



## تصویر واقعه عاشورا به مثابه یک سوگ یا پدیده‌ای تراژیک<sup>۱</sup>

مهدی داودآبادی فراهانی

### چکیده

این پژوهش از روش پدیدارشناسی استفاده نموده و با تفاوت گذاشتن بین مفهوم تراژدی به عنوان گونه‌ی روایی در هنرهای نمایشی و امر تراژیک به عنوان پدیده‌ای راستین، بر آن است تا از فاجعه کربلا خوانشی تراژیک ارائه نماید. از این رو به هدف معنا بخشیدن به این حوزه خاص از تجربه اجتماعی با چشم‌اندازی تراژیک به واقعه عاشورا نگریسته و در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی برآمده است: تلقی ماجرای کربلا به مثابه امر تراژیک چه تفاوتی با سوگ‌انگاری در ژانر تراژدی دارد؟ بر اساس یافته‌های پژوهش، سوگ‌انگاری واقعه کربلا نمی‌تواند حقیقت راستین این رویداد عظیم را متجلی ساخته، آن را به عنوان فرهنگی پویا به جهان بشناساند. در حالیکه مولفه‌های «امر تراژیک»، چون آگاهی، ضرورت و حتمیت، رنج وجودی، ابتلا و مرگ والا به خوبی در واقعه عاشورا قابل تحلیل هستند. این مولفه‌ها باعث شده تا درک وجوه تراژیک این رخداد عظیم، از طریق مشارکت در آیین سوگواری، دارای تاثیر تراژیک بوده، به تحقق «امر والا» بینجامد. از این رو همواره رخداد عظیم کربلا دارای پویایی و شورآفرینی بوده، الهام بخش قیام و خیزش اجتماعی است و در دل آن سرزندگی و طراوت نفوس نهفته است. این وجوه با حالت منفعلانه سوگ ناسازگارند.

**واژگان کلیدی:** عاشورا، سوگ، امر تراژیک، تراژدی.

۱. این مقاله از پایان‌نامه دکتری نویسنده با عنوان: توسعه مفهوم امر تراژیک در نهج البلاغه، استخراج شده است.



## ۱. مقدمه

یکی از پدیده‌های مهم در تاریخ بشر، فاجعه عظیم کربلا است که به عنوان میراث دینی و تجربه تراژیک، نقش اساسی در پیدایش باورهای اعتقادی، شعائر اجتماعی و سیاسی داشته است. این رخداد تراژیک، هر چند مصیبتی جانکاه و حزنی عمیق بر جا گذاشت، اما منبعی موثق در جهت به تصویر کشیدن ارزش‌های انسانی، سنت‌ها و شعائر متعالی در طول تاریخ بوده و خواهد بود.

در جوامع انسانی میراث‌های فکری و سنت‌های فرهنگی جایگاه برجسته‌ای داشته و دارند. این سنت‌ها با ایجاد پیوند بین روابط اجتماعی با باورهای روانی، اعتقادی و فکری توانسته‌اند، روندی مستمر در حفظ و انتقال ارزش‌های تمدن انسانی برقرار سازند. در این میان اما واقعه تراژیک کربلا بیانگر نوعی اندیشه و رفتار منحصر به فرد در موقعیتی دهشتناک از سوی انسان کامل در پیشگاه خداوند است. این رویداد با برانگیختن شور و عاطفه، عرصه‌ای را گشوده است تا حقیقت راستین، عریان و نامستور تجلی یابد و شکوه انسان بودن را به رخ هستی بکشاند. این مقاله با این فرضیه که فاجعه ناگوار عاشورا دارای مولفه‌های تراژیک است، بر این نکته پافشاری دارد که در مواجهه با این واقعیت تاریخی نباید تنها به بعد عاطفی آن اکتفا کرد و در قالب آیین سوگ به تخلیه احساسی و روانی آن بسنده نمود. سوگ‌انگاری واقعه عاشورا، قاصر از آن است که بتواند وجوه پویای این تجربه تراژیک را متجلی سازد. شور نفسانی حاصل از این تجربه، به معنای غلیان عاطفی، هیجان و شیفتگی محض نیست. بلکه در اندیشه دینی/سیاسی، نوعی خیزش درونی و انسجام اجتماعی را در پی خواهد داشت. این تجربه هرچند غم‌انگیز و رنج‌آور است اما به همان میزان سازنده، ثمر بخش و حرکت آفرین است. تلقی «امر تراژیک» از رویداد عظیم کربلا، می‌تواند کارکرد هویت بخش آن را در بازسازی فرهنگی، هم‌زیستی اجتماعی و اصلاح درونی

آحاد جامعه برجسته نماید.

مبنای نظری اتخاذ شده در این جستار بر این پیش فرض استوار است که خوانش تراژیک کارزار کربلا، نه به عنوان یک خاطره دردانگیز، بلکه به مثابه «تجربه‌ای تراژیک» ممکن است. البته این تلاش علمی تنها از طریق تفکیک مفهوم «امرتراژیک» از ژانر «تراژدی» میسر خواهد بود. بنابراین یکی از مناقشه برانگیزترین مباحث این پژوهش تبیین این فرض است که میان تراژدی که یکی از گونه‌های هنری در تعریف سنتی است با مفهوم «امرتراژیک» تفاوت وجود دارد. بنابراین تمرکز اصلی در مبانی نظری بر ترجیح فلسفه «امرتراژیک» نسبت به بوطیقای تراژدی خواهد بود و این رویکرد کاملاً آگاهانه بوده و به مثابه تمهید و تدبیری علمی است که می‌توان از رهگذر آن مؤلفه‌ها، شاخصه‌ها و آثار «امرتراژیک» را در تجربه ناگوار عاشورا ابتدا از سوی امام حسین علیه السلام و سپس پیروان ایشان در برگزاری سوگواری، پیگیری و تحلیل نمود. سعی نگارنده بر آن است تا در صورت‌بندی مفهوم «امرتراژیک» مؤلفه‌های مفهومی آن را بر مصادیق عینی در واقعه حزن‌انگیز کربلا و نیز تجربه مشارکت در سوگواری عاشورا، تطبیق دهد و دلیل پویایی این تجربه تراژیک را در دوران‌های پس از آن تا به امروز تبیین نماید.

#### ۱-۱. پیشینه تحقیق

حنایی کاشانی (۱۳۷۸)، در مقاله «من فرد هستم: عاشورا و موقعیت تراژیک»، کوشیده است با رویکرد بوطیقایی ضمن تحلیل سه نمایشنامه معروف «آنتیگونه» سوفوکل، «مردی برای تمام فصول» بالت، و «جادوگر شهر سالم» میلر، مؤلفه‌های موقعیت تراژیک را تبیین نماید و از این رهگذر به تحلیل موقعیت فاجعه کربلا پردازد. نویسنده علی‌رغم تلاش علمی خود اما نتوانسته است از محدودیت‌های سنت بوطیقایی فراتر برود. کاوش علمی دیگری توسط حیدری (۱۳۸۰)، در کتاب «تراژدی کربلا مطالعه زیبایی‌شناختی گفتمان شیعه»، صورت گرفته است. نویسنده در این کتاب به مطالعه مراسم سوگواری حسینی در سطحی میدانی و از حیث بوم‌شناختی پرداخته و با ارائه تحلیلی جامعه‌شناختی، کارکرد فرهنگی سوگواری اندوه‌بار در رثای امام حسین را برجسته نموده است. توجه به میراث عاشورا و تاثیر آن در فرهنگ شیعی به ویژه مردم عراق، از ویژگی‌های این کتاب به شمار می‌آید. ارائه مفهومی اجتماعی از فرهنگ سوگواری آن را به عنوان یک سنت مذهبی اجتماعی معرفی نموده است. هرچند نویسنده از رویداد غمبار کربلا به عنوان یک تراژدی یاد می‌کند، اما تحلیل‌هایی که ارائه نموده، همه جنبه‌ای تاریخی با رویکرد فرهنگی دارد. از این رو هرگز متعرض وجوه تراژیک این رخداد عظیم نشده است.

## ۲-۱. روش تحقیق

در این تحقیق گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و اسنادی بوده، در تحلیل داده‌ها از روش پدیدارشناسی استفاده شده است. «پدیدارشناسی، برای استخراج عصاره و ذات تجربه انسانی، شیوه‌ای از تحقیق با مختصات توصیفی، انعکاسی و تفسیری را پیشنهاد می‌کند. در این توصیف، شیوه تجربه و آنچه افراد تجربه می‌کنند، ارائه می‌شود» (ایمان، ۱۳۹۴: ۵). بنابر این یکی از شیوه‌های کیفی کارآمد جهت تحلیل تجربه‌های مشترک انسانی، روش پدیدارشناسی است. چرا که «پدیدارشناسی همیشه یک پدیده را به عنوان یک تجربه انسانی ممکن، توصیف می‌کند. این بدان معنا است که توصیف پدیدارشناختی دارای خصوصیتی جهانی است» (manen, 1990: 58). این جستار با استفاده از این روش، در پی معنا بخشیدن به حوزه خاصی از تجربه اجتماعی با چشم‌اندازی تراژیک به واقعه عاشورا است. بنابر این پس از توصیف واقعیت رخداد عاشورا به مثابه «امرتراژیک»، به تحلیل ماهیت اجتماعی سوگ از رثای امام حسین علیه السلام و تاثیر تراژیک آن بر هویت اجتماعی شیعه، پرداخته خواهد شد.

## ۲. مبانی نظری

یکی از تجربه‌های عمومی و اجتماعی بشر، تجربه تراژیک است. تجربه تراژیک سبب می‌شود تا انسان در مواجهه با درد، رنج و سلطه هستی، پاسخی درخور برای معمای زندگی دست و پا کند. این تجربه هر چند مهلک و محنت‌زا است؛ اما قادر خواهد بود عظمت انسان را در قلب موقعیت تراژیک، هنگام رویارویی با حقیقت راستین به تصویر بکشد. این تجربه در یونان باستان در ژانر تراژدی تکامل یافته است. تراژدی ترسیم‌گر رویدادهای اندوهناک و تباهی انسان است. «تراژدی نوعی از ادبیات است که نشان دهنده سقوط زندگی قهرمان برجسته‌ای می‌باشد. این فرجام هولناک و ناخواسته، چیز با عظمتی را بازنمایی می‌کند». (Quinn, 2006: 423). این امر با عظمت موجب برانگیخته شدن ترس و شفقت در مخاطب می‌شود و از این رهگذر، نفس او تصفیه و پالایش می‌گردد. ارسطو در تعریف خود از تراژدی، غایت آن را «کاتارسیس» می‌داند؛ که همان تزکیه عواطف است. برخی از مفسرین ارسطو، واژه یونانی «*pathemata*» را نه به معنای «عاطفه» بلکه به معنای «رویداد» و «واقعه» می‌گیرند. (یانگ، ۱۳۹۳: ۶۳). از کلام مفسرین چنین استفاده می‌شود که رویکردشان در توضیح کلام ارسطو منحصرًا بوطیقای است و از منظری شعری و روایت‌شناختی به تراژدی توجه نموده‌اند. از این رو پالایش عواطف را فرایندی روان‌شناختی نمی‌دانند و یا عامدانه از آن عبور می‌کنند. «این مفسران می‌گویند این واژه یونانی دال بر انفعالات نیست؛ بلکه بر حوادث نمایش دلالت می‌کند. در اینجا هنوز هم تزکیه به معنای پالودن عواطف است؛ فقط مساله این است که این جریان روان‌شناختی نیست؛ بلکه روایت‌شناختی است. گره‌گشایی

معقولانه نمایش به حوادث نظم منطقی می‌بخشد.» (گات، ۱۳۸۵: ۱۶).

این نوع ادبی/هنری، در طول تاریخ اندیشه فیلسوفان را به خود معطوف ساخته است. این توجه فلاسفه نشان دهنده آن است که دغدغه کانونی آنان تنها «علت صوری» تراژدی نبوده است. بلکه به دنبال تبیین «علت غایی» آن بوده‌اند. در نگرش فلسفی به تراژدی با نگاه سنتی، این ایده مطرح است که در تراژدی چیز سودمندی وجود دارد و این سودمندی است که ارزش واقعی تراژدی را تعیین می‌کند. برخی این سودمندی را در «سطح حس و عاطفه»، متوقف نموده، قائل به «تاثیرتراژیک» شده‌اند که ریشه در نظریه کاتارسیس ارسطو دارد. این تفسیر از تراژدی کاملاً با سنت بوپتیقای هم‌دل است. در مقابل اما عده‌ای نیز تراژدی را در سطح عقل، «شناخت و آگاهی» تاثیرگذار می‌دانند. در واقع تراژدی در این نگرش به حصول معرفت می‌انجامد. به هر حال پرسش از ارزش تراژدی به معنای تحقیق در تاثیر آن و نیز مقصود تراژدی است. همان چیزی که در اندیشه ارسطو از آن به «علت غایی» یاد می‌شود. هرچند رویکرد فلسفی به تراژدی به دلیل علائق زیبایی‌شناختی گاه با رویکرد بوپتیقای هم‌پوشانی داشته است، اما هرگز نباید این دو نظام فکری را با هم خلط نمود. هر چند قریحه بوپتیقای می‌تواند در فرم‌های گوناگون بدون آنکه تضادی با مفهوم والای «امرتراژیک» داشته باشد، آن را به ظهور برساند؛ اما در رویکرد فلسفی، هنر باید ساحتی مهیا سازد تا حقیقت در آن آشکار گردد، به نامستوری و ظهور برسد و این امکان را بیابد تا در عالی‌ترین شکل خود، حقیقت «امرتراژیک» را باز حاضر سازی نماید. این درست بر خلاف رویکرد بوپتیقای است که توجه جدی به عینی سازی مفاهیم، عمل‌گرایی و توصیف واقعیت دارد. بوپتیقا باید بتواند ساحتی را فراهم آورد تا ایده‌ای را که رویکرد فلسفی از «امرتراژیک» ارائه می‌کند، به منصفه ظهور برساند. این در حالی است که بوپتیقا نهایت چیزی که می‌تواند ارائه نماید، مفهومی عرفی شده از «امرتراژیک» است و البته این نه یک نقص و کاستی که یک امکان خواهد بود.

در رویکرد بوپتیقای، تراژدی در بردارنده یک داستان ناخوشایند و رنج‌آور است که باعث برانگیخته شدن احساس ترس و شفقت در مخاطب می‌شود. در مقابل سنت بوپتیقای، امروزه مفهوم «امرتراژیک» بسیار فراتر از آنچه که در تراژدی تنها بخشی از میتوس (۱) را تشکیل دهد، مورد توجه قرار گرفته است. چنانکه «هگل از کلمه تراژدی مفهومی گسترده‌تر و کهن‌تر را مد نظر دارد» (Bradley, 1961: 70). با توجه به این دیدگاه، به نظر می‌رسد از دو منظر می‌توان «امر تراژیک» را مورد بررسی قرار داد:

الف) با رویکردی بوپتیقای که ناظر به نوعی از انواع ادبی بوده، مفهومی است که از استقراء مصادیق هنری انتزاع می‌شود. در این رویکرد «امرتراژیک» خصوصیتی است که در فرم هنری صورت‌بندی می‌شود و دارای ارزش هنری است. بنابر این «امر تراژیک» نه مقوله‌ای

ذات‌گرایانه، که خصوصیتی است بوطیقایی و توصیف‌کننده وضعیت است گرفتار آمده در چنبره قواعد ژانر.

ب) رویکرد فلسفی که به چپستی «امر تراژیک» می‌پردازد. هر چند وصف «تراژیک» بر آمده از اسم «تراژدی» است. البته این رویکرد داعیه آن را ندارد که «امرتراژیک» باید از ساحت بوطیقایی خود منفک شود. بلکه برعکس بر این باور است که می‌توان ناظر بر سنت بوطیقایی، تحلیل فلسفی از «امر تراژیک» ارائه نمود و خصائص و مولفه‌های آن را برشمرد. در سنت بوطیقایی، تلقی رایج از «امر تراژیک» مفهومی برابر با «کاتاستروفی» "catastrophe" قلمداد شده است. در این پندار «اساساً تجربه تراژیک یعنی رخ دادن کاتاستروفی؛ این بدان معناست که وقوع موقعیت تراژیک بدون رخ دادن کاتاستروفی از بنیاد ناممکن است» (سلیمان نژاد، ۱۳۸۷: ۱۷۱). ارسطو کاتاستروفی را یکی از اجزاء کیفی میتوس معرفی نموده، تصریح می‌کند در کنار بازشناخت و دگرگونی، عنصر دیگری به نام کاتاستروفی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و مدعی می‌شود دلیل لذت بردن مخاطب از تراژدی منوط به وجود همین عنصر است. از نظر وی «کاتاستروفی، کنشی ویرانگر یا محنت‌زا است. مانند مرگ روی صحنه، شکنجه، زخم و مانند آن.» (Aristotle, 1898: 43). بنابر این در سنت بوطیقایی «امر تراژیک» جزء کیفی تراژدی محسوب می‌شود و فاجعه‌ای است که بنیاد تراژدی بر آن استوار است و از مولفه‌های اساسی این فرم هنری به حساب می‌آید. این فاجعه در تراژدی، تعیین‌کننده لحظه‌ای است که در آن کنش به سرانجام می‌رسد. زمانی که قهرمان فنا می‌شود و بهای نقص و خطای تراژیک را با قربانی کردن جان خود و پذیرش گناهش پرداخت می‌نماید. در این معنا «کاتاستروفی لزوماً به یک رویداد فاجعه آمیز مرتبط نمی‌شود. هر چند در بیشتر اوقات می‌تواند فرجام منطقی یک کنش باشد. فاجعه نتیجه خطای قهرمان در تشخیص و نقص اخلاقی اوست.» (pavis, 1998: 44).

در این نظام فکری عده‌ای سخت بر این نکته پافشاری دارند که مفهوم «امر تراژیک» را متمایز از خود تراژدی نمی‌توان ادراک کرد. از این عده می‌توان به جمر کلارک ماکسول (j.c.maxwell)، اشاره نمود. وی تصریح می‌کند: «اگر قرار باشد نسبت به همه پدیده‌ها نگاه تراژیک صادق باشد، لازمه‌اش این است که غیر از ژانر ادبی تراژدی، بنیادی دیگر وضع شود. یا حتی ممکن است نگاه تراژیک به پدیده‌ها، در سایر انواع مهم ادبی دیگر مثل حماسه و حتی ژانر کمدی نیز قابل مشاهده باشد» (Maxwell, 1955; 175). کلفورد لیچ با توجه به این دیدگاه، بر این باور است که باید تمام مصادیق تراژدی‌های موجود را با همه تمایزاتی که دارند با رویکردی انتقادی مورد توجه قرار داد و مفهوم «بینش تراژیک» را در ضمن آنها بررسی نمود؛ تا دچار محدودیت در مفهوم «امرتراژیک» نشد. او مدعی می‌شود: «مفهوم "امر تراژیک" را به مفهومی والا ارتقاء داده است تا شامل همه آثار با تمام تمایزاتشان بشود. چرا که آنچه

مهم است تجسد بخشیدن به مفهوم "بینش تراژیک" است» (leech, 1969,23). این مفهوم همواره مورد توجه نظریه پردازان علوم انسانی بوده و هست. چنانکه بزرگ‌ترین فلاسفه بعد از ارسطو را به تفکر «امرتراژیک» واداشته است. در مفهوم «امرتراژیک» اشارات مهمی به مسائل بنیادین چون تقدیر، آزادی، معنای زندگی، مرگ و نامیرایی انسان نهفته است. فلاسفه‌ای چون هیوم، شلینگ، هگل، شوپنهاور، نیچه، بنیامین، هایدگر و دیگران، دیدگاه‌های خاصی در مورد «امرتراژیک» ارائه نموده‌اند. از این رو می‌توان مدعی شد که در رویکرد غیر بوطیقایی «حوادث وحشتناک از قبیل جنگها، کشتارها، و مصیبت‌های طبیعی را "تراژیک" وصف می‌کنند.» (ویینی، ۱۳۷۷: ۸۴). همین رویکرد باعث شده تا برخی نیز مانند کلفورد لیچ، مفهوم "امر تراژیک" را در معنای "حس تراژیک زندگی" تبیین و تفسیر کنند و تصریح کنند که همه انسان‌ها در زندگی خود چنین حسی را تجربه می‌کنند. لیچ با صراحت در کتاب "تراژدی" خود که در سال ۱۹۶۹م منتشر کرده است مدعی می‌شود که "امر تراژیک" در زندگی آدمی امری غیر قابل انکار است و البته بستگی به آگاهی انسان‌ها دارد. (leech, 1969: 22). بنابر ابر این «واژه‌هایی مانند "تراژدی" و "تراژیک" نه به یک شکل ادبی، بلکه به یک مفهوم وسیع‌تر و جامع‌تر چون "بینش تراژیک" (tragic vision)، بازگشت می‌کند» (exum, 1992: 5).

در اینکه تراژدی به عنوان تنها فرم ادبی است که توانسته «امر تراژیک» را به فرم آورد و بدان صورتی زیبایی‌شناختی اعطا کند، شکی نیست. لکن اصرار بر اینکه فهم «امر تراژیک» تنها از رهگذر تراژدی ممکن خواهد بود، دیدگاهی تنگ‌نظرانه است. اشکال این تعبیر آن است که استعمال این اصطلاح برابر با مفهوم بوطیقایی آن موجد این پندار نادرست می‌شود که دامنه اموری که «امر تراژیک» شامل آنها می‌شود محدودتر از آن خواهد بود که در واقع بوده و هست. هر چند این نوشتار در صدد بیان ظرفیت بوطیقا در بهره‌مندی از «امرتراژیک» در پارادایم دینی نبوده، ولی این امکان را برای درام‌پردازان و تراژدی‌نویسان فراهم می‌بیند تا از این منظر نیز به مفهوم «امرتراژیک» توجه جدی نمایند.

پژوهش حاضر در مبنای نظری، رویکرد دوم را برگزیده و بر آن است تا با تعریف ماهیت "امر تراژیک" و شیوه مواجهه با آن از سوی امام حسین علیه السلام، به عنوان کسی که تجربه عمیق در باب رنج‌های موجود در عالم هستی دارد، به خوانشی جدید از رنج‌های فزاینده عالم آفرینش دست یابد و به این پرسش پاسخ دهد که چگونه این درد و رنج‌ها و تجربه تراژیک در پرتو حیات دینی از سوی امام حسین علیه السلام در قالب تصاویری معنادار، زیبا و حتی لذت بخش پذیرفته می‌شود؟ و این تجربه لذت بخش چگونه در برگزاری سوگ برای آن حضرت هر باره تکرار می‌شود؟ پاسخ به این سوالات تنها از رهگذر خوانش غیر بوطیقایی «امر تراژیک» ممکن خواهد بود.



نگارنده بر این باور است که ایده «امر تراژیک»، در قالب مفهومی برساخته عقل، از طریق تحلیل عناصر معنایی که در لسان آموزه‌های دینی یافت می‌شود، باید بتواند با دست شستن از ملاحظات تعلیمی، اقتضائات رویکرد فلسفی را فراهم آورد و ایده‌ای سازمان یافته را در اختیار بگذارد. چنین ایده‌ای می‌تواند عرصه‌ای را بگشاید تا ادراک «امرتراژیک» هر چه عمیق‌تر از تصویری مفهومی و سوبژکتیو به سمت امری تجربی و عینی در تحلیل رویداد تراژیک عاشورا و به تبع آن تجربه مشارکت در سوگواری امام حسین سوق دهد. این فرایند به تنزل مفهومی «امرتراژیک» نمی‌انجامد و شأنی فروکاسته بدان اعطا نمی‌کند. این نوع مواجهه با رنج تراژیک، در اندیشه دینی همان مقام «ابتلا» و پذیرش رنج وجودی هستی است که موجب تعالی روحی انسان شده، او را به مقام رضا و سپس به کمال می‌رساند.

### ۳. وجوه تراژیک کارزار کربلا

شواهدی در ماجرای عاشورا وجود دارد که دلالت می‌کند آن حضرت، رنج جان‌کاه زندگی را متحمل شده و «امر تراژیک» را به معنای فاجعه دردناک و واقعه ناگوار در اوج مفهومی آن، روز عاشورا تجربه کرده است. حضرت نه تنها «امرتراژیک» را تجربه نمود؛ که قهرمان تراژیک نیز هست. این تجربه تراژیک و نحوه مواجهه با رنج جان‌کاه هستی، واقعیتی است که هرکس بر اساس ظرفیت وجودی خود به آن نزدیک شود، به همان میزان متاثر خواهد گشت و زیبایی آن را بیشتر لمس خواهد نمود. این چنین است که آیین سوگواری امام حسین علیه السلام، مشارکت در امر تراژیک قلمداد می‌شود و این تجربه به بیداری نفوس می‌انجامد. در ادامه مولفه‌های تراژیک واقعه عاشورا تحلیل و ارزیابی می‌شود.

#### ۳-۱. آگاهی

«امر تراژیک» تنها به خاطر دهشناک بودنش نیست که مورد توجه است؛ بلکه فرصتی را فراهم می‌آورد تا انسان، فضیلت و شایستگی خویش را دریابد و انسانیت‌اش را به کمال برساند. این همان مسیری است که فطرت آدمی وی را به سوی آن پیش می‌راند. هر چند پی بردن به راز ناگشوده جهان، آمیخته با مشقت، رنج و تنهایی باشد، باز ارزش‌اش را دارد و انسان در راه این آگاهی، از قربانی نمودن جان خویش نیز دریغ نمی‌نماید. «آگاهی در واقع پاسخ به ضرورت است. ضرورتی که به سرنوشت انسان و شیوه رفتار او در برابر زندگی و هستی مرتبط است. بنابر این معضل تراژیک فلسفه این است که ضرورت عقلی را با ضرورت بر خواسته از میل و اراده سازگار نماید» (Unamuno, 1921: 15). در تراژدی یونان این آگاهی در قالب آناگنورسیس و بازشناخت رخ می‌دهد. این مرحله است که از لحاظ زیبایی شناختی در پایان تراژدی روی می‌دهد. قهرمان ابتدا از آگاهی کور برخوردار است و در پایان و در آخرین

لحظه به آگاهی می‌رسد. او هنگامی که به تجربیات رنج‌آور خود نگاه می‌کند، می‌فهمد اکنون در کجای هستی ایستاده است. درست در همین بازشناسی متعالی است که «تراژدی به بیداری نفس می‌انجامد؛ اما نفسی زبان بسته؛ نفس خاموش» (فرهادپور، ۱۳۸۵: ۲۴۳). «تمام نبرد تراژیک انسان برای رهایی خویش و اشتیاق برای جاودانگی است. این اراده فناپذیر، صرفاً مبارزه‌ای برای آگاهی است» (Unamuno, 1921: 13).

البته عنصر آگاهی در واقعه کربلا از جنس دیگری است. پذیرش اینکه قدرتی مافوق هستی همیشه تدبیر امور را برعهده دارد، حضور ذاتی را تصدیق می‌کند که انکار آن ناممکن است و البته این ذات نه تنها سرستیز با آدمی را ندارد؛ که از سر لطف خواستار رستگاری و جاودانگی بشر است. ایمان به چنین نیروی غیبی و پذیرش مقدرات جهان به عنوان مظاهر عدالت او، حضور در موقعیتی تراژیک و دست و پنجه نرم کردن با مصائب را لذت بخش می‌نماید و انسان با پذیرش آگاهانه رنج و درد هستی، سرنوشتی ناب را برای خویش رقم خواهد زد.

امام علیه‌السلام بارها سرنوشت خود را از بیان پیامبر ﷺ شنیده و از آن آگاه بوده است. ضمن آنکه هنگام عزیمت به سوی کربلا بارها بر این آگاهی تاکید نموده‌اند. چنانکه با فرشتگان الهی وعده می‌گذارد که در گودی کربلا، در محل شهادتش، با هم ملاقات خواهند نمود: «الْمُوْعِدُ حُفْرَتِي وَ بُقْعَتِي الَّتِي اُسْتَشْهَدُ فِيهَا وَ هِيَ كَرْبَلَاءُ فَاِذَا وَرَدْتَهَا فَاتُونِي؛ میعادگاه من گودی قتلگاه و بقعه‌ای است که در آن به شهادت می‌رسم و آن کربلا است» (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۶۶). در جایی دیگر نیز فرمود: «حُطِرَ لِي مَصْرَعٌ اَنَا لَا قِيَهَ؛ مرا کشتارگاه مقرر است که باید به آنجا برسم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۴، ۳۶۷). در این کلام، از قتلگاه خود خبر می‌دهد که از قبل برای ایشان تدارک دیده شده است. این آگاهی به معنای علم تفصیلی حضرت به سرنوشت خویش بوده است. البته این آگاهی با کنش ظاهری حضرت منافاتی ندارد. ایشان برای اتمام حجت بر امت پیامبر و نیز یزدیان، مشی طبیعی داشته‌اند. (مجلسی، ۱۳۶۸: ۲۰۰). از منظر کلامی حضرت علم واقعی به کنه امور دارد؛ ولی این علم مانع از آن نیست تا مانند سایر انسان‌ها به طریق عادی سیر نماید. ضمن آنکه منصب امامت و شأن عصمت را نیز نباید در فعل ایشان مورد غفلت قرار داد. کنش حضرت در این شرایط، عاقلانه بوده است. ضمن گردن نهادن به فرمان الهی و پذیرش رنج و مصیبت، بهترین راه را انتخاب نموده است. «امام چون خود را بین دوره‌ای ذلت همراه با مرگ نکبت‌بار و عزت همراه با شهادت و مرگ والا دید، تن به جنگ داد و با آگاهی از به اسارت رفتن خانواده و کشته شدن یاران و فرزندانش، وارد معرکه شد» (علم‌الهدی، ۱۳۷۷: ۱۷۸).

### ۳-۲. تقدیر و ضرورت

بیکار قهرمان با تقدیر، قلب تراژدی است. درد و رنج محتوم و به غایت دهشناک به شوریدگی انسان می‌انجامد. سختی و خشونت، طبیعتِ «امر تراژیک» است و انزوا و تنهایی قهرمان را در پی دارد. او در برابر اراده خدایان قرار دارد که مدعی‌اند بر حسب قوانین خویش حکم خواهند راند. بدین نحو بوده که تراژدی ساحتی کیهانی یافته داشته است. در زندگی واقعی نیز همواره امری غیر ممکن وجود دارد. «چیزی ناراحت کننده و اغواگر، خطرناک و شگفت انگیز، آن حادثه، آن لحظه بزرگ، آن معجزه، نوعی توانگر شدن، نوعی آشفتگی و گیجی؛ ادامه آن ناممکن است؛ هیچ کس نمی‌تواند آن را تاب بیاورد؛ هیچ کس نمی‌تواند در چنان اوجی زندگی کند» (لوکاچ، ۱۳۸۵: ۳۳). این همان تجربه تراژیک زندگی است. این تجربه گاه انسان را در تقابل با جهان قرار می‌دهد که اگر توان سازگاری با سرشت هستی را نداشته باشد این تعارض، رنج و نابودی را برایش به ارمغان می‌آورد و در نهایت نابودی او را رقم خواهد زد. چیرگی نیروی تقدیر، سرنوشتی از پیش تعیین شده‌ای برای قهرمان تراژیک رقم می‌زند. «حقیقت این است که تراژدی یونان همیشه در ورای انسان، نیروهای آسمانی یا انتزاعی که درباره سرنوشتش تصمیم می‌گیرند و تصمیمشان بدون استیناف است را نشان می‌دهد. این نیرو ممکن است زئوس فرمانروا باشد، یا خدایان یا دیمون (daimon) یا مواهب الهی» (درومی‌بی، ۱۳۸۵: ۱۹۹). «ضرورت تقدیر و اراده قهرمان در تبیین موقعیت تراژیک، موضوعی بنیادین در تاریخ فلسفه بوده است. آیا قهرمان تراژیک در فرجامی که به آن می‌رسد و سرنوشتی که به او حایل می‌شود، موجودی مختار و با اراده است؟» (سلیمان نژاد، ۱۳۸۷: ۱۷۲). جبر در تراژدی یونانی مسئولیت قهرمان را از بین نمی‌برد «بیشتر از کلمه جبر باید کلمه‌ای را که اخیراً فیلسوفی پیشنهاد کرده، یعنی سلطه (transcendence) را به کار برد، زیرا چیزی است که به مصیبت‌های تراژیک این بُعد خاص را می‌بخشد که بدون آن تراژدی وجود نخواهد داشت.» (درومی‌بی، ۱۳۸۵: ۱۹۹).

انسان از خواب و غفلتی کشنده بر می‌خیزد. این بصیرت و آگاهی استعدادی است که می‌تواند سرنوشت او را تغییر دهد. برخی هم بر این باورند: که نتیجه چنین آگاهی جبر تراژیک است. «جبر تراژیک نتیجه حضور شرایطی است که کنش‌گر را در یک دوراهی اخلاقی قرار می‌دهد و مانع اجرای وظیفه الزامی اخلاقی در هر دو ناحیه می‌شود» (Nussbaum, 1986: 25). در این وضعیت قهرمان واقعا مرتکب عمل ناشایستی نمی‌شود چرا که او در تحقق این بدی، خطا و گناه، اختیار کامل نداشته است؛ بلکه یا به دلیل عدم آگاهی بوده و سهمی در بوجود آوردن این تعارض نداشته است یا به دلیل تقدیر و ضرورت از پیش تعیین شده رخ داده است. این همان مخمصه‌ای است که از آن به «دوراهی لاینحل» اخلاقی تعبیر شده است. قهرمان خود را در «وضع می‌یابد که هر کاری کند از اصلی اخلاقی تخطی کرده است.

به همین دلیل بدون تخلف و گناه نمی‌تواند از آن وضع بیرون بیاید» (یانگ، ۱۳۹۵: ۲۱۱). چنین وضعیتی «نظیر وضعیت ابراهیم علیه السلام است. چه اینکه او پدری معصوم است که باید پسر بی‌گنااهش را ذبح نماید. او در چنین وضعیتی بین دو وظیفه الزامی اخلاقی گرفتار آمده است. یکی علاقه و عطف پدری می‌باشد که نسبت به فرزندش دارد و دیگری فرمان الهی است که از آن نمی‌تواند سرپیچی نماید» (Nussbaum, 1986: 35). عده‌ای برای تحلیل فرمان الهی که ابراهیم را در مخمصه قرار داده بود، مسأله حسن و قبح عقلی را پیش کشیده‌اند. چون فرض بر این است که خداوند خیر مطلق، دانای مطلق و قادر مطلق است. او انسان را دوست دارد و بهترین چیزها را برای او می‌خواهد. حال اگر این خدا به ابراهیم دستور کشتن فرزندش را می‌دهد، اجرای فرمان او واجب است. اما «در این جا اخلاق به عنوان قانونی مستقل از خداوند وجود دارد که حتی اراده خداوند را محدود می‌سازد» (Holmes, 2007: 80). زیرا عرف و عقل کشتن فرزند معصوم را عین بی‌رحمی و خطا می‌داند. در اینجا همه چیز به انتخاب ابراهیم بستگی دارد. بنابر این مسئولیت از لوازم لاینفک اختیار است. هرچند «سرنوشت چیزی است که از بیرون تحمیل می‌شود» (کات، ۱۳۸۵: ۲۴۶). اما پذیرش سرنوشت محتوم و قضای الهی، یک امر درونی است و هرگز با اختیار منافات ندارد؛ چرا که «آزادی گوهری است که اختیار آن را برای انسان به ارمغان می‌آورد. انسان نیز برای این ارمغان بی‌نظیر و شگفت‌انگیز، بهای سنگین می‌پردازد. مسئولیت خطیر و بزرگی که بر دوش انسان گذاشته می‌شود بهای همان اختیار و آزادی است» (دینانی، ۱۳۹۶: ۱۷۸).

این ضرورت در اندیشه دینی، با مفهوم قضا و قدر قرابت دارد. بنابر این شایسته است همپوشانی‌ها و لایه‌های درونی این مفاهیم در شبکه معنایی واحد، تحلیل شوند. از نظر فلسفی بین قضا و قدر تفاوت وجود دارد. «قضا عبارت است از وجود جمعی ممکنات در علم الهی و قدر عبارت است از وجود پراکنده ممکنات در اعیان خارجی بعد از تحقق شرایط آنها» (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۱۳). چنانکه بین قضا و قدر در نگاه متکلمان نیز تفاوت وجود دارد. «قضا عبارت است از اراده حق که متعلق به اشیاء شده است؛ بر آن نهج که اشیاء علی‌الدوام برآیند و قدر عبارت از ایجاد اشیاء است بر قدر مخصوص و تقدیر در ذات و احوال و افعال ایشان بر طبق اراده ازلیه که فرموده است» (لاهیجی، ۱۳۶۶: ۴۴۹).

حرکت امام حسین علیه السلام با آگاهی از قضا و اراده الهی بوده و خود حضرت بر این فرمان الهی تصریح کرده است. «مرگ قرین فرزندان آدم است، چنانکه گردن‌بند بر گردن دوشیزه‌گان آویخته است. به سوی قتلگاه مسلمی می‌روم که گرگان گرسنه شکم‌هایشان را از پاره‌های تنم پر می‌کنند. این سرنوشتی است که قلم تقدیر الهی بر آن رقم خورده و از آن گریزی نیست» (۲) (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۶۶). در چنین شرایطی «آگاهی بن‌بست‌ها را نشان می‌دهد؛ ولی همان آگاهی به شکل اختیار در می‌آید و از بن‌بست‌ها خارج می‌شود. آگاهی ثمرات بسیار

دارد؛ ولی در میان این ثمرات، هیچ ثمره‌ای بهتر و برتر از ثمره اختیار وجود ندارد» (دینانی، ۱۳۹۶: ۵۲).

برای قضای الهی چند ویژگی مشخص وجود دارد که می‌توان به فراگیری، استثناناپذیری، ترتب هرگونه خلق و آفرینش در جهان هستی بر تقدیر و مشیت الهی و حتمیت و ضرورت، اشاره نمود. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۰: ۱۸). بنابر این قاعده و طبق سنت ثابت الهی «هیچ رنج و مصیبتی به انسان نرسد مگر به فرمان خدا» (۳). (تغابن: ۱۱). «هیچ مصیبتی (ناخواسته) در زمین و نه در وجود انسان روی نمی‌دهد مگر اینکه همه آنها قبل از آنکه زمین را بیافریند، در لوح محفوظ ثبت است؛ و این امر برای خدا آسان است» (۴). (حدید: ۲۲). با استفاده از عموم این آیات و اخباری که دلالت بر معین بودن سرنوشت امام حسین علیه السلام، می‌کنند مانند: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيلًا؛ خداوند اراده نموده تو را کشته ببیند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۴، ۳۶۴)، می‌توان ضرورت را در موقعیت تراژیک کربلا اثبات نمود. هم‌چنانکه وقتی حضرت برای وداع نزد خیمه‌ها می‌آید دخترش سکینه می‌پرسد آیا تسلیم مرگ شده است و از ایشان می‌خواهد تا آنها را به مدینه پیامبر بازگرداند. اما امام فرمود: «هيهات لَوْ تَرَكَ الْقَطَاةُ لَنَامَ؛ اگر پرنده را رها می‌نمودند، آرام می‌گرفت» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۵، ۴۷). این تفسیر از واقعه کربلا از دیدگاه کلامی، ظرفیت جرح و تعدیل فراوان دارد که در این مجال نمی‌گنجد.

### ۳-۳. رنج

رنج خصیصه لاینفک هستی و پدیده‌ای غیر قابل انکار است. «ایده رنج، بر آن است تا حوادث را بدون نظم و معنا، نشان دهد و در حقیقت اگر سرنوشت وابسته به اراده‌ای منسجم نباشد، بدبینی را در پی دارد که می‌خواهد بباوراند هیچ چیز مفهومی ندارد» (دورومی بی، ۱۳۸۵: ۲۰۴). در این نگاه بدبینانه «غایت نهایی تراژدی، نمایش عمدی رنج‌ها و مصیبت‌های بشر است» (Schopenhauer, 1966: 435)؛ و اگر هیچ معرفتی را به دست ندهد اما «در پس‌زمینه، فراروی نیک و بدش، شخص چیزی را کشف می‌کند که فوق‌العاده غم‌انگیز و ناخوشایند است. در میان انواع بدبینی‌هایی که تاکنون شناخته شده‌اند به نظر نمی‌رسد هیچ کدام به این درجه از بدخیمی رسیده باشند.» (یانگ، ۱۳۹۵: ۲۶۵). از این منظر تاثیر تراژدی بیداری روح تماشاگر است؛ چه اینکه «وحشت در صحنه نمایش، تلخی و پوچ بودن زندگی و بیهودگی تمام سعی و تلاش‌ها را به او تحمیل می‌کند. اثر چنین تصویری باید این باشد که مخاطب در احساسی ناخوشایند، به این آگاهی می‌رسد که بهتر است قلبش را از زندگی دور نگه دارد و از عشق ورزیدن به هستی و زندگی، امتناع ورزد» (Schopenhauer, 1966: 435). اگر رنج و محنت و انواع ناکامی‌های زندگی تابع خواسته‌ها، انتخاب‌ها و اراده آدمی نباشد و در ورای این وقایع، حقیقتی دیگر نهفته نباشد، به راستی چه کسی جز انسان بازنده نخواهد بود. اگر این گونه

باشد، همه دارای سرنوشتی واحد هستند. خرد شدن در گرداب عظیم این جهان بدون آنکه حقیقتی در وراع رنج جانکاه آن در انتظار آدمی باشد، جز پوچی چیز دیگری را به ارمغان نخواهد آورد. هر چند انسان به عنوان قهرمان هستی مرگی بردبارانه داشته باشد. چرا انسان باید با جهانی که خودش نساخته هماهنگ شود؛ بدون آنکه اراده او کوچک‌ترین پیامد مثبتی در پی داشته باشد. چنین زندگی هرگز یک موهبت تلقی نمی‌شود و برای انسان خوش‌آیند نیست. از همه مهمتر اینکه چنین نظامی که بر آفرینش حاکم است با تمام ناکامی‌ها و رنجی که بر انسان تحمیل می‌کند، چگونه می‌تواند معقول و منطقی قلمداد شود.

اما در نگرش دینی وقتی پای مشیت الهی و اراده او در میان باشد، رنج و محنت معنادار می‌شود. چرا که در این رویکرد گسترده دهشناک عالم هستی برپایه حقیقتی در حرکت است که انسان بتواند با اراده خود سرنوشتش را تغییر دهد و نجات و رستگاری را برای خود رقم بزند. این جهان بینی زندگی را ارزشمند و هدف‌دار می‌سازد و لحظه لحظه زندگی شورمندانانه را لذت‌بخش و قابل تحمل می‌نماید. وجود حقیقتی فراسوی عالم پدیداری می‌تواند باعث فائق آمدن بر سردرگمی و حیرت آدمی در مواجهه با معمای هستی شود. از همین منظر می‌توان رنج‌های روز عاشورا را به مثابه مؤلفه‌ای موثر در تبیین "امتراژیک" مورد توجه قرار داد. در اندیشه الهیاتی شیعه آلام، رنج‌ها و مصائبی که پیامبر اسلام و اهلبیت او متحمل شده‌اند، رنجی متعالی بوده، فراتر از زمان و مکان کارکرد رهایی بخشی دارد. این رنج از سر آگاهی و اختیار بوده و درک ابعاد عاطفی و معرفتی آن منوط به داشتن ایمان نیست. این رنج، «رنجی جمعی است نه فردی؛ رنجی عقلانی و قابل فهم است نه اسطوره‌ای؛ در احساسی و عاطفی بودنش بسیار عمیق و مؤثر است؛ و این‌که رنجی «وجودی» و برای دیگران است، بدین معنا که نه فقط "رنج از" (۵) بلکه "رنج برای" (۶) است». (بابایی، ۱۳۸۸: ۱۰). پذیرش این رنج با آگاهی و اختیار، نمودی از رضایت و تسلای درونی را متجلی می‌سازد. این معرفت، بینش رهایی بخشی را در پی دارد که سوبه قهرآمیز هستی را قابل تحمل و زندگی را لذت بخش می‌سازد.

قهرمان تراژدی رنج و محنت را به جان می‌خرد. او نه تنها مسئولیت عمل خویش را می‌پذیرد؛ بلکه بارگناه دیگران را نیز بر دوش می‌کشد و به نوعی سپر بلای دیگران می‌شود. «در عهد باستان هنگامی که عمر پادشاه به سر می‌رسید، او را به گونه‌ای می‌دیدند که گویا برای مردمانش می‌میرد؛ او با مرگ خود گناهان مردم را با خود می‌برد» (leech, 1969: 51). ادیب مردمان را چون فرزندان خود خطاب قرار می‌دهد: «من در غم شمایم. باور کنید که از تمامی خواست شما و از تمامی رنجی که می‌برید آگاهم و آن گاه که شما دردمندید، هرگز کسی دردمندتر از من نیست. شما هر یک اندوهی از آن خود دارید، ولی قلب من غمناک غم خویشتن و غم همه مردمان است» (سوفکل، ۱۳۷۸: ۵۶). این ایده در بستر دین

مسیحی نیز عینا پذیرفته شده است. اینکه در تراژدی الیزابتی قهرمان، یا «پادشاه برای دیگران رنج می‌کشد و می‌میرد، به مثابه ایده قربانی شدن مسیح برای دیگران، دارای اهمیت است» (leech, 1969: 51). در نگره الهیاتی شیعه اما، پذیرش رنج و فدا شدن امام حسین علیه السلام هرگز با ایده قربانی شدن مسیح، همنشینی ندارد. در زیارت اربعین چنین آمده است: «بَدَّلَ مُهْجَتَهُ فِيكَ لِيَسْتَنْقِذَ عِبَادَكَ مِنَ الْجَهَالَةِ وَخَيْرَةِ الضَّلَالَةِ؛ امام حسین علیه السلام خون قلب خویش را بذل نمود برای آنکه بندگان خداوند را از جهل، سرگردانی و گمراهی نجات دهد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۸، ۳۳۱). این عمل عاقلانه است؛ چرا که آگاهی همان وجه تمایز انسان از سایر موجودات قلمداد شده و عقل در برابر جهل قرار دارد. آگاهی اکسیر این موقعیت تراژیک است. این سطح از آگاهی به بیداری نفس می‌انجامد. این بیداری در جان نوع بشر برانگیخته می‌گردد و امری همگانی رخ می‌دهد. هر انسانی به قدر ظرفیت خود این انکشاف و گشودگی را درک می‌کند و خصلت والایی را در درون خود تجربه می‌کند و احساس خلود و فناپذیری از سر می‌گذراند. بنابر این ماهیت عمل امام حسین علیه السلام با آنچه در الهیات مسیحی مطرح شده، متفاوت است. رنج کشیدن برای آگاهی، کنشی است که نه تنها باعث تحمل پذیر شدن زندگی خواهد بود، که معنادار بودن آن را نیز تثبیت می‌کند. هر چند ممکن است گفته شود: غایت کنش امام حسین علیه السلام نجات امت از جهل نبوده است. چرا که «لام» در «لیستنقد» برای غایت نیست و «لام» عاقبت است. یعنی یکی از نتایج شهادت امام حسین علیه السلام جنبه‌هایی بخشی آن است. چه اینکه فناء فی‌الله شدن در پی اجرای فرمان الهی، اوج مقامات معنوی است. امام هدف اصلی‌اش رسیدن به این مقام معنوی بوده، هر چند عاقبت این کنش‌های امت از جهل نیز هست و این نه باعث ذلت که باعث عزت او می‌گردد. او با «آری گویی» به زندگی، خود مبدأ معنا بخشی به زندگی و حتی مرگ می‌شود.

#### ۴. سوگ انگاری محض واقعه عاشورا و آسیب‌های آن

مراسم سوگواری متأثر از فرهنگ جوامع و باورها و اعتقادات اقوام، همواره در طول تاریخ به صورت آیینی شناخته شده وجود داشته است. «سوگ به معنی مصیبت، غم، ماتم و شعار حزن و عزا است» (دهخدا، ۱۳۷۷: واژه سوگ). برابند سوگواری‌ها، یکپارچگی اجتماعی در مواجهه با آلام تأثرآمیز و تجربه جمعی در واکنش به حقایق هستی است. مشارکت جمعی و حضور فعال در این‌گونه مراسم و آیین‌ها، سابقه دیرینه دارد و به دوران باستان برمی‌گردد. حضور همگانی و به تصویر کشیدن عناصر متضاد همچون شای و غم، مرگ و رستاخیز در فرم‌های عامیانه اخیر تحت عنوان کارناوال از سوی برخی نظریه‌پردازان همچون میخائیل باختین (۷) نظر به همین مشارکت عمومی دارد. اما این فرم عامیانه بیشتر کاربست ادبی و فرهنگی دارد و از همین طریق با تئاتر پیوند نزدیکتر برقرار می‌کند. در انگاره کارناوال، لحن تراژیک و

رعب‌آور مرگ از بین می‌رود و این انحطاط مقدمه نوزایی و احیاء دوباره است. با این همه اما تجربه مشارکت و حضور در کارناوال هرگز تجربه‌ای «والا» نخواهد بود. ریکور نیز از رویارویی با خاطره‌هایی سخن می‌گوید که زخم‌های جمعی و فردی قلمداد می‌شوند. او از تاثیر خاطره یعنی زخم، سخن به میان می‌آورد. منظور او از این زخم، همان جریحه‌دار شدن روح و نفس آدمی است. در نگاه او این یادآوری زخم‌ها، نوعی همبستگی اجتماعی را در پی دارد. بنابر این «یکی از کارکردهای خاطره، ایجاد حس پیوستگی است. به این ترتیب، شخصی بون، درک مفهوم فاصله و عمق زمان و بالاخره حس پیوستگی سه کارکرد خاطره هستند» (ریکور، ۱۳۷۴: ۴۹). منظور ریکور از پیوستگی ارتباط گذشته به آینده است. چون «خاطره‌ای که با دیگران به اشتراک گذاشته می‌شود، مقامی اجتماعی می‌یابد» (همان: ۴۹). آنچه سبب این تسری و اشتراک می‌شود، عمل روایت است. این عمل سبب می‌شود که خاطره‌ها بیش از طول عمر راویان آن، همچنان زنده و پویا باقی بمانند و هویت جمعی به دست آورند. ریکور همچون فروید معتقد است «عزا عمل پذیرش از دست رفتن یک فرد است. یعنی عمل جدا کردن تدریجی خود از موضوع از دست رفته و سپس دوباره گنجاندن آن به عنوان موضوعی زنده که با من نوعی در مرحله پیش آگاهی در آشتی قرار می‌گیرد» (همان: ۵۹). در مقابل اما، تجربه حضور در سوگواری امام حسین علیه السلام در سطح کنش جمعی برای همه نسل‌ها و در همه زمان‌ها و مکان‌ها، این امکان را فراهم می‌آورد تا رنج هستی را به قدر ظرفیت خود لمس نماید و در مواجهه با آلام هستی و درک «امر تراژیک» تاب آورد. این تاب‌آوری کمترین سطح از تاثیر تراژیک است. «اثر تراژیک شبیه درک "امر والا" است؛ چرا که ما را فراسوی اراده و دلبستگی قرار می‌دهد» (schopenhauer, 1996: 433). در مشارکتی جمعی و حضور در آیین عزای حسینی، این «والایی» به زیباترین شکل ممکن دوباره تجربه می‌شود؛ تا از طریق برانگیخته شدن حس ترس و شفقت، انسان از وضعیت تراژیک خود در جهان آگاه شود. این آگاهی هم لذت برانگیز و هم دهشتناک است. شور تراژیک و تجربه سایه‌های غلیظ تقدیر و مواجهه با عظمت واقعی مرگ، همه و همه تجربه‌های تراژیک هستند. درک این تجربه، برای هر کس با هر باوری که فقط در این سوگواری حضور داشته باشد، ممکن است. «تجربه تراژیک، تجربه‌ای است جهان شمول و نمی‌توان آن را در جغرافیایی فرهنگی منحصر کرد» (سلیمان نژاد، ۱۳۸۷: ۱۱). این تجربه آگاهی بخش، نوعی تسکین و التیام را به همراه می‌آورد. چرا که «امر تراژیک در خود لطافت بی‌نهایتی دارد؛ در واقع به مفهوم زیبایی‌شناختی نسبت به زندگی انسانی، تعبیری بیکران در زمره محبت و رحمت الهی است؛ حتی لطیف‌تر. از این رو می‌توان گفت که مانند عشق مادر به فرزند، تسکین دهنده پریشانی است.» (kierkegaard, vol,1, 1944: 118). چنین درکی از «امر تراژیک» هرگز از طریق قوه فاهمه و ادراک‌های حسی ممکن نیست. بلکه انسان برای فائق آمدن بر مصائب زندگی باید بتواند



در درون خود، ژرفای والایی و اُبّهت را احساس کند و این تنها از طریق پرورش و به فعلیت رساندن استعداد درونی ممکن است. «بدین طریق آنچه را که شخصی پرورش یافته، والا می‌نامد، برای آدم معمولی مصیبت، بینوایی، بلای ویرانگر و وحشتناک جلوه می‌کند؛ چرا که ایده‌های اخلاقی وی رشد و تکامل نیافته‌اند. (کانت، ۱۳۸۳: ۱۸۵).

مواجهه امروزی جامعه با فاجعه کربلا، نه گرمی داشت یک خاطره، بلکه مشارکت در یک تجربه تراژیک است. از این رو فهم این تجربه هرگز در چارچوب یک خاطره یا صرفاً یک رویداد تاریخی محض نمی‌گنجد. مشارکت همگانی در مراسم سوگواری و اقامه عزای امام حسین علیه السلام، فقط به معنای همدردی، سوگ و تسلیت محض نیست. چراکه طبق رسوم عرب همان سال شهادت امام حسین علیه السلام را عام‌الحرزن نامیدند (۸) (خوارزمی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۴۵)، و اگر توجه منفعلانه در قالب سوگ هدف غایی بود، باید پس از قیام مختار و گرفتن انتقام از قاتلان کربلا تشفی خاطر حاصل می‌گشت و سوگواری و تسلیت خاتمه می‌یافت. این در حالی است که سفارش ائمه شیعه علیهم‌السلام به اقامه عزاء، حالتی آیینی دارد و دعوت به خیزش درونی و بیداری نفس است و این فرهنگ پویا باید تا قیام منتقم حقیقی همچنان جریان‌ساز باشد. در این رویکرد «مراسم سوگواری با "سوگ" که شامل فرایندهای فیزیولوژیک و روانی باشد متفاوت است. مراسم سوگواری بیشتر با سنت‌ها و آیین‌ها و شعائر مذهبی مرتبط است که در هر فرهنگ یا جامعه‌ای خاص انجام می‌شود» (استیووارت، ۱۳۸۶: ص ۱۶). حضور در عزای شهید کربلا، تجربه‌ای ناب و مشارکت در رنجی متعالی است که نتیجه آن همبستگی اجتماعی، همزیستی مدنی و بهره‌مندی از آگاهی است. هر چه این بهره‌مندی بیشتر، انبساط روحی و نشاط درونی بیشتر خواهد بود. سوگ اگر پویایی نیافریند و متضمن تفکر نباشد، حسرت و دلتنگی در پی دارد و در نهایت به مالیخولیا تبدیل می‌شود که غیر مستقیم از رهگذر خاطرات یا تخیلات مربوط به ابژه‌ای غایب تجربه می‌شود. این حالت عاطفه را تخلیه نمی‌کند و به بروز اندوه و ماتم در قالب گریستن و اشک ریختن نمی‌انجامد و نوعی انزوا، خلوت‌گزینی و کناره‌گیری از اجتماع را همراه خواهد داشت. سوگ عاشورایی واکنش عاطفی به بازحاضر سازی تجربه‌ای غم‌انگیز است؛ که حس والایی را در آدمی به وجود می‌آورد. این سطح از عاطفه با هر نوع تجربه اندوهناک دیگری متفاوت است. مشارکت در تجربه‌ای تراژیک به میزان بهره‌مندی افراد از درک واقعیت تاریخی خواهد بود که در روز عاشورا رخ داده است. بنابر این بازحاضر سازی این واقعه عظیم، از طریق حضور در سوگواری، انسان را در کانون «امر تراژیک» قرار می‌دهد. گریستن در این حضور، تنها از تاثیرانگیزی و بارعاطفی و احساسی این واقعه نیست؛ بلکه علاوه بر برقراری ارتباط با منبع قدسی و سیراب شدن این بُعد از حالات معنوی انسان، زمینه تقرب و بهره‌مندی از حقیقت را فراهم می‌آورد و از این رهگذر می‌توان سطحی از «امر تراژیک» را تجربه نمود.

این رفتار آیینی دارای پویایی و هیجان اجتماعی بالایی است و این ویژگی دارای شأنی است که می‌تواند کارکردی تراژیک به فرهنگ شیعی اعطاء نماید و کنش سوگواری را در قالب فرهنگ تراژیک ارائه نماید. «فرهنگ تراژیک فرهنگی است که بر بنیان جهان بینی تراژیک استوار شده است. خواست فرهنگ تراژیک، خواست تجدد و امر نو است و بر ضرورت ستیز سازنده و آری گفتن به تفاوت‌ها استوار شده است» (نیکورزم، ۱۳۹۴: ۶۶). در این نگره سوگواری اجتماعی متضمن نوعی پویایی، حرکت و نیروی جمعی است که به سامان دهی عاطفی و همبستگی اجتماعی می‌انجام. بنابر این سوگ اجتماعی در عزای امام حسین علیه السلام مظهر وجدان جمعی است. این جنبش اجتماعی برخاسته از جهان بینی خاص و انگیزش عاطفی، افراد را از اضمحلال فردی محافظت می‌نماید و متضمن نوعی امید، رهای و احساس آرامش است. شعائر و کنش‌های دینی در حیات اجتماعی، باعث هنجار آفرینی شده، برآیند این مشارکت عمومی، پیوند اجتماعی و توجه به دو اصل محوری مذهب تشیع، امامت و عدل و نیز فروع اساسی جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، تبری و تولی می‌باشد. این سطح از کنش اجتماعی برای همه نسل‌ها، در همه زمانها و مکان‌ها علاوه بر همبستگی فرهنگی، بازیابی هویت شیعی را به ارمغان خواهد آورد. بدین سان حضور آیینی در عزای امام حسین علیه السلام به مثابه فرهنگ تراژیک، انگیزتاری برای زیستن است.

### نتیجه‌گیری

با تفکیک مفهوم «امرتراژیک» از ژانر تراژدی، این امکان فراهم می‌آید تا از منظری متفاوت واقعه کربلا را به عنوان پدیده‌ای تراژیک تحلیل نمود. در این رویکرد، مفهوم «امرتراژیک» گسترده‌تر از آن چیزی است که در سنت بوطیقایی به کاتاستروفی معروف است. در مفهوم «امرتراژیک» اشارات مهمی به مسائل بنیادین چون تقدیر، آزادی، معنای زندگی، مرگ و نامیرایی انسان نهفته است. وجود چنین مولفه‌هایی در مفهوم «امر تراژیک» سبب شده است تا به مفهومی والای «بینش تراژیک» ارتقاء یابد. این رویکرد نظری بر بنیاد غیر بوطیقایی استوار است. چنین ایده‌ای عرصه‌ای را می‌گشاید تا ادراک «امرتراژیک» هر چه عمیق‌تر از تصویری مفهومی و سوپژکتیو به سمت امری تجربی و عینی در تحلیل رویداد تراژیک عاشورا و به تبع آن تجربه مشارکت در سوگواری امام حسین سوق دهد.

مولفه‌هایی چون آگاهی، ضرورت و حتمیت، رنج وجودی، ابتلا و مرگ والا به خوبی در واقعه عاشورا قابل تحلیل هستند. این مولفه‌ها باعث شده تا درک وجوه تراژیک این رخداد عظیم، از طریق مشارکت در آیین سوگواری، دارای تاثیر تراژیک بوده، به تحقق «امر والا» بینجامد. در مشارکتی جمعی و حضور در آیین عزای حسینی، این «والایی» به زیباترین شکل ممکن دوباره تجربه می‌شود؛ تا از طریق برانگیخته شدن حس ترس و شفقت، انسان از

وضعیت تراژیک خود در جهان آگاه شود. این آگاهی هم لذت برانگیز و هم دهشتناک است. تجربه تراژیک به مثابه یک تجربه عمومی، سبب می‌شود تا انسان در مواجهه با درد، رنج و سلطه هستی، تاب آورد و برای معمای زندگی پاسخی مناسب دست و پا کند.

حضور در عزای شهید کربلا، تجربه‌ای ناب و مشارکت در رنجی متعالی است که نتیجه آن همبستگی اجتماعی، همزیستی مدنی و بهره‌مندی از آگاهی است. هر چه این بهره‌مندی بیشتر، انبساط روحی و نشاط درونی بیشتر خواهد بود. از این رو مشارکت همگانی در مراسم سوگواری و اقامه عزای امام حسین علیه السلام، فقط به معنای همدردی، سوگ و تسلیت محض نیست. چراکه طبق رسوم عرب همان سال شهادت امام حسین علیه السلام را عام‌الحرزن نامیدند، و اگر توجه منفعلانه در قالب سوگ هدف غایی بود، باید پس از قیام مختار و گرفتن انتقام از قاتلان کربلا تشفی خاطر حاصل می‌گشت و سوگواری و تسلیت خاتمه می‌یافت. این در حالی است که سفارش ائمه شیعه علیهم‌السلام به اقامه عزاء، حالتی آیینی دارد و دعوت به خیزش درونی و بیداری نفس است و این فرهنگ پویا باید تا قیام منتقم حقیقی همچنان جریان‌ساز باشد.

## پی‌نوشت

۱. (Mythos): به معنای سخن، بیان و روایت است که در ارسطو از آن به عنوان طرح داستانی یاد می‌کند.
۲. «حُظُّ الْمُؤْتِ عَلَىٰ وُلْدِ آدَمَ مَحَظُّ الْقَلَادَةِ عَلَىٰ جِيدِ الْفَتَاهِ... حُظِّيْلِي مَضْرَعٌ أَنَا لَاقِيهِ. كَأَنِّي بِأَوْصَالِي تَقْطَعُهَا عَسَلَانُ الْفُلُوتِ بَيْنَ النَّوَاوِيسِ وَ كَرْبَلَاءَ فَيَمْلَأَنَّ مِنِّي أَكْرَاشاً جَوْفَاً وَ أَجْرِبَةً سَعْبَاً، لَا مَحِيصَ عَنْ يَوْمٍ حُظَّ بِالْقَلَمِ».
۳. «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ».
۴. «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»

5. suffering from

6. suffering for

7. Mikhail, Bakhtin.

۸. «أَنَّ السَّنَةَ الَّتِي قُتِلَ فِيهَا الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ هِيَ سَنَةُ إِحْدَى وَ سَتِينَ سُمِّيَتْ عَامَ الْحَزَنِ».

## منابع:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۶)، *اختیار در ضرورت هستی*، تهران، انتشارات حقیقت.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی (بی‌تا)، *التهوف علی قتلی الطفوف*، تهران، انتشارات جهان.
۳. استیووارت، ویلیام (۱۳۸۶)، *مشاوره سوگ و داغ‌داری*، فصلنامه روانشناسی و اطلاع‌رسانی، شماره ۱، ص ۱۶-۲۰.
۴. بابائی، حبیب‌الله (۱۳۸۸)، *کارکردهای رهاییبخش «یاد رنج متعالی»* در رویارویی با رنجهای انسان معاصر، فصلنامه نقد و نظر، سال چهاردهم، شماره ۵۴، ص ۲-۲۶.
۵. حنایی کاشانی (۱۳۷۸)، *من فرد هستم: عاشورا و موقعیت تراژیک*، مجله کیان، شماره ۴۶، ص ۵۸-۶۸.
۶. حیدری (۱۳۸۰)، *تراژدی کربلا مطالعه زیباییشناختی گفتمان شیعه*، ترجمه علی معموری، قم، موسسه دارالکتاب الاسلامی.
۷. خوارزمی، محمد (۱۳۸۱)، *مقتل الحسین علیهم السلام*، ج ۲، ص ۴۵، چاپ دوم، نشر انوار الهدی.
۸. دورومی بی، ژاکلین (۱۳۸۶)، *تراژدی یونان*، ترجمه خسرو سمیعی، چ ۱، تهران، نشر قطره.
۹. سلیمان پور، فرهاد (۱۳۸۷)، *تراژدی در عصر سیاسی یونانیان*، تهران، نشر افراز.
۱۰. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، تهران، انتشارات حقیقت.
۱۱. علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۷۷)، *تنزیه الانبیاء علیهم السلام*، قم، دارالشریف الرضی.
۱۲. فرهادپور، مراد (۱۳۸۵)، *گفتگویی درباره تراژدی*، در "تراژدی"، مجموعه مقالات، حمید محرمیان

- معلم، تهران انتشارات سروش.
۱۳. لوکاچ، گئورگ (۱۳۸۵)، *متافیزیک تراژدی*، ترجمه مراد فرهادپور، در "تراژدی" مجموعه مقالات، حمید محرمیان معلم، تهران انتشارات سروش.
۱۴. مجلسی، محمد باقر، *مجموعه رسائل اعتقادی*، محقق مهدی رجایی، مشهد مقدس، آستان قدس رضوی.
۱۵. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار* (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم، داراحیاء التراث العربی.
۱۶. نیکورزم، سعید (۱۳۹۴)، *فرهنگ تراژیک و زیبایی شناسی رنج*، فصلنامه تخصصی تئاتر شماره ۶۱، ص ۵۱-۶۹.
۱۷. ویینی، میشل (۱۳۷۷)، *تئاتر و مسائل اساسی آن*، ترجمه شهیلا فلاح، تهران، سمت.
۱۸. یانگ، جولیان (۱۳۹۵) *فلسفه تراژدی: از افلاطون تا ژیتک*، ترجمه حسن امیریآرا، تهران، انتشارات ققنوس
19. Aristotle, (1898), *The Poetics of Aristotle*, edited with critical notes and a translation by S.H. Butcher, New York : The Macmillan Company.
20. Becker, Ernest (1975), *The Denial of Death*, Inc new York.
21. Bradley, A.C. (1961), *Oxford Lectures on Poetry*, Indiana, University Press, Bloomington.
22. Eunja yeun, (2005), *Attitudes of elderly Korean patients toward death and dying: an application of Q-methodology*, International Journal of Nursing Studies, Volume 42, Issue 8, November 2005, Pages 871-880
23. Exsum, J. Cheryl (1992), *tragedy and biblical narrative arrows of the almighty*, Cambridge university press.
24. Holmes. Robert. L. (2007), *basic moral philosophy*, wadsworth, cengage learning.
25. Hsiu-Fang Hsieh & Sarah E. Shannon (2005), *Three Approaches to Qualitative Content Analysis*, In Qualitative Health Research, Volume: 15, issue: 9, page(s): 1277-1288
26. Kierkegaard, soren, 1944, *Ether/ or*, volume, 1, trans, by Swenson, david f. and Swenson, Lillian, m. London, Humphrey, milford, oxford, university press.
27. Leech, Clifford (1969), *tragedy*, the critical idiom, routledge, London and new york.
28. Manen, max van (1990). *Researching lived exoerience*, human science for an ac-

- tion sensitive pedagogy, State University of New York Press.
29. Maxwell, J.C. (1955), *the presuppositions of tragedy*, in *Essays in Criticism*, Volume V, Issue 2, 1 April 1955, Pages 175–178.
  30. Nussbaum, Martha. C. (1986), *The Fragility of goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press.
  31. Pavis, Patrice, 1998, *Dictionary of the theatre: Terms, concepts and Analysis* is a translation of *Dictionnaire du the'atre*. university of Toronto press incorporated.
  32. Quinn, Edward (2006), *a dictionary of literary and thematic terms*, facts on file, New York, inc.
  33. Schopenhauer, Arthur (1966), *The world as will and representation*, vol2, dorset, publication New York.
  34. Unamuno, miouel de, (1921), *tragic sence of life in men and in peoples*, translated by J.e. Crawford fritch, st. martins street, london.