن) را از حیطه‌ی عمومی جامعه (و از عرصه‌ی نمایشگری) حذف کند. می‌توان حجاب را نوعی نمایشگری برای نمایش ندادن دانست. حضور در جلسات مذهبی و آیین‌های جمعی دینی در ایران، برای زنانی که به سن بلوغ رسیده‌اند، مستلزم حجاب خاصی است که شامل چادر سیاه و بلند می‌شود و به آن «حجاب مناسب» گفته می‌شود

(Torab, 2007: 59). «حجاب مناسب»، نوعی رفتار آیینی شخصی در زندگی روزمره دین‌داران است که به تدریج، وجهه‌ی آیینی آن به پس‌زمینه رفته و جزئی از زندگی روزمره شده است. در مورد مردان، آرایش‌های خاصی مانند لباس‌های سفید بیرون از شلوار، به دست کردن انگشترهایی با سنگ‌های خاص (تصویر ۳) و نیز گذاشتن ریش وجود دارد که البته اهمیت کمتری از «حجاب» زنان دارد. این آرایش‌های خاص در مردان و نیز حجاب در زنان، باز هم حاوی تلاش برای بازسازی رفتارهای قدیسان است، یا به عبارتی که قبلاً گفته شد، تلاش می‌شود تا بدن کنشگران، واسطه‌ی احضار امر غایب به جهان حاضر شود. تفاوت مشهودی در میان نمایشگری مردان و «نمایشگری» زنان به چشم می‌خورد. پوشش مردان، ارتباط کمتری با پوشیده‌گی جنسی دارد هرچند میزانی از پوشیدگی جنسی در آن مدنظر است. اما در مورد زنان، بدن، اساساً به عنوان یک «ابژه‌ی جنسی» تلقی می‌شود و پوشیدگی آن، بر همین تصور از بدن استوار است.

بخش دیگر تفاوت‌ها در سبک زندگی دینی، انجام عبادت‌هایی مانند نماز و روزه است. هرچند به نظر می‌رسد روزه خاصیت نمایشگری نداشته باشد، اما نوعی مبارزه با نمایشگری نیز در آن دیده می‌شود که می‌توان آن را با حجاب مقایسه کرد. در جامعه‌ی دین‌داران ایرانی، در ماه رمضان که روزه واجب است، هیچ‌کس نمی‌تواند به صورت علنی بخورد و بیاشامد. در این نقطه، سبک زندگی، خود را از حیطه‌ی فردی به حیطه‌ی اجتماعی نیز تسری داده است و ابزار آن (مانند مورد حجاب) البته ظاهراً بر خلاف نمایشگری است یا نوعی نمایشگری منفی (دیده نشدن هیچ فردی که در حال خوردن و آشامیدن است) در درون آن مستتر است. در عوض، پیش از آغاز روزه و پس از پایان آن، «خوردن» کیفیتی آیینی می‌یابد و ترجیحاً به شکل جمعی، به صورت مهمانی و با آداب خاص خود همراه می‌شود.

نماز، به صورت جمعی و علنی، در سبک زندگی دین‌داران ایرانی اهمیت بسیاری دارد. بخشی از این آیین، فراخوان نماز (اذان) است که به صورت آهنگین با صدای بلند در سطح شهر و محله‌ها پخش می‌شود. به این ترتیب، آیین نماز نیز خود را به درون مسجدها محدود نمی‌کند و قصد دارد وارد حیطه‌ی اجتماعی شود. درون مسجدها نیز نوعی زندگی اجتماعی، رعایت ظواهر دین‌داری مانند حجاب برای زنان یا لباس‌ها و انگشترهای خاص برای مردان در جریان است. تفکیک جنسیتی در این‌جا نیز رعایت می‌شود. از سویی، نماز خواندن و روزه

گرفتن، بازنمایی زندگی قدیسان گذشته است و اساساً اعتبار این آیین‌ها به این دلیل است که پیامبر اسلام و قدیسان به آن عمل می‌کرده‌اند.

در غیاب یک آیین مشخص برای بلوغ، رفتارهایی که به آن‌ها اشاره شد، وظایف آیینی یک دین‌دار برای ورود به جامعه‌ی افراد بالغ را نشان می‌دهد. همان‌طور که دیده شد، تفکیک جنسیتی، مفهوم مهمی در شکل‌دهی به نحوه‌ی اجرا و نمایشگری در دوران بلوغ و پس از آن است. از این پس، فرد تازه‌بالغ، به تعبیر ترنر، از وضعیتی به وضعیت دیگر منتقل شده و البته وضعیت بینابینی خود را با آیین‌هایی دائمی تا زمان مرگ حفظ می‌کند. از آن جهت، وضعیت آستانه‌ای در این مورد، وضعیتی دائمی است که همواره با راهنمایی یک فرد دانا شکل می‌گیرد. راهنمای آیین‌ها برای یک فرد بالغ، فردی دانا به امور دینی است. در تمام جوامع آیین‌مدار، نوعی فرد «دانا» که دانش او از امر غایب، می‌تواند موجب ارتباط فرد حاضر با امر غایب شود، وجود داشته است. این افراد، بازنمایی دقیق‌تری از امر قدسی انجام می‌دهند. در میان دین‌داران ایرانی، این افراد، لباس خاصی می‌پوشند که به باور عمومی، لباس پیامبر اسلام بوده است. رفتارهای آنان نیز بازنمایی رفتار پیامبر اسلام است. رهبری بسیاری از آیین‌های جمعی و فردی به دست این افراد انجام می‌شود.

۳. مکان اجرا

آرایش مکان اجرا، بدون نگاه به ذهنیت کیهان‌شناختی مسلمانان میسر نیست. کعبه، در جهان‌بینی مسلمانان، مرکز جهان پنداشته می‌شود (Corbin, 1998: 38). بنا به باور مسلمانان، زمین از زیر کعبه بسط پیدا کرده است. بنابراین، همه‌ی نمازها در هرجای جهان، رو به کعبه خوانده می‌شود و تعیین جهت کعبه در نمایشگری‌ها تأثیر مهمی دارد. قربانی‌ها رو به کعبه انجام می‌شود. مردگان را با صورتی رو به کعبه مدفون می‌کنند. دین‌داران سعی می‌کنند رو به کعبه بخوابند. مساجد، در سراسر جهان، رو به کعبه ساخته می‌شوند. چنانکه اشاره شد، کعبه مرکز جهان دانسته می‌شود. با این حال، مراکز نیز چون کعبه‌های کوچکی که گرداگرد کعبه قرار دارند، وجود دارد. این مراکز، شامل انبوه مساجدی می‌شوند که محراب‌هایشان رو به کعبه ساخته شده و نیز آرامگاه‌های قدیسان که حاوی بدن‌های قدیسان است. بنابراین، شکل اصلی مکان اجرا، دایره‌ای بزرگ است که کعبه در مرکز آن قرار دارد و این نقشه‌ی ذهنی

دین‌داران ایرانی از جهان به شمار می‌رود. با این حال، فلش‌هایی که به سمت مرکز این دایره کشیده می‌شود، شکل‌های راستایی و خطوط صاف را در هر یک از این نقاط به وجود می‌آورد. بنابراین، هرچند بسیاری از آیین‌های جمعی به صورت راستایی و خطی انجام می‌شود، اما درون یک دایره‌ی فرضی بسیار بزرگ قرار دارد (تصویر ۴). به این ترتیب هر قسمت از زمین، محل اجرا و نمایشگری است. چنان‌که در نمونه‌های نماز و روزه اشاره شد، تلاش دین‌داران، بسط دایره‌ی آیین‌های خود به حیطه‌ی اجتماعی است و این از طریق اجراهای بی‌چیز، پی‌گیری می‌شود. در این اجراها، فرد دین‌دار در کنار خیابان یا مرکز خرید به نماز خواندن مشغول می‌شود، در حالی که می‌داند مورد توجه نگاه‌های متعجب رهگذران است. در این زمان، مکان او، کارکرد مسجدی با همه‌ی تزیینات را دارد، اما آن معماری و تزیینات در این شیوه از اجرا، اهمیتی ندارند. تنها چیزی که در این اجرا اهمیت دارد، وجود کنشگر و تماشاگر است و تمام لوازم و تزیینات دیگر حذف شده است. ایده‌ای که ممکن است ما را به یاد تئاتر بی‌چیز گروتوفسکی بیندازد. بنا به آرای گروتوفسکی، تئاتر می‌تواند صرفاً با حضور اجراگر و تماشاگر و رابطه‌ی بین آن دو وجود داشته باشد و به هیچ متعلقات دیگری نیاز ندارد؛ همان خصیصه‌ای که کارشناسان اجرا مانند یوجین باربا را تحت تاثیر قرار داد (Slowiak and Cuesta, 2007: 10). این خصیصه، تئاتر را در هر مکانی قابل اجرا می‌کند. به همین نحو، نمایشگری رفتارهای دینی، تنها به حضور عبادتگر و مشاهده‌گر بستگی دارد و لزومی به اجرا در مسجد یا مکان‌های خاص وجود ندارد. اجراهای بی‌چیز و همه‌جایی در رفتارهای دین‌داران، نوعی تلاش برای تغییر است. در سخن دینی، دین‌داران، صرفاً دریافت‌کننده‌ی تعالیم دینی نیستند، بلکه خود در این سخن عمومی، نقش ایفا می‌کنند (Thurfjell, 2006: 54). این مفاهیم را می‌توان با مفهوم نهاد (سازمان) نهفته در رفتار روزمره در اتنومتدولوژی و تحلیل گفتگو متناظر دانست. به عبارت بهتر، دین‌داران در بازسازی دنیای آرمانی خود در دنیای واقعی، دست به نمایشگری می‌زنند. به این ترتیب، مکان به ابزاری برای استفاده از اجرا به مثابه تغییر، کارکرد می‌یابد.

۴. زمان اجرا

برخی آیین‌ها زمان‌های خاصی دارند. اما نکته‌ی مشترک آیین‌ها، قرارگیری در یک زمان دایره‌وار است. مراسم محرم، هر سال تکرار می‌شود، به نحوی که گویا شرکت‌کننده‌گان باور دارند این واقعه هر بار در همان زمان در حال وقوع است. زیارت کعبه هر سال برگزار می‌شود.

روزه در ماه رمضان، هر سال تکرار می‌شود. نماز به صورت روزانه تکرار می‌شود. نقاط مختلفی از زمان، علامت‌گذاری شده است که مدام (یا به شکل روزانه یا به شکل سالانه) تکرار می‌شود. باور به زمان دایره‌وار، باور به نوعی بازگشت ابدی نیست، بلکه نوعی بازگشت به منشا ابدی است (Corbin, 1983: 4). رویکرد کنشگران، تقسیم کنش در زمان، به شکلی است که بتواند با امر قدسی غایب، و در عین حال با تصویر کیهان‌شناختی از مکان هماهنگ باشد (تصویر ۵). ده روز ابتدای محرم، به تدریج، کنش‌های جمعی با شدت بیشتری برگزار می‌شود، به نحوی که در روز دهم، شدت کنش‌ها به اوج می‌رسد و ناگهان در روز یازدهم، از تمام کنش‌ها به صورت محسوسی کاسته می‌شود. هرروز از این دهر روز به یکی از قدیسان مربوط به واقعه‌ی محرم نسبت داده می‌شود و در یک نظام سلسله‌مراتبی، هرچه پیش می‌رود، روز به قدیس بزرگ‌تری نسبت داده می‌شود و برای همین، بر شدت کنش‌ها افزوده می‌شود. در این مدل، ارتباط مشخصی میان قدیسان به مثابه امر قدسی غایب و زمان که بر واقعیت بیرونی می‌گذرد، برقرار شده است و در عین حال، چرخه‌ای است که با حرکت ماه (در تقویم قمری) هماهنگ شده است.

در عبادت‌های شخصی، نماز در سه زمان پیش از طلوع آفتاب، ظهر و پس از غروب انجام می‌شود. این چرخه‌ی زمانی، با حرکت طبیعی خورشید هماهنگ شده است و از ساعت‌های رسمی (مانند نیم‌روز رسمی یا نیمه‌شب رسمی) تبعیت نمی‌کند. روزه گرفتن، هم‌زمان با حرکت ماه (برای تشخیص آغاز ماه روزه و پایانش) و حرکت خورشید (برای تشخیص آغاز و پایان روزه در هر روز) هماهنگ می‌شود. در ماه روزه، سه شب وجود دارد که به عنوان شب‌های بسیار باارزش برای دین‌داران شناخته شده و آیین‌های جمعی متنوعی در آن برگزار می‌شود.

با این توصیفات، حرکت زمان هرچند حرکتی دایره‌وار باشد، اما هموار و هم‌سطح نیست، بلکه از پستی و بلندی برخوردار است. در برخی از زمان‌ها، که بستگی به چرخش ماه و خورشید دارد، کنشگری به اوج می‌رسد. اما در حوضیض‌های زمانی نیز کنشگری به صورت زندگی روزمره ادامه می‌یابد. این پایین‌ترین حد کنشگری است که شامل رفتارهای دینی در زندگی روزمره می‌شود. بخش اصلی این رفتارها، شمایل‌سازی است که پیش‌تر درباره‌ی حجاب و آرایش‌های مردان به آن اشاره شد و مهم‌ترین کارکرد مناسک در ارتباط با زمان،

بازتولید آن در حافظه‌ی جمعی از طریق تکرار هر ساله است (فکوهی، ۱۳۹۰) که بعدها به اهمیت اجرای جمعی اشاره خواهد شد.

۵. ارزش‌های آیینی اشیا

در سراسر زندگی دین‌داران، اشیا به تناسب نقشی که به خود می‌گیرند، ارزش‌های متفاوتی می‌یابند. اشیائی که با مکان‌های مقدس در ارتباط بوده‌اند، بسیار ارزش‌مند تلقی می‌شوند. یک شیء که قرار است به مکان مقدسی منتقل شود، در شهرهای مختلف و به صورت علنی مورد مشایعت انبوه مردم قرار می‌گیرد. برخی سنگ‌ها که در انگشترها استفاده می‌شود، بنا به باورها، ارزش‌های کاربردی مانند محافظت از بلاها را دارند. این سنگ‌ها برای آراستن افراد نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد (تصویر ۳). حتی حیواناتی که در شبیه‌سازی تاریخ قدیسان به کار می‌روند، مورد احترام قرار می‌گیرند. نمونه‌های انبوهی از ارزش‌های گوناگون اشیاء را می‌توان در زندگی دین‌داران مشاهده کرد. روند معکوس هم دیده می‌شود. کاغذی که به عنوان وسیله‌ی عبادت استفاده می‌شود، پس از پایان نماز، دوباره به شکل یک وسیله‌ی نامقدس و معمولی تغییر ارزش می‌دهد. نکته‌ی مشترک رفتار با اشیا، ارتباط آنان با امر غایب است. این اشیا، به انضمام بدن کنشگر، قادر به بازسازی امر مقدس هستند و از این حیث، در ادامه‌ی بدن کنشگر قرار می‌گیرند. طبیعتاً بدون حضور کنشگران و درک کنشگران از اشیاء، ارزش این اشیا نیز به حالت تعلیق در می‌آید.

بدن همچون رسانه

در پیرامون آرای ترنر و گافمن، با دو رویکرد ظاهراً متفاوت روبرو هستیم: گافمن اثرگذاری خاص اجرا در زندگی روزمره را بر مخاطبان مطالعه کرده است و ترنر به گذار کنشگر در میان دو وضعیت ثابت پرداخته است. به این ترتیب، در مورد گافمن، کارکرد اجتماعی و در مورد ترنر، کارکرد فردی اجرا مورد تاکید قرار گرفته است. اما در حیطه‌ی اجرا، هر دو رویکرد در قالب واحدی جمع می‌شوند: «بدن» کنشگر که با استقرار در مکان اجرا و طی زمان اجرا، نمایشگری می‌کند (تصویر ۶). اگر از دوگانه‌ی بدن و روح، صرف‌نظر کنیم، بخشی از این بدن، اندیشه است که آگاهی و ناآگاهی دین‌داران نسبت به امر مقدس را شکل می‌دهد. بنا به متون دینی، آیین‌ها برای ایجاد آگاهی به وجود آمده‌اند. از این حیث، آگاهی و ناآگاهی و در مرحله‌ی دیگر، کیفیت آگاهی نیز بخشی از «بدن» به شمار می‌رود که قرار است در حین اجرا،

شکل خاصی به خود بگیرد و به رسانه‌ی امر غایب (امر مقدس) بدل شود. این اندیشه را به عبارت دیگر، خاصیت رسانه‌ای به بدن (توأم با مغز) نسبت داده می‌شود (Belting, 2005: 306).

کنشگران دین‌دار در زندگی روزمره‌ی خود، از طریق بدن (و اشیاء که دنباله‌ی بدن هستند) مکان و زمان را بازتعریف می‌کنند. در این‌جا، مجدداً اهمیت ریشه‌های بازنمایی آشکار می‌شود. امر مقدس، امری غایب و در عین حال نیازمند بازنمایی است. در حالی که آن چه رسانه‌ی این بازنمایی قرار می‌گیرد، امتداد بدن کنشگر حاضر در طول زمان و مکان است. ناآگاهی نسبت به امر قدسی در زندگی روزمره، مدام توسط بدن کنشگر مورد تهدید قرار می‌گیرد. برای همین است که قالب (و ظواهر) در میان دین‌داران، اهمیت بالایی دارد. قالب، محتوای خود را بازآفرینی می‌کند. امر قدسی، تا در «بدن» تجسم نیابد، نمی‌تواند «حاضر» تلقی شود. از این دیدگاه، تطبیق دیدگاه‌های گافمن و ترنر بر زندگی دین‌داران، اهمیت دیگری می‌یابد. آیین‌های گذار، توأم با آگاهی از امر غایب است. به محض این آگاهی، تلاش برای احضار امر غایب، راهی جز بهره‌گیری از «بدن» ندارد. بدن در آیین‌های گذار، تنها ابزاری است که گذار را نشان می‌دهد. برای همین، زائران کعبه، سوگواران محرم، زنان پس از سن بلوغ، رهبران دینی و حتی مرده‌گان، لباس‌ها و ظواهر خاص خود را دارند. این ظواهر، نشان از وضعیت آستانه‌ای این کنشگران دارند. به عبارت دیگر، می‌توان از زاویه‌ی واژگونه‌ای به آیین‌های گذار نگریست و این آیین‌ها را مربوط به ارتباط بدن به امر غایب دانست و نه بدن برای این آیین‌ها.

زندگی روزمره، از حضور بدن در فضای جامعه شکل می‌گیرد. بی‌جهت نیست که گافمن، «اجرا» را برای تحلیل جامعه‌شناختی خود مناسب دیده است. زیرا «اجرا» (که رقص و تئاتر نیز می‌توانند ذیل آن قرار بگیرند) تنها رفتار هنری است که مستقیماً با بدن معنا می‌یابد. اثرگذاری مورد نظر گافمن، در زندگی اجتماعی دین‌داران، اساساً فراتر از زندگی روزمره است و به سمت تبدیل سراسر جامعه به تصویر آرمانی یا همان بازنمایی امر غایب در مقیاس یک جامعه میل می‌کند. در واقع، دیدگاه کل‌گرا و آرمان‌خواه، سراسر بدن‌های جامعه را به عنوان رسانه‌ی امر مقدس طلب می‌کند. اما در چنین مقیاس بزرگی، دو عنصر مکان و زمان که بدن از آن دو مستقل نیست، موجب می‌شوند تا یک تصویر واحد از امر غایب به دست نیاید. بدن تنها در امتداد مکان و زمان تعریف می‌شود. همین مختصات، مفهوم فردیت را می‌سازد و فردیت‌ها، اجراهای مختلفی از امر غایب دارند. برای همین است که نمایشگری‌های مورد نظر گافمن، در

مورد همه به یک شکل اجرا نمی‌شود. اجراهای دین‌داران، متکی بر فهم‌های متفاوت از امر غایب است. از همین رو، در آیین‌ها، تصویرهای یکسانی از قدیسان یا امور مقدس ارایه نمی‌شود. در واقع، این بدن نیست که تابعی از مفهوم غایب است، بلکه مفهوم غایب هر بار با نمایشگری بدن، بازتعریف می‌شود. همین تفاوت‌های جزئی در شیوه‌ی آگاهی (به مثابه هدف از نمایشگری در دین‌داران) تبعات عمومی اجرا را غیرقابل پیش‌بینی می‌کند یا چنان که با تعبیر اتنومتدولوژیک می‌توان گفت، نظام معنایی ایجاد شده در طی کنش روزمره در سطح یک جامعه، متفاوت از معانی مد نظر یک فرد است. اگر فرد می‌تواند در زندگی روزمره به تعبیر گافمن، رفتار خود را برای اثرگذاری مشخصی بر مخاطب کنترل کند، اما «افراد» با بدن‌های مختلف در امتدادهای گوناگون از زمان و مکان، چندان قابل پیش‌بینی نیستند.

وضعیت آستانه‌ای ۱ و زندگی روزمره

بنا به آموزه‌های گافمن، می‌دانیم اجراهای دین‌داران، منحصر به آیین‌های خاصی چون محرم نمی‌شود، بلکه از طریق نحوه‌ی پوشش، رفتار و گفتار، به سراسر زندگی تعمیم می‌یابد. این آیین‌ها، می‌توانند وضعیتی بینابینی را به نمایش بگذارند. از یک نگاه طولی، این وضعیت بینابینی، حرکت از وضعیت پایدار عدم به سمت وضعیت پایدار جاودانگی را لحاظ کرده است. اجراها برای رسیدن به وضعیت پایدار بعدی است. اما این صرفاً مساله‌ای عقیدتی است. فراتر از آن، وضعیت آستانه‌ای در زندگی روزمره، با کارکرد بدن تعریف می‌شود. پیش‌تر اشاره شد که بدن، به مثابه رسانه‌ی امر غایب در نظر گرفته شده است. دین‌داران از طریق کنش‌های اجرایی، بیش از بازنمایی سعی در بازسازی امر مقدس (امر غایب) دارند. مدیوم بدن، برای احضار امر غایب است و این احضار، از طریق بدن رخ می‌دهد. اما این احضار، هرگز به سرانجام نمی‌رسد. انطباق بدن با امر غایب، از دیدگاه یک دین‌دار، هرگز کامل نمی‌شود. دین‌دار، در مرحله‌ای نیست که هنوز وارد بازسازی امر غایب نشده باشد. او به این بازسازی ورود کرده و اجراهای روزمره را (به تعبیر گافمن) به نمایش می‌گذارد. اما از سویی، هنوز به

۱. ویکتور ترنر مبدع این اصطلاح در مردم‌شناسی، با اشاره به آیین‌های گذار، به وضعیتی اشاره می‌کند که در آن، مشارکت‌کننده در آیین، در حال عبور از یک وضعیت ایستا به وضعیت ایستای دیگر است. این وضعیت، که در سراسر یک دوره‌ی زمانی از آیین ادامه دارد، حالتی دوگانه و انتقالی برای مشارکت‌کننده فراهم می‌سازد و نقش مهمی در تحول ساختارهای اجتماعی دارد.

سرانجام دیگر این حرکت، یعنی به سر بردن اجرا نرسیده است. یعنی او هنوز موفق به بازسازی امر غایب در خود (در بدن) نشده است. از این جهت، تلاش دین‌دار برای بازسازی کماکان ادامه دارد. این تلاش، یک وضعیت آستانه‌ای بسیار طولانی از زمان بلوغ (و البته پس از آگاهی، که لزوماً آگاهی «بدن» است) تا زمان مرگ را که پایان آگاهی «بدن» است، شکل می‌دهد. بنابراین، بیش از حرکت میان عدم و جاودانگی، حرکت میان بازسازی نکردن، تا تکمیل بازسازی است که وضعیت بینابینی دین‌داران را شرح می‌دهد. این وضعیت، با تغییر در درون، از طریق آیین‌های گذار، و اثرگذاری بیرونی در طول زندگی روزمره توأم است. در این‌جا نمی‌توان میان تغییر درونی و اثرگذاری بیرونی، یا اجرای روزمره گافمن و آیین‌های خاص گذار ترنر، تفاوتی قائل شد. زیرا اثرگذاری بیرونی و تغییر درونی، اساساً از یک ماهیت مشترک، یعنی بازسازی (فراتر از بازنمایی) امر غایب برخوردار است. ابزار اساسی، همانطور که اشاره شد، «بدن» است (تصویر ۷). بدن، در وضعیت آستانه‌ای دین‌داران، تمایزی میان اندیشه و جسم نمی‌نهد. هر دو به شکل بدن، در قالب‌های رفتاری، ظاهری و حتی طرز فکر، شکل می‌گیرند. از این جهت، شکل، برای دین‌داران، تجسم محتوا (امر غایب) به شمار می‌رود و ستیز با شکل‌های مخالف و حمایت از شکل‌های مطلوب مقوله‌ای جدی به شمار می‌رود. به تعبیر دیگر، بدن، رسانه‌ای زنده است که نه تنها تصاویر را دریافت می‌کند، بلکه همچنین تصاویر را بازتاب می‌دهد (Wegenstein, 2006: 119).

با این تعریف، در آیین‌های بینابینی و تبدیل زندگی روزمره به آیین از طریق نمایشگری، با سه مفهوم پیام، فرستنده پیام و گیرنده پیام روبرو هستیم. در زندگی دین‌داران ایرانی، این پیام، نوعی احساس یا عقیده مذهبی است. فرستنده پیام، در تلقی دین‌داران ایرانی، امر غایب، یا نوعی تاریخ قدسی به شمار می‌رود و بینندگان آیین و مشاهده‌گران نمایشگری، به عنوان دریافت‌کننده پیام تلقی می‌شوند. این پیام، قصد ایجاد تغییر در جامعه را دارد. به عبارت دیگر، قصد دارد رسانه‌ی خود را گسترش دهد. میل پیام به تکثیر رسانه، واجد نوعی جنبه‌ی سیاسی و اجتماعی نیز هست. آیین‌های جمعی، مجموعه‌ای از «بدن‌ها» را به مثابه یک بدن کلی و یک رسانه‌ی واحد در نظر می‌گیرد. به تعبیر دیگر، جامعه‌ی دینی، یک بدن سراسری است که در حال یک نمایش سراسری است. این نمایش، مدام قصد گسترش به حیطه‌های عمومی را دارد. نمایشگری در این‌جا برای تغییر است و قبلاً نیز در شرح نظرات

ترنر اشاره شد که آیین‌های گذار و وضعیت آستانه‌ای باید در اجراکننده‌ی آیین (در این مورد به خصوص، جامعه به مثابه یک بدن کلی) تغییر ایجاد کند.

نتیجه‌گیری

بنا به یافته‌های این پژوهش، اجراگری در زندگی روزمره‌ی دینی، تغییر و تحول را در دو سطح فردی و اجتماعی مورد نظر قرار می‌دهد. اجراگری در سبک زندگی دینی، با هدف اثرگذاری بر مشاهده‌گران، قصد در تغییر در خود و جامعه‌ی اطراف دارد و به این ترتیب، می‌تواند از حیث تحولات سیاسی به خصوص در دوران معاصر ایران مورد توجه و مطالعه قرار گیرد. دایره‌ی وسیعی از زندگی روزمره‌ی دین‌داران از آیین‌های فردی و جمعی تا طرز پوشش و آرایش و رفتار، همگی به عنوان ابزارهای چنین اجرایی مورد استفاده قرار می‌گیرند. به این ترتیب، اثرگذاری اجرا در تحولات اجتماعی ایران مساله‌ای بسیار جدی است که جنبه‌های گوناگون آن تاکنون چندان مورد توجه قرار نگرفته است. در بستر اجراگری زندگی دینی، جغرافیاهای گوناگون، همچون صحنه‌های اجرا بوده و زمان نیز با فراز و فرود خود در بستر دینی، کارکرد آیینی می‌یابد. اشیا نیز در این بستر، از ارزش‌های گوناگون برخوردار می‌شوند. به عبارت دیگر، در زندگی دین‌داران، جهان و همه‌ی مختصات آن، بستری برای نمایش‌گری و بازسازی تاریخ قدسی است.

همچنین تحلیل انسان‌شناختی - نمایشی آیین‌های دینی، نیازمند توجه به بدن، به مثابه یگانه ابزار اجرا و رسانه‌ی امر غایب است. طبیعتاً، وجود و ماهیت امر غایب، در حیطه‌ی تحلیل انسان‌شناختی-نمایشی قرار نمی‌گیرد. آن چه در این تحلیل‌ها بسیار ضروری به نظر می‌رسد، در نظر گرفتن بدن، به مثابه ابزار انتقال پیام است. چنان‌که در جمله‌ی معروف «رسانه همان پیام است» مستتر است، در مورد نمایشگران دین‌دار، در زندگی روزمره (که از آن به عنوان وضعیتی بینابینی برای تغییر و رسیدن به وضعیت پایدار بعدی تعبیر می‌شود) تلاش بر آن است که بدن اجراگر، خود به شکل پیام دینی به نمایش درآید. تاکیدهای گوناگون بر پوشش، رفتارهای عبادی که مستقیماً در ارتباط با بدن هستند و اهمیت بدن در آیین‌های جمعی دین‌داران، همگی جلوه‌هایی گسترده از نقش محوری بدن در آیین‌های دینی هستند.

منابع

- ابن جزى الكلبي الغرناطى، محمد (۱۹۶۸). *قوانين الاحكام الشرعيه و مسائل الفروع الفقهيه*. بيروت: عبدالعزيز سيد الاهل.
- اكبرلو، منوچهر (۱۳۸۹). *تئاتر خيابانى در ايران و جهان*. تهران: نشر افراز.
- باقرى خليلى، على‌اكبر (۱۳۸۳). باورهاي عاميانه‌ي طبي در پاره‌اي از متون ادبي در *پژوهش‌نامه‌ي علوم انساني و اجتماعي*، سال ۱۰، شماره ۱۴، صص ۱۳-۴۰.
- پاينده، محمود (۱۳۵۵). *آيين‌ها و باورداشته‌هاي مردم گيل و ديلم*. تهران: بنياد فرهنگ ايران.
- رحمانى، جبار و فياض، ابراهيم (۱۳۸۶). «مناسك عزادارى و وجدان جمعي در تشيع ايراني» در *نامه‌ي صادق*، سال چهاردهم، شماره‌ي دوم (پاينز و زمستان)، صص ۱۰۱-۱۱۹.
- رسولى، هاشم (بى‌تا). *حواشى بر اصول كافى كلينى*، ج ۴. تهران: انتشارات علميه اسلاميه.
- ساعدى، غلامحسين (۱۳۵۵). *اهل هوا*. تهران: انتشارات اميركبير.
- شكنر، ريچارد (۱۳۸۶). *نظريه‌ي اجرا*، مهدى نصراله‌زاده. تهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني دانشگاهها (سمت).
- شكورزده، ابراهيم (۱۳۶۳). *عقايد و رسوم مردم خراسان*. تهران: انتشارات سروش.
- عاملى، حر (۱۳۷۲). *وسايل الشيعه*، ج ۲۱. قم: موسسه آل البيت لاحياء التراث.
- علم الهدى، على‌بن حسين (۱۳۶۴). *رسائل الشريف المرتضى*، ج ۳. تحقيق سيد مهدى رجائى. قم: دارالقرآن الكريم.
- غروى تبريزى، على (۱۳۶۹). *التنقيح فى شرح العروه الوثقى تقريرات درس آيت‌الله خويى: كتاب الصلاه*، ج ۹. قم: انتشارات لطفى.
- فكهوى، ناصر (۱۳۹۰). *هم‌سازى و تعارض در هويت و قوميت*. تهران: نشر گل آذين.
- گافمن، اروينگ (۱۳۹۱). *نمود خود در زندگى روزمره*. ترجمه مسعود كيان‌پور. تهران: نشر مركز.
- مفيد، شيخ محمد بن نعمان (۱۳۶۸). *المقنعه*. قم: موسسه النشر الاسلامى.
- همايونى، صادق (۱۳۴۸). *فرهنگ مردم سروسنان*، ج ۱. تهران: نشر دفتر مركزى فرهنگ مردم.
- _____ (۱۳۸۶). «نماده‌ي اسطوره‌اي در عزا، عروسي، تعزیه و سوگواري‌هاي مذهبي در فارس»، در *كتاب ماه هنر*، سال ۱۰، شماره ۱۰۵-۱۰۶ (خرداد و تير)، صص ۵۰-۶۱.

- Aghaie, Kamran Scot (2005). *The Women of Karbala Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shii Islam*, Austin: University of Texas Press.
- Barba, Eugenio (1995). *The Paper Canoe A Guide to Theatre Anthropology*, Translated by: Richard Fowler, London and New York: Routledge.
- Belting, Hans (2005). *Image Medium Body: A New Approach to Iconology*, in: *Critical Inquiry*, Winter 2005; vol.31, no. 2, pp302-319, Chicago: University of Chicago Press.
- Corbin, Henry (1983). *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Edited by: Herman Landolt, London: Kegan Paul International.
- Corbin, Henry (1998). *Alone with the Alone Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Translated by: Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press.
- Fischer-Lichte, Erika (2005). *Theatre Sacrifice Ritual Exploring forms of political theatre*, London and New York: Routledge.
- Garfinkel, Harold (1991). *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Glick, Leonard B. (2006). *Marked in Your Flesh Circumcision from Ancient Judea to Modern America*, Oxford: Oxford University Press.
- Hutchby, Ian, Wooffitt, Robin (1998). *Conversation Analysis: Principles, Practices and Applications*, Polity Press.
- Lehmann, Hans-Thies (2006). *Postdramatic Theatre*, Translated by: Karen Jurs-Munby, London and New York: Routledge.
- Liddicoat, Anthony J. (2007). *Introduction to Conversation Analysis*, London: Continuum.
- Lifton, Robert Jay and Olson, Eric (2004). *Symbolic Immortality*, in: *Death, Mourning and Burial a Cross-Cultural Reader*, Edited by: Antonius C. G. Robben, pp32-39, New Jersey: Blackwell.
- Maynard, Douglas W. Weathersbee, Teddy E. (2007). *Ethnomethodology*, in: *Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, Blackwell Publishing.
- Perakyla, Anssi (2007). *Conversation Analysis*, in: *Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, Blackwell Publishing.
- Ritzer, George. (2003). *Companion to Major Contemporary Social Theorists*, Wiley-Blackwell.
- Sacks, Harvey (1992). *Lectures on Conversation, Vol.1 (1964-1968)*, ed. Gail Jefferson, Blackwell Publishing.

- Slowiak, James and Cuesta, Jairo (2007). *Jerzy Grotowsky*, London and New York: Routledge.
- Smith, Greg (2006). *Erving Goffman*, London and New York: Routledge.
- Thurfjell, David (2006). *Living Shi'ism: Instances of Ritualisation among Islamist Men in Contemporary Iran*, Leiden: Brill.
- Torab, Azam (2007). *Performing Islam Gender and Ritual in Iran*, Leiden: Brill.
- Turner, Victor W. (1967). *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, in: Victor W. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. (1967). *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, London and New York: Cornell University Press.
- Watson, Rod (2009). *Analysing Practical and Professional Texts: A Naturalistic Approach*, Ashgate Publishing.
- Wegenstein, Bernadette (2006). *Getting under Skin Body and Media Theory*, Massachusetts: the MIT Press.
- Wooffitt, Robin (2005). *Conversation Analysis and Discourse Analysis: A Comparative and Critical Introduction*, London: Sage Publications.