

در میانه امر قدسی و عرفی: بازخوانی مناسک محرم در روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار



• نازنین جلیلی *

چکیده

این مقاله بر پایه بررسی نظام مند بخش های مرتبط با دین، مناسک، و مراسم مذهبی روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار در ماه های محرم و صفر سال های ۱۲۸۰ تا ۱۳۱۲ هجری قمری، به بازسازی تصویری از دین داری سلطنتی می پردازد که با روایت رسمی و آیینی منابع تاریخ نگاری دوره قاجار همخوانی کامل ندارد. با اتکاء به رویکرد میکروهیستوری، به ویژه مفهوم «امر استثنائی هنجارین» گرندی و سنت تحلیلی کارلو گینزبورگ، این پژوهش نشان می دهد که جزئیات به ظاهر حاشیه ای یک سند شخصی و روزانه، به جای آنکه استثنای حاشیه ای روایت تلقی شوند، کلید ورود به لایه های پنهان تر ذهنیت دینی نخبگان قاجاری اند. بر این اساس، این مقاله هفت الگوی مکرر را از دل متن استخراج و تحلیل می کند: نظام حمایت سلطنتی از روضه خوانان و اعطای القاب مذهبی؛ امتزاج بی واسطه امر قدسی و امر دنیوی در روایت شخصی شاه؛ بازنمایی فضای زنانه در مناسک محرم؛ بُعد بین المللی و دیپلماتیک این مناسک در سفر قفقاز (۱۳۰۷)؛ استخاره به مثابه فناوری روزمره تصمیم گیری دینی؛ تداوم موروثی و صنفی تعزیه خوانان؛ و واکنش کاملاً عملی و عاری از تفسیر نمادین به باران در روزهای عاشورا. با محک زدن این یافته ها در برابر دوگانه قدسی/عرفی امیل دورکیم، می بینیم که این چارچوب کلاسیک، هرچند در تبیین سطح نهادی و جمعی مناسک کارآمد است، از توضیح تجربه فردی، پیوسته، و اغلب ناخودآگاه دینی، که مرز قدسی/عرفی در آن نه ناهمگونی مطلق بلکه امری سیال و موقعیت محور است، ناتوان می ماند. بر این اساس، این پژوهش صورت بندی جایگزینی از دین داری ناصری در سه سطح متمایز پیشنهاد می کند: هسته نهادی آگاهانه، لایه تجربه شخصی

* دانشجوی دکتری، ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران

ناهمگون، و شبکه پویای بازتولید مکانی-اجتماعی؛ ترکیبی که تنها از طریق دقت میکروهیستوریک در یک سند شخصی، و نه از طریق منابع رسمی یا نظریه‌های جامعه‌شناختی کلان سنتی، قابل بازسازی است.

واژگان کلیدی: ناصرالدین‌شاه، محرم، میکروهیستوری، امیل دورکیم، جامعه‌شناسی دین، روضه‌خوانی، تعزیه، دین‌داری سلطنتی، عصر قاجار.

۱. مقدمه

روزنامه خاطرات ناصرالدین‌شاه قاجار، به عنوان یکی از نادرترین اسناد خودنوشت سلاطین ایرانی، امکانی استثنائی برای مطالعه دین‌داری سلطنتی از منظری فراهم می‌آورد که در منابع رسمی دوره قاجار، یعنی وقایع‌نگاری‌های درباری، سفرنامه‌های رسمی، و متون تاریخ‌نگارانه ملازمان سلطنت، به ندرت در دسترس است. برخلاف آن منابع که عموماً روایتی منسجم، آیینی و مشروعیت‌بخش از رابطه شاه با دین عرضه می‌کنند، روزنامه خاطرات، به سبب ماهیت روزانه، خصوصی، و بی‌واسطه نگارشش، تصویری متکثر و گاه متناقض از این رابطه ثبت کرده است؛ تصویری که در آن مناسک عزاداری محرم و صفر، به جای آنکه در انزوای تقدس خود روایت شوند، در کنار قمار، شکار، شوخی‌های رکیک، و دغدغه‌های کاملاً دنیوی دربار می‌نشینند، بی‌آنکه شاه خود کمترین تنشی میان این دو ساحت احساس کرده باشد.

این پژوهش بر پایه بررسی نظام‌مند بخش‌های مرتبط با دین، مناسک، و مراسم‌های مذهبی روزنامه خاطرات در ماه‌های محرم و صفر ۱۰ سال از سلطنت ناصرالدین‌شاه (سال‌های ۱۲۸۴-۱۲۸۰، ۱۲۸۷، ۱۳۰۸-۱۳۰۷، ۱۳۱۲-۱۳۱۱ هجری قمری) استوار است. هدف این پژوهش، نه ارائه روایتی یکدست از «دین‌داری ناصری» بلکه بازسازی آن دسته از الگوهای مکرر و در عین حال ناهمگونی است که تنها با خوانشی دقیق و موشکافانه از جزئیات به ظاهر حاشیه‌ای متن آشکار می‌شوند.

از منظر روش‌شناختی، این پژوهش به رویکرد میکروهیستوری، و به طور مشخص به سنت فکری کارلو گینزبورگ، متکی است. میکروهیستوری، برخلاف تاریخ‌نگاری کلان که غالباً به دنبال تعمیم و الگوی فراگیر است، ارزش تحلیلی خود را در توجه دقیق به تناقض‌ها، انحراف‌ها، و جزئیات به‌ظاهر بی‌اهمیت یک سند منفرد می‌جوید؛ جزئیاتی که به جای آنکه حاشیه‌های بی‌اهمیت روایت پنداشته شوند، کلید ورود به ساختارهای ذهنی و اجتماعی پنهان‌تری‌اند که در روایت‌های رسمی و کلان محو می‌شوند. مفهوم گینزبورگ از «امر استثنائی هنجارین»^۱، سندی که به ظاهر فردی و خاص می‌نماید اما بازتابی از الگوهای فرهنگی گسترده‌تر است، چارچوب دقیقی برای خوانش روزنامه‌خاطرات ناصرالدین‌شاه قاجار فراهم می‌آورد.

این رویکرد میکروهیستوریک را، در ادامه مقاله، در گفت‌وگویی انتقادی با یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی دین قرار می‌دهیم: دوگانه قدسی/عرفی امیل دورکیم. دورکیم دین را بر پایه ناهمگونی مطلق میان دو حوزه وجودی کاملاً مجزا-امر قدسی و امر عرفی-تعریف می‌کند؛ دوگانه‌ای که در سطح نهادی و جمعی مناسک (نظیر نظام اعطای لقب به روضه‌خوانان) کارآمد می‌نماید، اما، چنان‌که در بخش ۵ نشان داده خواهد شد، در تبیین تجربه فردی و پیوسته دینی، آن گونه که در نوشتار شخصی شاه بازتاب یافته، با محدودیت‌های جدی روبه‌رو می‌شود. بر این اساس، مقاله حاضر نه صرفاً یک توصیف تجربی، بلکه در نهایت یک اصلاح نظری نیز پیشنهاد می‌کند: صورت‌بندی دین‌داری سلطنتی در سه سطح متمایز نهادی، خصوصی، و مکانی-اجتماعی، که نه دوگانه دورکیمی و نه چارچوب گیرتری «دولت-نمایش» به تنهایی قادر به پوشش دادن هر سه آن‌ها نیستند.

بر این اساس، این مقاله هفت الگوی مکرر را از دل متن استخراج و صورت‌بندی می‌کند: (۱) نظام حمایت سلطنتی از روضه‌خوانان و ساز و کار اعطای القاب

۱- مفهوم «امر استثنائی هنجارین» را ادواردو گرنندی (Grendi, ۱۹۷۷) برای نخستین بار صورت‌بندی کرد و در کارهای گینزبورگ، به ویژه در بازخوانی او از پرونده محاکمه منوکیو در پنیو و کرم‌ها (Ginzburg, ۱۹۸۰; Ginzburg, ۱۹۹۳) به کار گرفته شد.

مذهبی، (۲) امتزاج بی واسطه امر قدسی و امر دنیوی در روایت شخصی شاه، (۳) بازنمایی فضای زنانه در مناسک محرم، (۴) بُعد بین‌المللی و دیپلماتیک این مناسک (با تمرکز بر سفر قفقاز)، (۵) استخاره به مثابه فناوری روزمره تصمیم‌گیری دینی، (۶) تداوم موروثی و صنفی تعزیه‌خوانان، و (۷) تفسیر شاه از پدیده‌های جوی، به ویژه باران، در روزهای عاشورا. هر یک از این الگوها، در عین برخورداری از انسجام درونی، در نهایت بر یک استدلال مرکزی همگرا می‌شوند: دین‌داری ناصرالدین‌شاه، آن‌گونه که در نوشتار شخصی او بازتاب یافته، نه صرفاً کارکردی نمایشی-سیاسی در خدمت مشروعیت سلطنت است (آن‌گونه که چارچوب‌های کلاسیکی چون نظریه دورکیم یا مفهوم دولت-نمایش‌گیرتر پیش‌بینی می‌کنند) و نه تدبیری صرفاً شخصی و درونی، بلکه شبکه‌ای سه‌سطحی و درهم‌تنیده از هر دو است که تفکیک آن‌ها را دشوار، و شاید غیرممکن می‌سازد.



روزنامه خاطرات ناصرالدین‌شاه قاجار

۲. یافته‌ها

بازه زمانی مورد بررسی در این پژوهش، محرم و صفر سال‌های ۱۲۸۰ تا ۱۳۱۲ هجری قمری-تقریباً معادل سال‌های ۱۸۶۴ تا ۱۸۹۵ میلادی است؛ یعنی بخش میانی تا پایانی سلطنت ۴۸ ساله ناصرالدین‌شاه قاجار (۱۸۹۶-۱۸۴۸م)، دوره‌ای که با گسترش تمرکز قدرت درباری، سه سفر شاه به فرنگ (۱۸۷۳، ۱۸۷۸، ۱۸۸۹ میلادی)، و در پایان همین بازه، جنبش تنباکو (۱۸۹۰-۱۸۹۱م) و تشدید تنش

میان دربار و روحانیت همراه بود.

نکته درخور توجه از منظر پیشینه پژوهش این است که مرجع اصلی زندگی‌نامه‌نگاری درباره ناصرالدین‌شاه (کتاب قبله عالم اثر عباس امانت) تنها بیست و پنج سال نخست سلطنت او را پوشش می‌دهد، یعنی تقریباً تا سال‌های ابتدایی دهه ۱۲۹۰ هجری قمری. بنابراین، بخش قابل‌توجهی از بازه زمانی مورد بررسی این پژوهش، به ویژه دهه‌های ۱۳۰۰ به بعد، بیرون از دامنه روایت این اثر مرجع قرار می‌گیرد؛ نکته‌ای که ارزش داده‌های اولیه روزنامه خاطرات را برای دوره میانی و پایانی سلطنت، که کمتر مورد توجه پژوهش‌های زندگی‌نامه‌ای مبسوط قرار گرفته، دوچندان می‌کند.

در حوزه مطالعات تخصصی مناسک مذهبی دربار ناصری، پژوهش احمدی و پورمحمدی املشی^۲ مشخصاً به بررسی برگزاری مراسم مذهبی در دوره ناصرالدین‌شاه با تکیه بر تکیه دولت پرداخته و نشان می‌دهد که برگزاری باشکوه این مراسم، ابزاری برای کسب مشروعیت دینی دربار مستقل از نفوذ روحانیت بوده است. این پژوهش، در عین ارزشمندی، عمدتاً بر تکیه دولت در تهران، یعنی نمادی‌ترین و رسمی‌ترین صحنه مناسک سلطنتی، متمرکز است. داده‌های استخراج‌شده این مقاله، برعکس، شبکه‌ای به‌مراتب گسترده‌تر از مکان‌ها را دربرمی‌گیرد: از تکیه سلطنت‌آباد و تکیه نایب‌السلطنه در تهران، تا اردوهای ییلاقی شمیرانات و کلاردشت، شهرهای ساری و سمنان، و حتی (در سفر ۱۳۰۷ق) کنسولگری ایران در تفلیس. این گستردگی جغرافیایی، به این پژوهش امکان می‌دهد که مناسک محرم را نه فقط به عنوان یک نمایش متمرکز و واحد در پایتخت، بلکه به عنوان شبکه‌ای پویا و متحرک از اجراهای مذهبی در سراسر قلمرو سلطنت و فراتر از آن بازسازی کند.

در پیوند با ادبیات کلاسیک‌تر تعزیه‌پژوهی، اثر بنیادین پتر چلکوفسکی درباره تعزیه، به عنوان آیین و درام در ایران، که برای اولین بار چارچوب علمی نظام‌مندی برای مطالعه تعزیه به دست داد، زمینه نظری لازم برای تحلیل بخش‌های مربوط

۲- علیرضا احمدی و نصرالله پورمحمدی املشی؛ «تشریفات مذهبی دوره ناصرالدین‌شاه قاجار؛ با تأکید بر ساختمان تکیه دولت»

به اجرای تعزیه در داده‌های این پژوهش (به ویژه بخش ۶-۲ درباره تداوم موروثی تعزیه‌خوانان) را فراهم می‌آورد.

هفت الگویی که در ادامه (بخش‌های ۱-۲ تا ۷-۲) بررسی می‌شوند را باید در همین بستر خواند: نه گزارشی تکراری از یک آیین ثابت و یکنواخت، بلکه بازتاب شبکه‌ای پیچیده، متحرک، و بعضاً متناقض از دین‌داری سلطنتی که تنها با کاوش دقیق در جزئیات یک سند خصوصی و روزانه، به شیوه میکروهیستوری، قابل بازسازی است.

۲-۱. نظام روضه‌خوانان و القاب: اقتصاد نمادین حمایت سلطنتی

بررسی دقیق بخش‌های مربوط به روضه‌خوانی در روزنامه خاطرات نشان می‌دهد که دربار ناصری، فارغ از کارکرد آیینی و عزاداری، صاحب یک صنف نسبتاً ثابت و قابل‌شناسایی از روضه‌خوانان حرفه‌ای بوده است که در طول چند دهه، در سال‌های متفاوت سلطنت، به طور مکرر نام آن‌ها در متن تکرار می‌شود: آقاسیدابوطالب، دسته بنفشه، نقیب‌السادات، آقاسیدباقر، سیدزالو، ملاآقاکوچک کاشی، و دیگران. این تکرار اسامی در فاصله چند دهه، از سال‌های ۱۲۸۲ تا ۱۳۱۲ق، به روشنی نشان از وجود یک صنف تثبیت‌شده و موروثی/حرفه‌ای دارد که وابستگی معیشتی و منزلتی آن به دربار گره خورده بود، نه صرفاً رابطه‌ای موردی و فصلی.

نکته مرکزی این بخش، سازوکار اعطای لقب از سوی خود شاه به روضه‌خوانان است. در روزنامه خاطرات او به صراحت آمده: «امروز به دسته بنفشه لقب صدرالواعظین دادیم»^۳، و در ادامه: «امروز آقاسیدباقر لقب فخرالذاکرین گرفت»^۴. این القاب صرفاً افتخاری نبودند؛ متن نشان می‌دهد که اعطای آن‌ها واکنش رقابتی در میان سایر روضه‌خوانان برمی‌انگیخت: «چون امروز به دسته

۳- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ ج ۱۶، ص ۵۹۸

۴- همان، ص ۵۹۹

بنفشه لقب صدرالواعظین دادیم، روضه خوان‌ها دلشان سوخته بود، روضه را خوب خواندند.»^۵ این جمله به ویژه گویاست که شاه خود رابطه مستقیمی میان اعطای لقب و کیفیت اجرای مذهبی برقرار می‌کند. روضه خوانان محروم از لقب، از سرِ رشک، اجرای بهتری ارائه می‌دهند. بدین ترتیب، لقب نه صرفاً پاداش پسینی عملکرد، بلکه ابزاری برای تنظیم و تحریک رقابت درون‌صنفی در خدمت کیفیت مناسک دربار عمل می‌کرده است.

این ساز و کار در سال‌های بعد نیز تکرار می‌شود: «دو نفر از روضه خوان‌ها صاحب لقب شدند، یکی داماد شیخ شپور است که افتخارالذاکرین شد. یکی هم شیخ اسدالله است که امین‌الذاکرین شده است»^۶، همراه با پرداخت نقدی قابل توجه: «به قدر هزار و هزار پانصد تومان هم پول و انعام خلعت دادیم به روضه خوان‌ها که بروند»^۷. ترکیب لقب و انعام نقدی، به عنوان دو ساز و کار موازی و درهم‌تنیده حمایت، این صنف را به شکلی نهادینه به اقتصاد سیاسی دربار وابسته می‌کند: هم منزلت نمادین (لقب) و هم بقای معیشتی (انعام) روضه خوان در گرو رضایت شاه قرار می‌گیرد.

سویه دیگر این نظام، کنترل عددی صنف روضه خوانان توسط دربار است. در سفر ۱۳۱۱، شاه دستور می‌دهد: «قریب بیست سی نفر از روضه خوان‌ها را گفتیم مجدالدوله پول بدهد و مرخص کند بروند و چندتایی بمانند روضه بخوانند.»^۸ این جمله نشان می‌دهد که ازدحام روضه خوانان داوطلب یا نیمه‌رسمی به قدری بوده که دربار نیازمند مدیریت و تعدیل فعال این جمعیت بود؛ نه هر مدعی روضه‌خوانی، بلکه گروهی محدود و انتخابی، اجازه ماندن و اجرا در حضور شاه را می‌یافتند. این مدیریت عددی، در کنار ساز و کار لقب و انعام، تصویری از یک بازار نیمه‌رسمی منزلت مذهبی به دست می‌دهد که دربار در آن نقش تنظیم‌گر،

۵- همان، صص ۵۹۹-۵۹۸

۶- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ از ربیع‌الاول ۱۳۱۰ تا جمادی‌الاول ۱۳۱۲ق، ص ۲۶۴.

۷- همان.

۸- همان، ص ۲۴۴.

توزیع‌کننده، و در نهایت داور نهایی را ایفا می‌کند. می‌توان این یافته‌ها را در چارچوب میکروهیستوری پیشنهادی این پژوهش این‌گونه صورت‌بندی کرد: آنچه در نگاه نخست جزئیاتی حاشیه‌ای و تکراری می‌نماید (ذکر مکرر اسامی، اعطای القاب، پرداخت انعام) در واقع شواهد پراکنده‌ای از یک ساختار نهادی منسجم‌تر است که در منابع رسمی دوره قاجار، به این میزان از جزئیات، مستند نشده است. این ساختار را می‌توان در پیوند با ادبیات جامعه‌شناسی رابطه دولت و روحانیت در ایران شیعی نیز خواند. سعید امیر ارجمند در پژوهش کلاسیک خود درباره تحول رابطه دولت و علما در ایران شیعی از آغاز تا ۱۸۹۰ میلادی^۹، الگوهای حمایت‌گری دولت از نهادهای مذهبی را در طول تاریخ صفوی تا اواخر قاجار بررسی کرده است. آنچه در روزنامه خاطرات ناصرالدین‌شاه درباره روضه‌خوانان مشاهده می‌شود (توزیع لقب، انعام، و کنترل عددی صنف) را می‌توان نمونه‌ای خرد و بی‌واسطه از همان الگوی کلان‌تر حمایت‌گری دولتی از کنشگران مذهبی دانست که ارجمند در سطح کلان‌تاریخی صورت‌بندی کرده؛ با این تفاوت مهم که روزنامه خاطرات، برخلاف اسناد رسمی، ساز و کار عملی روزمره این حمایت‌گری (رقابت‌ها، رشک‌ها، چانه‌زنی‌های پنهان) را نیز آشکار می‌کند.



عزاداری ماه محرم در دوره قاجار

9- Said Amir Arjomand; *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890.*

۲-۲. امتزاج بی واسطه امر قدسی و دنیوی در روایت شاه

اگر بخش ۱-۲ نشان داد که دربار ناصری صاحب یک نظام رسمی حمایت از مناسک مذهبی بوده، این بخش به وجه دیگری از همان واقعیت می‌پردازد: در روایت شخصی خود شاه، هیچ مرز روشنی میان قداست ایام عزا و امور کاملاً دنیوی (قمار، شکار، شوخی‌های زننده، حسادت‌های حرمسرا) ترسیم نمی‌شود. این امتزاج، نه استثناء، بلکه الگوی غالب روایت است.

نمونه آغازین و گویا، از همان نخستین صفحات روزنامه خاطرات (سال ۱۲۸۰ق) به دست می‌آید: بلافاصله پس از توصیف پایان «دهه عاشورا و انتقضای ایام تعزیه‌داری در تکیه سلطنت‌آباد»، نخستین رخداد ثبت‌شده در ادامه همان روز این است: «اول من تاس با نصرت‌الدوله انداختم، باختم؛ بعد عین‌الملک بازی کرد، متصل باخت به نصرت‌الدوله، قریب صد و پنجاه تومان انپریال باخت.»^{۱۰} گذار از توصیف مناسک عزاداری به گزارش دقیق و عددی باخت در قمار، بدون کوچک‌ترین فاصله روایی یا تغییر لحن، نشان می‌دهد که این دو ساحت در ذهنیت نویسنده در یک تداوم واحد از رخدادهای روزانه جای می‌گیرند، نه در دو مقوله متمایز اخلاقی/معنوی.

این الگو در سال ۱۲۸۲ق به روشنی بسط می‌یابد. در فاصله چند روز از اوایل صفر، شاه گزارش‌های مفصل و پیاپی از جلسات تخته‌بازی و تاس با اشخاص دربار می‌دهد؛ با ذکر دقیق مبالغ باخت و برد («بیست و پنج تومان بردم»، «امیرآخور خیلی باخت»^{۱۱}) و در میانه همین گزارش‌ها، بدون هیچ گسست موضوعی، به توصیفی بسیار زننده و تفصیلی از اندام یک پیرمرد، که متولی امامزاده‌ای در آن حوالی است، می‌پردازد.^{۱۲} در حالی که همان شب برای «عید مولود» آتش‌بازی برگزار می‌شود. سه رخداد (قمار، توصیف جنسی آشکار، و جشن تولد شاه) در فاصله چند سطر و بدون کمترین نشانه تنش اخلاقی در کنار هم می‌نشینند.

۱۰- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ ج ۱، ص ۶۴

۱۱- همان، صص ۲۴۹-۲۴۷

۱۲- همان، ص ۲۵۱

نمونه دیگر، از همان سفر، حکایت «محقق» است که به زنی اهل ورارود نزدیک می‌شود و شاه با لحنی نیمه‌طنز و نیمه‌سرزنش آمیز می‌نویسد: «محقق این شب را هم اینجا می‌ماند که این زنکه را بکند، عجب ناپاکی است!»^{۱۳}؛ جمله‌ای که در دل ایام مذهبی محرم/صفر روایت می‌شود، بی‌آنکه گسستی در ساختار روایی ایجاد کند.

اما شاید گویاترین نمونه به روز عاشورای سال ۱۲۸۳ ق بازگردد؛^{۱۴} در روزی که شاه توصیف می‌کند: «روضه‌خوان‌ها آمده خواندند، گریه شد» و به خواندن دعای مخصوص عاشورا از کتابچه سکینه‌خانم اشاره می‌کند، در ادامه بی‌واسطه همان پاراگراف می‌نویسد: «بچه شوکاهای حاجی بلال را آوردند با بچه خوک، بز شیرده را هم آوردند، شیر خوردند. گربه را هم جوجه زنده کوچکی دادم خورد.»^{۱۵} توالی گریستن بر مصائب کربلا و تماشای خوردن جوجه زنده توسط گربه، در یک پاراگراف واحد و بدون هیچ نشانه آگاهی نویسنده از هرگونه ناهمخوانی، شاید بهترین مصداق از آن چیزی باشد که این پژوهش آن را «امتزاج بی‌واسطه» می‌نامد.

با این‌همه، باید از تعمیم این الگو به شکل مطلق پرهیز کرد: متن نشانه‌هایی نیز از رعایت آگاهانه حرمت ایام دارد. در همان سال ۱۲۸۳ ق، شاه به صراحت می‌نویسد: «به علت غره محرم، من شکار نکردم»^{۱۵}؛ یعنی در موردی مشخص، تقدس روز، رفتاری دنیوی (شکار) را کنار می‌گذارد. این هم‌زیستی دوگانه-رعایت‌گزینی در برخی رفتارها (شکار در غره محرم) و امتزاج کامل در برخی دیگر (قمار، شوخی‌های جنسی)-نشان می‌دهد که مرز میان امور قدسی و عرفی در ذهنیت شاه نه غایب، بلکه متغیر و موقعیت‌محور است؛ نکته‌ای که دقیقاً با رویکرد میکروهیستوری این پژوهش همخوان است: به‌جای فرض یک قاعده یکدست، باید نوسان مورد به مورد این مرز را در دل جزئیات پیگیری کرد.

این یافته را می‌توان در تقابل مستقیم با تصویر رسمی حاصل از منابعی چون

۱۳- همان، ص ۲۵۹

۱۴- همان، ص ۲۲۲

۱۵- همان، ص ۵۰۷

پژوهش احمدی و پورمحمدی املشی خواند، که مناسک محرم دربار ناصری را عمدتاً در چارچوب کارکرد مشروعیت بخشی رسمی و باشکوه توصیف می کند.^{۱۶} روایت خصوصی شاه از همان مناسک، برعکس، سویه ای کاملاً غیررسمی، بی پروا، و گاه ناهمخوان با آن تصویر رسمی را آشکار می سازد و همین شکاف میان روایت رسمی و روایت خصوصی، به گمان نگارنده، ارزش اصلی روزنامه خاطرات را به عنوان یک سند تاریخی تشکیل می دهد.



ناصرالدین شاه در فضای داخلی کاخ گلستان همراه خدمه و درباریان

۲-۳. فضای زنانه در مناسک محرم دربار

داده های استخراج شده از روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه، تصویری غنی و کمتر دیده شده از حضور زنان در مناسک محرم دربار ناصری به دست می دهد؛ حضوری نه صرفاً به عنوان تماشاگران منفعل، بلکه به عنوان کنشگرانی با درجاتی از عاملیت، رقابت، و حتی نفوذ اقتصادی بر ساختار مناسک.

الف) ساز و کار فیزیکی حضور: مرز میان فضای زنانه و مردانه در مجالس روضه و تعزیه از طریق «زنپوری» (پرده مشبک) رعایت می شد. جالب توجه

۱۶- علیرضا احمدی و نصرالله پورمحمدی املشی؛ «تشریفات مذهبی دوره ناصرالدین شاه قاجار؛ با تأکید بر ساختمان تکیه دولت»

است که خود شاه نیز گاه در فضایی مجزا و محصور می‌نشست، نه لزوماً در میان مردانِ دربار: «زن‌ها آمدند پشت زنبوری نشستند، من هم پشت زنبوری خودمان نشستم.»^{۱۷} این نکته نشان می‌دهد که تفکیک فضایی در این مجالس صرفاً دوگانه زن/مرد نبود، بلکه سلسله‌مراتبی پیچیده‌تر از حصارها و مراتب دید را دربرمی‌گرفت که شخص شاه نیز به گونه‌ای در آن جای می‌گرفت.

ب) رقابت بر سر جایگاه: متن نشان می‌دهد که فضای زنبوری، به رغم محصور بودن، عاری از تنش اجتماعی نبود: «زن‌ها آمدند، چون روز اول بود، سر جا گفتگویشان شده بود، قال مقال می‌کردند، بالاخره جا به جا شدند.»^{۱۸} این جزئیات به ظاهر کوچک، نشان از وجود سلسله‌مراتب اجتماعی درون فضای زنانه دارد که در جایگاه نشستن بازتاب می‌یافت.

ج) پرداخت‌های نقدی برای جلب حضور زنان روستایی: یکی از بارزترین یافته‌های این پژوهش، سیاست آگاهانه دربار برای افزایش جمعیت زنان روستایی در مجالس روضه از طریق پرداخت مستقیم پول است: «گفتیم بعد از این به دهاتی‌ها پنج شاهی بدهند تا برای گرفتن پنج شاهی زیاد بیایند»^{۱۹}، سیاستی که به گفته خود شاه مؤثر هم بوده است: «بعد از رفتن ما هم جمعیشان زیاد شده بود.»^{۲۰} این یافته پیوند مستقیمی با بحث ۱-۲ (اقتصاد نمادین حمایت) دارد: همان‌گونه که دربار با لقب و انعام، صنف روضه‌خوانان مرد را کنترل و تحریک می‌کرد، با پرداخت خرد نقدی، تراکم جمعیتی فضای زنانه را نیز به طور مستقیم مهندسی می‌کرد. مجلس روضه، در هر دو سو، صحنه‌ای بود که «کمیت جمعیت» به شکلی آگاهانه توسط دربار مدیریت می‌شد. با این همه، متن نگاه طبقاتی آشکاری نیز نسبت به این زنان روستایی بازتاب

۱۷- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ ج ۱۶، ص ۵۸۷

۱۸- همان، ص ۵۸۵

۱۹- همان، ص ۵۸۸

۲۰- همان.

می‌دهد. در چند مورد، شاه با لحنی آشکارا تحقیرآمیز از حضور آنان می‌نویسد: «زن دهاتی زیادی آمده بود، اما خیلی گند می‌کردند، بوی بد می‌دادند.»^{۲۱} این تناقض (تشویق حضور زنان روستایی از طریق پرداخت نقدی از یک سو، و تحقیر آنان از سوی دیگر) یکی از روشن‌ترین نمونه‌های شکاف طبقاتی درون فضای به ظاهر یکپارچه «زنان» در این مناسک است؛ زنان دربار (چون انیس الدوله) و زنان روستایی در یک مقوله اجتماعی واحد جای نمی‌گرفتند، هرچند هر دو در پس یک زنبوری می‌نشستند.

د) عاملیت زنان درباری در سازمان‌دهی عزاداری: برخلاف تصویر صرفاً منفعل، برخی زنان درباری خود در نقش سازمان‌دهنده مناسک ظاهر می‌شوند. عزیزالسلطان (ملیجک) به طور مکرر گروهی از کنیزان جوان را برای سینه‌زنی و نوحه‌خوانی گرد می‌آورد: «عزیزالسلطان هم کنیزهای جوان را جمع کرده بود سینه می‌زدند و نوحه می‌خواندند، خیلی خوب می‌خواندند.»^{۲۲} به طور مشابه، «افتخارالسلطنته دسته درست کرده بود با کنیزها و اینها سینه می‌زدند.»^{۲۳} این دو نمونه نشان می‌دهد که سازمان‌دهی عزاداری زنانه، دست‌کم در سطح حرمسرا، مستقل از ساختار رسمی روضه‌خوانان مرد عمل می‌کرد و افرادی از میان خود زنان درباری، نقش رهبری در آن داشتند.

ه) آیین‌های خوراکی زنانه: پختن حلوای عاشورا توسط انیس الدوله، رخدادی است که در چند سال متوالی تکرار می‌شود^{۲۴ ۲۵} و می‌تواند به عنوان یک آیین خوراکی زنانه مستقل و موازی با مناسک رسمی روضه/تعزیه تحلیل شود؛ آیینی

۲۱- همان، ص ۵۹۶

۲۲- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار: از ربیع‌الاول ۱۳۱۰ تا جمادی‌الاول ۱۳۱۲ق، صص ۵۹۹-۵۹۸.

۲۳- همان، ص ۲۶۴

۲۴- همان، صص ۲۶۴، ۵۵۶، ۶۱۳

۲۵- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ ج ۱۶، ص ۵۹۹

که در آن، تهیه خوراک نذری نه فقط کاری خدماتی بلکه کنشی مذهبی با هویت مستقل زنانه است.

از منظر ادبیات نظری، این یافته‌ها را می‌توان در پیوند با پژوهش‌های اخیر درباره عاملیت زنانه در سنت تعزیه/شبه‌خوانی خواند. میلاد آذرم، در پژوهشی درباره بازخوانی فمینیستی شبه‌خوانی در ایران، به حذف تدریجی نمادهای زنانه از سنت شبه‌خوانی و چالش‌های تاریخی زنان در جامعه‌ای پرداخته که سیاست و دین بر آن مسلط بوده‌اند.^{۲۶} یافته‌های این بخش (حضور زنان درباری به عنوان سازمان‌دهندگان فعال بخشی از مناسک عزاداری در همان دوره‌ای که ساختار رسمی تعزیه‌خوانی به کلی در انحصار مردان بود) می‌تواند شاهدی خرد و تکمیلی برای این بحث کلان‌تر درباره جایگاه دوگانه و اغلب نامرئی زنان در تاریخ این سنت باشد.



گروهی از زنان حرم ناصرالدین‌شاه

۴-۲. بُعد بین‌المللی و دیپلماتیک: روضه‌خوانی در تفلیس (سفر ۱۳۰۷ق)

بخش مربوط به سفر ناصرالدین‌شاه به قفقاز در سال ۱۳۰۷ هجری قمری یکی از نادرترین و درعین حال گویاترین اسناد درباره جابه‌جایی مناسک محرم فراتر از

مرزهای ایران است. این بخش نشان می‌دهد که مناسک عزاداری، برخلاف تصور رایج از ثابت بودن آن به مکانی مشخص (تکیه، حسینیه، مسجد)، در عمل، قابلیت حمل و نقل داشته و در خدمت اهدافی فراتر از عزاداری صرف، از جمله حفظ هویت و بازنمایی دیپلماتیک، به کار گرفته می‌شده است.

(الف) تداوم مناسک در سفر: پیش از رسیدن به تفلیس، در همان مسیر سفر با قطار، شاه نکته‌ای طنزآمیز و خودآگاهانه ثبت می‌کند: در پاسخ به تلگرافی از تهران که «همه مشغول روضه‌خوانی هستیم» بوده، شاه می‌نویسد: «روضه ما صدای غرغر راه و سوت راه‌آهن است.»^{۲۷} این جمله، که در آن سروصدای فناوری مدرن (راه‌آهن) به طنز معادل «روضه» گرفته می‌شود، خود گواهی است بر آگاهی شاه از غیبت مناسک معمول در سفر، و نوعی جایگزینی نمادین آن. با این همه، بلافاصله پس از استقرار، مناسک به شکل رسمی از سر گرفته می‌شود: مجلس روضه در منزل میرزا محمدعلی خان کاشی، با حضور امین‌السلطان و دیگر همراهان دیپلماتیک شاه برگزار می‌شود.^{۲۸} اوج این بازسازی، مجلس روضه‌خوانی رسمی در کنسول‌خانه ایران در تفلیس است، که شاه با شگفتی آشکار آن را ثبت می‌کند: «هیچ در خواب تصور و خیال نمی‌کردم که در قونسول‌خانه تفلیس، ما بنشینیم و روضه بخوانند.»^{۲۹} فهرست دقیق روضه‌خوانان، سادات، و درویشان دعوت‌شده (که شاه با وسواس تمام ثبت می‌کند) نشان از سازمان‌دهی رسمی و از پیش برنامه‌ریزی‌شده این مجلس دارد، نه اجرایی موقت یا بداهه.

(ب) زبان و هویت: نکته‌ای که اهمیت این مجلس را از منظر هویتی برجسته می‌کند، این ثبت شاه است: «روضه‌خوان‌ها ترکی و فارسی روضه خواندند، مجلس خوبی بود.»^{۳۰} دوزبانگی اجرا (ترکی-فارسی) در جامعه ایرانیان مقیم

۲۷- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ ج ۱۶، ص ۲۱۷

۲۸- همان، صص ۲۲۵، ۲۳۱

۲۹- همان، صص ۲۴۰-۲۳۹

۳۰- همان.

قفقاز، بازتابی از ترکیب قومی-زبانی جامعه ایرانی تبعیدی/مهاجر در تفلیس است که این مجلس برایشان برگزار شده بود.

ج) نگاه تطبیقی شاه به آیین مسیحی: شاید ارزشمندترین سند در این بخش، مشاهده شخصی ناصرالدین شاه از مراسم کلیسایی است: «وقتی که این کشیش‌ها در کلیسیا می‌خواندند و آمین می‌گفتند، خیلی شبیه بود به تعزیه ما که شکل کشیش را درست می‌کنند و مثل کشیش می‌خوانند.»^{۳۱} این گزاره، از زبان یک پادشاه شیعی قرن نوزدهمی، نمونه‌ای کمیاب از مشاهده تطبیقی خودانگیخته و غیرآکادمیک دینی است؛ جایی که شاه، بی‌آنکه چارچوب نظری مطالعات تطبیقی ادیان را بشناسد، به طور شهودی شباهت ساختاری میان دو سنت آیینی را تشخیص می‌دهد. این مشاهده را می‌توان به عنوان داده خام برای بحثی بزرگ‌تر درباره خودآگاهی تطبیقی نخبگان قاجاری نسبت به ادیان دیگر در جریان سفرهای فرنگ به کار برد.

د) استقبال محلی و بازتاب هویتی: در همان سفر، شاه گزارش می‌دهد که کودکان مسلمان تفلیس «نوحه‌های خوبی درست کرده، در تهنیت ورود ما می‌خواندند.»^{۳۲} و در مسجد محلی، خطیب خطبه‌ای به نام شاه ایراد کرد که «گریه گلوی خطیب را گرفته بود.»^{۳۳} این صحنه‌ها نشان می‌دهند که ورود شاه به یک جامعه مسلمان اقلیت در قلمرو روسیه، خود به رخدادی آیینی و عاطفی بدل شده بود که ژانرهای مذهبی محرم (نوحه، خطابه) در خدمت بیان وفاداری سیاسی و مذهبی توانان به کار گرفته می‌شدند.

ه) تداوم بدون گسست پس از بازگشت: نکته پایانی این بخش، که به گمان نگارنده اهمیتی نظری دارد، توصیف شاه از بازگشت به تکیه دولت در تهران

۳۱- همان، ص ۲۵۳

۳۲- همان، ص ۲۵۴

۳۳- همان.

است: با وجود غیبت دو ماهه و سفر به فرنگ، همه چیز بی تغییر یافت می‌شود: «هیچ نمی‌شود گفت که ما فرنگ رفته بودیم، مثل این است که اول محرم است و تعزیه می‌خوانند... تعزیه‌خوان‌ها تمام هستند، مگر برزو که مرده است، اما پسرش به جای اوست»^{۳۴}. این جمله، در تقابل مستقیم با پویایی جابه‌جاشده مناسک در تقلیس، نشان می‌دهد که مرکز مناسکی (تکیه دولت) دارای چنان تداوم و ثبات ساختاری بود که حتی سفری بین‌المللی نیز در آن اثری از گسست برجای نمی‌گذاشت. تنها استثناء، جایگزینی نسلی طبیعی (مرگ برزو و جانشینی پسرش) بود، نکته‌ای که مستقیماً به بحث ما در ۲-۶ (تداوم موروثی) پیوند می‌خورد.

از منظر نظری، این یافته‌ها را می‌توان در گفت‌وگو با ادبیات نوظهور درباره مناسک محرم در چارچوب «دولت-تئاتر» خواند؛ بابک رحیمی، در کتاب *Theater-State and the Formation of the Early Modern Public Sphere in Iran*، این چارچوب گیرتری را برای مناسک محرم صفوی به کار برده است، و در اثر جدیدتر خود، *Senses of Mourning*، دامنه بررسی را تا دوره قاجار و پس از آن گسترش می‌دهد. یافته‌های این بخش، اگرچه در چارچوب میکروهیستوری این پژوهش تحلیل می‌شوند نه چارچوب دولت-تئاتر؛ شاهدی تجربی برای غنای موضوعی همان حوزه پژوهشی فراهم می‌آورند؛ به ویژه از این جهت که بُعد بین‌المللی/دیاسپوری این مناسک، که در سند شخصی شاه به روشنی مستند شده، کمتر در کانون مطالعات موجود قرار داشته است.

۵-۲. استخاره به مثابه فناوری روزمره تصمیم‌گیری دینی

برخلاف بخش‌های پیشین که عمدتاً به مناسک جمعی و نمایشی (روضه، تعزیه) پرداختند، این بخش بر بُعدی کاملاً فردی و خصوصی دین‌داری شاه متمرکز است: استفاده مکرر از استخاره با قرآن به عنوان ابزار تصمیم‌گیری در امور کاملاً روزمره و غیرمذهبی، از انتخاب مسیر سفر تا تصمیم برای رفتن به شکار. اهمیت



نمایی از تفلیس و مسجد شیعی در محله میدن

این یافته در آن است که نشان می‌دهد دین‌داری شاه، برخلاف تصویر رایج از «دین‌داری نمایشی درباری»، به تصمیم‌گیری خصوصی و لحظه‌به‌لحظه او نیز تسری می‌یافت.

الف) استخاره برای امور کاملاً دنیوی: نمونه‌های متعدد در متن نشان می‌دهند که استخاره برای تصمیماتی به کار می‌رفت که هیچ بار مذهبی ذاتی نداشتند: «از حمام درآمد، با قرآن استخاره کردم که سیاه‌پیشه برویم یا خیر، خیلی بد آمد... سیاه‌پیشه را موقوف کردیم»^{۳۵}، و در نمونه‌ای دیگر: «استخاره کردیم که امروز شکار می‌زنیم که خوب بیاید و شکار برویم... استخاره بد آمد؛ ما هم از خیال شکار افتادیم»^{۳۶}. در هر دو مورد، نتیجه استخاره به طور مستقیم و بی‌چون و چرا بر رفتار شاه اثر می‌گذارد، نه فقط به عنوان تأییدی نمادین بر تصمیمی از پیش گرفته‌شده، بلکه ظاهراً به عنوان عامل واقعی تعیین‌کننده آن.

ب) تفسیر آیه به مثابه راهنمای عملی مستقیم: جالب توجه‌ترین نمونه، موردی است که در آن، استخاره نه صرفاً پاسخ خوب/بد، بلکه آیه‌ای مشخص به دست می‌دهد که شاه شخصاً آن را تفسیر می‌کند: «از قرآن مجید استخاره شد، این آیه

۳۵- همان، ص ۵۹۷

۳۶- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار: از ربیع‌الاول ۱۳۱۰ تا جمادی‌الاول ۱۳۱۲ق، ص ۳۱۸.

مبارکه آمد: فادخلوا البيوت من ابوابها. این آیه که آمد، دیدیم صریح معنی این است که باید راه راست را گرفت.^{۳۷} این نمونه از منظر روش‌شناسی تفسیری عامیانه بسیار غنی است: آیه‌ای که در سیاق قرآنی اصلی خود به رعایت آداب اجتماعی و پرهیز از ورود نامتعارف به خانه‌ها اشاره دارد (بقره: ۱۸۹)، توسط شاه به شکلی کاملاً واژه‌محور و از سیاق بریده، به «انتخاب مسیر مستقیم سفر» فروکاسته می‌شود. این گونه تأویل، نمونه‌ای از کاربرد ابزاری متن مقدس برای نیازهای تصمیم‌گیری آنی غیردینی است؛ تأویلی که فاصله چشمگیری با تفسیر عالمانه یا حتی عرفانی متن قرآنی دارد و بیشتر به یک نظام رمزگشایی فال شبیه است تا هرمنوتیک دینی رسمی.

ج) فراگیری اجتماعی این عمل در میان درباریان: نکته مهم دیگر این است که استخاره منحصر به شخص شاه نبود، بلکه در میان درباریان نیز رواج داشت و نتایج متفاوتی برای افراد مختلف به بار می‌آورد. در روایتی از مهدی‌خان: «دیشب می‌خواستم بروم؛ با محمدابراهیم‌خان تا پای گردنه هم رفتم؛ زیر گردنه که رسیدم مال و بنه زیادی جلو را گرفته بود، من استخاره کردم بد آمد و برگشتم. ابراهیم‌خان استخاره کرد برود خوب آمد و رفت.»^{۳۸} این جمله به روشنی نشان می‌دهد که دو نفر، در یک موقعیت واحد، با استخاره جداگانه به دو نتیجه متضاد می‌رسند و هر یک بر اساس نتیجه خودش عمل می‌کند، بی‌آنکه این تناقض در متن به عنوان مسئله یا نشانه‌بی‌اعتباری روش مطرح شود. این نکته اهمیت زیادی دارد و نشان می‌دهد که استخاره در ذهنیت این جامعه، نه ابزاری برای کشف یک «حقیقت عینی واحد»، بلکه رهنمودی شخصی و موقعیتی برای هر فرد بوده است.

د) پیوند با یافته‌های دیگر: این الگو را می‌توان در امتداد بحث ۲-۲ (امتزاج قدسی/عرفی) خواند: همان گونه که مرز میان قدسی و دنیوی در رفتار شاه سیال بود، در اینجا نیز می‌بینیم که ابزاری کاملاً دینی (استخاره با قرآن) بی‌درنگ و

۳۷- همان، ص ۳۰۲

۳۸- همان، ص ۶۰۱

بدون واسطه در خدمت تصمیماتی کاملاً غیردینی (مسیر سفر، رفتن به شکار) قرار می‌گیرد؛ نشانه دیگری از آن ذهنیتی که در آن، دین نه حوزه‌ای مجزا از زندگی روزمره، بلکه بافتی درهم‌تنیده با تمام تصمیمات آن است.

۶-۲. تداوم موروثی و صنفی تعزیه‌خوانان

یکی از یافته‌های قابل توجه در بررسی درازمدت داده‌ها (که تنها با پوشش زمانی گسترده و چندده‌ساله این پژوهش قابل مشاهده است) وجود یک صنف نسبتاً پایدار و بادوام حرفه‌ای از تعزیه‌خوانان و روضه‌خوانان است که با انتقال بین‌نسلی و طول عمر شغلی چشمگیر مشخص می‌شود.

الف) جانشینی پسر: روشن‌ترین شاهد این تداوم، مرگ برزو شمرخوان (بازیگر مشهور نقش شمر در تعزیه) و جانشینی بی‌درنگ پسرش است. در ۲۳ صفر سال ۱۳۰۷ق، شاه خبر می‌دهد: «برزوی شمرخوان معروف چند روز پیش در طهران مرده است»^{۳۹}، و تنها دو روز بعد، در توصیف بازگشت به تکیه دولت، می‌نویسد: «تعزیه‌خوان‌ها تمام هستند، مگر برزو که مرده است، اما پسرش به جای اوست و خیلی خوب شمری می‌خواند.»^{۴۰} نکته گویاتر آنکه شاه در ادامه، شباهت صوتی پسر به پدر را نیز ثبت می‌کند: «پسر برزو الحق خوب شمری است، همان صدای پدرش را دارد»^{۴۱}. این عبارت نشان می‌دهد که آنچه به ارث می‌رسید، صرفاً جایگاه یا نقش نبود، بلکه ادعای انتقال کیفیت اجرایی نیز بود؛ گویی نقش شمر در بدن این خانواده، فارغ از فرد مشخص، تجسیدی مستمر می‌یافت.

ب) طول عمر شغلی فرد به مثابه شاهد تداوم نهادی: فراتر از توارث خانوادگی، بررسی نام‌ها در طول کل بازه زمانی این پژوهش (۱۲۸۰ تا ۱۳۱۲ق) نشان می‌دهد

۳۹- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ ج ۱۶، ص ۳۱۵

۴۰- همان، ص ۳۱۹

۴۱- همان، ص ۳۲۱

که برخی روضه‌خوانان به تنهایی دهه‌ها در این حرفه فعال بوده‌اند. آقاسیدابوطالب، برای نمونه، نخستین بار در سال ۱۲۸۳ق ذکر می‌شود^{۴۲} و همچنان در سال‌های ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۱۱ و ۱۳۱۲ قمری به‌طور مکرر در فهرست روضه‌خوانان فعال حضور دارد.^{۴۳} این یعنی یک فرد واحد، دست‌کم برای نزدیک به سه دهه، جایگاه ثابتی در نظام روضه‌خوانی دربار داشته است؛ طول عمر شغلی‌ای که با هیچ ساز و کار موقتی یا فصلی قابل توضیح نیست و صرفاً از یک صنف باثبات و نهاده‌شده برمی‌خیزد. به همین ترتیب، «دسته بنفشه» که در بخش ۱-۲ به عنوان دریافت‌کننده لقب «صدرالواعظین» معرفی شد، در فاصله سال‌های ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۲ قمری به‌طور پیوسته حضور دارد.

ج) **تداوم شخصیت‌های حاشیه‌ای:** جالب توجه است که این تداوم صرفاً به روضه‌خوانان «حرفه‌ای» محدود نمی‌ماند. «سید قزوینی دیوانه»، شخصیتی کمیک و بی‌بندوبار که رفتارش («یک اداهایی در آورد که آدم از خنده می‌مرد»)^{۴۵} بارها موجب خنده حاضران می‌شد، خود در چند سال متوالی (۱۳۰۸ تا ۱۳۱۱) در فهرست روضه‌خوانان حاضر تکرار می‌شود.^{۴۶} این نشان می‌دهد که حتی نقش «دلقک آیینی» یا شخصیت کمیک حاشیه‌ای مجلس روضه، خود جایگاهی نسبتاً ثابت و بادوام در این صنف بوده؛ نه صرفاً حادثه‌ای تصادفی در یک سال خاص.

۴۲- با نام سیدابوطالب خراسانی (ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ ج ۱، ص ۵۰۶)

۴۳- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ ج ۱۶، صص ۵۸۵ به بعد

۴۴- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ از ربیع‌الاول ۱۳۱۰ تا جمادی‌الاول ۱۳۱۲ق، صص ۲۴۴ و ۵۵۲

۴۵- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ ج ۱۶، ص ۵۸۷

۴۶- همان، صص ۵۸۵ و ۵۸۸

۴۷- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ از ربیع‌الاول ۱۳۱۰ تا جمادی‌الاول ۱۳۱۲ق، ص ۲۴۵

این یافته‌ها را می‌توان به عنوان شاهدی از وجود یک صنف نیمه‌رسمی با ساختار درونی باثبات خواند که به واسطه حمایت مستمر دربار امکان تداوم نسلی و شغل درازمدت می‌یافت. ژان کالمار، در مقاله خود درباره نظام حمایت از تعزیه، به این نکته اشاره می‌کند که پایداری نهادی تعزیه در ایران تا حد زیادی مدیون همین ساز و کارهای حمایتی رسمی و غیررسمی بوده است.^{۴۸} یافته‌های این بخش، به ویژه نمونه برزو و پسرش، شاهدی خرد و مستند برای همین استدلال فراهم می‌آورد: صنف تعزیه‌خوانان، در غیاب یک نظام رسمی آموزشی مکتوب (مشابه مدرسه یا حوزه)، به شیوه‌ای شبیه به صنوف سنتی دیگر، از طریق شاگردی، وراثت خانوادگی، و سبک اجرا تداوم می‌یافت.



گروه تعزیه‌خوانان قاجاری

آخرین الگوی مورد بررسی در این پژوهش، به تکرار وقفه‌های ناشی از باران در برگزاری مراسم عاشورا در طول سال‌های متعدد می‌پردازد؛ الگویی که از منظر تفسیر نمادین در فرهنگ عزاداری شیعی، انتظاری خاص برمی‌انگیزد؛ انتظاری که، همان‌گونه که نشان داده خواهد شد، در روایت خصوصی شاه به طرزی گویا برآورده نمی‌شود.

نخستین نمونه برجسته به سال ۱۲۸۷ق بازمی‌گردد: در اوج اجرای تعزیه «حجت‌الوداع»، دقیقاً در لحظه‌ای که «علی‌اکبر که بالای اسب رفت ندای الرحیل بگوید، آسمان صدای سختی کرد، باران شدیدی ریخت روی پوش... بی اختیار همه برخاستند رفتند، تکیه بر هم خورد.»^{۴۹} باران دقیقاً در اوج عاطفی نمایش

۴۸- ژان کالمار؛ «حمایت از تعزیه: عناصری برای یک مطالعه کلی»

۴۹- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ ج ۲، ص ۲۹۸

۲-۲. باران، طبیعت، و غیاب تفسیر نمادین: مزاحمت جوّی به جای نشانه آسمانی

(لحظه وداع علی اکبر) فرومی‌ریزد و باعث فروپاشی فیزیکی مراسم می‌شود. این الگو در سال ۱۳۱۲ق با جزئیات بیشتری تکرار می‌شود و این بار خود شاه به صراحت به تکرارش در دو روز پیاپی اشاره می‌کند: «وقتی سیدزالو و سیدمالو اینها می‌خواندند، باران نمی‌آمد، اما همین که نقیب‌السادات رفت بالای منبر، همان وقت دیروز، بعینه دیروز، تا روضه را گرم کرد باران به شدت بنا کرد به باریدن، روضه را شلوق کرد.»^{۵۰} عبارت «بعینه دیروز» بسیار مهم است، نشان می‌دهد که خود شاه این هم‌زمانی باران با اوج عاطفی روضه‌خوانی نقیب‌السادات را، دست‌کم به عنوان یک تصادف قابل ذکر، آگاهانه ثبت کرده است.

الف) غیاب تفسیر نمادین: آنچه این یافته را از منظر تحلیلی برجسته می‌کند، نه صرف وقوع این هم‌زمانی، بلکه نحوه واکنش شاه به آن است. در سنت دینی شیعی، روایاتی کهن، از جمله در حدیث مشهور ریان بن شیب که در آن امام رضا(ع) به مناسبت‌های محرم و رخداد‌های پس از شهادت امام حسین(ع) اشاره می‌کند، از پدیده‌هایی چون «باریدن خون» و طوفان‌های سرخ و سیاه پس از واقعه کربلا سخن می‌گویند^{۵۱}؛ روایاتی که در طول تاریخ به شکل‌گیری باوری عامیانه در فرهنگ عزاداری ایرانی انجامیده که بر اساس آن، باران یا طوفان در روزهای عاشورا را می‌توان نشانه‌ای از هم‌دردی آسمان یا طبیعت با مصائب اهل بیت(ع) خواند.

با این همه، در هیچ یک از نمونه‌های موردبررسی این پژوهش، شاه چنین تفسیر نمادین یا الهیاتی‌ای از باران ارائه نمی‌دهد. لحن او در تمام موارد، کاملاً عملی و گاه آشکارا آزرده است: «روضه را شلوق کرد»، «چندان شور نیفتاد»، یا در نمونه

۵۰- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار: از ربیع‌الاول ۱۳۱۰ تا

جمادی‌الاول ۱۳۱۲ق، ص ۵۹۹

۵۱- شیخ صدوق؛ عیون أخبارالرضا(ع)؛ ج ۱، ص ۲۹۹

۱۲۸۷ق: «تکیه بر هم خورد». نگرانی اصلی شاه نه معنای نمادین باران، که خود رخدادهای طبیعی به عنوان تهدیدی برای امنیت است: «رعد و برق شد و همچو صدا کرد آسمان، مثل این بود هزار توپ یک‌دفعه دررفته باشد. ترسیدیم، مثل زلزله چیزی باشد.»^{۵۲} تشبیه صدای رعد به توپ و زلزله، ترسی کاملاً فیزیکی و غیرنمادین را بازتاب می‌دهد.

ب) نگرانی ساختاری: الگوی دیگری که در کنار این یافته قرار می‌گیرد، نگرانی مکرر شاه درباره سلامت فیزیکی سازه‌های موقت مناسک (چادر، پوش) در برابر آب‌وهواست. در بستن تکیه سلطنت‌آباد در سال ۱۲۸۴ق، شاه با آسودگی می‌نویسد: «هر روز هم باران کم می‌آمد. ابر، رعد و برق بود، باد هم می‌آمد، اما الحمدلله چادر عیب نکرد.»^{۵۳} این جمله نشان می‌دهد که دغدغه اصلی شاه در برابر پدیده‌های جوّی، حفظ زیرساخت مادی مراسم بود، نه تأویل معنایی آن. این یافته، از منظر چارچوب میکروهیستوری این پژوهش، نمونه‌ای بسیار گویا از ارزش تحلیلی اسناد خصوصی است. اگر پژوهشگر صرفاً به منابع رسمی یا ادبیات عامیانه/حماسی عزاداری (که در آن باران در روز عاشورا اغلب به عنوان نشانه یا معجزه بازخوانی می‌شود) اتکاء می‌کرد، انتظار می‌رفت شاه نیز چنین معنایی به این رخداد نسبت دهد. اما روایت خصوصی او دقیقاً این انتظار را بر هم می‌زند: باران برای شاه، نه نشانه، بلکه صرفاً مزاحمت است. این شکاف میان افق معنایی فرهنگ عامه/رسمی و افق معنایی خصوصی شاه، به گمان نگارنده، یکی از روشن‌ترین نمونه‌های «امر استثنائی هنجارین» در کل این پژوهش است: جزئیاتی به ظاهر بی‌اهمیت (شکایت از خیس شدن چادر) که نظام معنایی متفاوت و غیرمنتظره‌ای را در برابر روایت رسمی دین‌داری سلطنتی آشکار می‌سازد.

۵۲- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ از ربیع‌الاول ۱۳۱۰ تا

جمادی‌الاول ۱۳۱۲ق، ص ۵۵۵

۵۳- ناصرالدین شاه قاجار؛ روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار؛ ج ۱، ص ۵۵۳



نمایش تعزیه در تکیه دولت

۳. بحث و تحلیل نظری

۳-۱. بازخوانی انتقادی دوگانه دورکیمی قدسی/عرفی

پیش از جمع‌بندی استدلال میکروهیستوریک این پژوهش، لازم است یافته‌ها را در برابر یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌های جامعه‌شناسی دین نیز محک بزنیم: دوگانه قدسی/عرفی امیل دورکیم. دورکیم در صورت ابتدایی حیات دینی (۱۹۱۲)، دین را چنین تعریف می‌کند: «دین نظامی یکپارچه از باورها و اعمال مرتبط با امور قدسی است، یعنی اموری که کنار گذاشته شده و ممنوع‌اند؛ باورها و اعمالی که همه پیروان خود را در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام کلیسا متحد می‌سازند»^{۵۴}. نکته محوری در نظریه دورکیم آن است که این دوگانه را نه تفاوتی نسبی یا طیفی، بلکه ناهمگونی مطلق میان دو جهان کاملاً مجزا می‌داند: امر قدسی و امر عرفی به دو حوزه وجودی متفاوت تعلق دارند که آمیختن آن‌ها موجب آلودگی قدسی و بی‌نظمی اجتماعی می‌شود؛ به همین دلیل، جوامع همواره مرزهایی آیینی و نمادین (تحریم، تشریف، تطهیر) برای حفظ این جدایی ایجاد می‌کنند.

اگر این چارچوب را بر «نظام اعطای لقب به روضه‌خوانان» اعمال کنیم، همخوانی چشمگیری با نظریه دورکیم می‌بینیم: اعطای لقبی چون «صدرالواعظین» یا «فخرالذاکرین» دقیقاً همان کارکرد «کنار گذاشتن» (setting apart) را دارد که

دورکیم آن را جوهر امر قدسی می‌داند. دربار، به عنوان نماینده جامعه، با کنشی نمادین، فردی را از انبوه روضه‌خوانان عادی جدا کرده و به مرتبه‌ای بالاتر ارتقا می‌دهد. از این منظر، سطح نهادی و رسمی دین‌داری ناصری را می‌توان به خوبی در چارچوب دورکیمی توضیح داد.

اما دقیقاً همین جاست که دیگر یافته‌های پژوهش، نظریه دورکیم را به چالش می‌کشند. اگر دوگانه قدسی/عرفی واقعاً ناهمگونی مطلق و غیرقابل آمیزش باشد، انتظار می‌رفت در روایت شخصی شاه نیز نشانه‌ای از این مرزبندی آیینی، دست‌کم در سطح لحن یا آگاهی نویسنده از گذار میان دو حوزه، دیده شود. اما آنچه در عمل مشاهده می‌شود، دقیقاً نقطه مقابل این انتظار است. گذار از عزاداری عاشورا به خوراندن جوجه زنده به گربه در یک پاراگراف واحد، یا تفسیر آیه قرآن برای تعیین مسیر سفر، هیچ نشانه‌ای از احساس آلودگی، تش، یا حتی آگاهی نویسنده از عبور از یک مرز هستی‌شناختی ندارد. باران، که می‌توانست در نظام دورکیمی نشانه‌ای از نفوذ امر قدسی به عرصه طبیعت خوانده شود، برای شاه چیزی جز یک امر کاملاً عرفی نیست.

این ناهمخوانی را می‌توان با نقدهایی که در ادبیات مطالعات دین بر دوگانه دورکیمی وارد شده پیوند زد. استوارت گاتری، در نقدی صریح بر مرکزیت مفهوم «امر قدسی» در نظریه‌های جامعه‌شناختی دین، با تمرکز ویژه بر دورکیم، نشان می‌دهد که این دوگانه، به رغم پذیرش گسترده‌اش، فرضی جهان‌شمول و غیرقابل تعمیم به همه سنت‌های دینی و همه سطوح تجربه دینی است.^{۵۵} یافته‌های این پژوهش، شاهدی تجربی و خرد برای همین نقد فراهم می‌آورند: دوگانه قدسی/عرفی دورکیم، که بر پایه مشاهده جوامع توتمی استرالیایی از فاصله مردم‌نگارانه و با تمرکز بر کارکرد جمعی و نمادین دین در انسجام اجتماعی صورت‌بندی شده، ابزار تحلیلی کافی برای توضیح تجربه فردی، پیوسته، و درونی یک کنشگر دینی در گزارش روزانه و خصوصی خود ندارد. به بیان دیگر، دورکیم دقیقاً همان چیزی را می‌بیند که در سطح نهادی و جمعی مناسک (بخش ۱-۲) قابل مشاهده است، اما از دیدن آنچه در سطح خودآگاهی فردی یک کنشگر منفرد می‌گذرد-جایی که

مرزها به جای ناهمگونی مطلق، سیال و موقعیت محورند- ناتوان می ماند.



امیل دورکیم

بر این اساس، این پژوهش پیشنهاد می کند دوگانه دورکیمی را نه به عنوان توصیفی جهان شمول از «چگونگی دین ورزی»، بلکه به عنوان توصیفی از یک سطح خاص از آن (سطح کارکرد جمعی و نمادین) بخوانیم؛ سطحی که در کنار آن، سطح دیگری از تجربه دینی فردی و خصوصی وجود دارد که تنها با روش شناسی میکروهیستوریک، و نه با ابزارهای مفهومی جامعه شناسی کلاسیک، قابل بازیابی است. همین شکاف میان تبیین دورکیمی سطح نهادی و ناتوانی آن در تبیین سطح خصوصی، نقطه عزیمت بخش بعدی است.

۲-۳. بازسازی میکروهیستوریک دین داری ناصری

هفت الگویی که در بخش های گذشته بررسی شد، در نگاه نخست هفت موضوع مجزا می نمایند: نظام حمایتی روضه خوانان، امتزاج قدسی/عرفی، فضای زنانه، سفر تقلیس، استخاره، توارث صنفی، و باران. اما بازخوانی آن ها در کنار یکدیگر، یک استدلال واحد و منسجم را آشکار می سازد که مستقیماً به پرسش مطرح شده در مقدمه بازمی گردد: دین داری ناصرالدین شاه، چنان که در روایت خصوصی او بازتاب یافته، نه یک نظام یکدست (چه صرفاً نمایشی-سیاسی، چه صرفاً شخصی-درونی)، بلکه شبکه ای است که این دو سطح در آن به طور پیوسته در یکدیگر تنیده می شوند، بی آنکه شاه خود میان آن ها مرزی آگاهانه احساس کند.

سطح نخست: ساختارهای رسمی و نیمه‌رسمی حمایتی. دو یافته نخست نشان دادند که دربار ناصری صاحب ساز و کارهای مشخص و آگاهانه‌ای برای مدیریت مناسک بود: توزیع لقب و انعام میان روضه‌خوانان، کنترل عددی صنف آنان، و پرداخت نقدی برای افزایش حضور مستمعان. این یافته‌ها با چارچوب گیرتری «دولت-نمایش» (theatre state) کاملاً همخوان‌اند: مناسک در خدمت بازتولید سلسله‌مراتب و مشروعیت به کار گرفته می‌شوند، و دربار نقش تنظیم‌گر و توزیع‌کننده منزلت را ایفا می‌کند. با این همه، این پژوهش عامدانه چارچوب دولت-نمایش را به عنوان چارچوب اصلی برنگزید (چنان‌که در مقدمه توضیح داده شد)، و علت آن در یافته‌های سطح دوم نهفته است.

سطح دوم: ناهمخوانی‌ها و شکاف‌های روایت خصوصی. سایر یافته‌ها (امتزاج امر قدسی/عرفی، استخاره روزمره، و غیب تفاسیر نمادین از پدیده‌های طبیعی) دقیقاً همان چیزی را آشکار می‌کنند که یک چارچوب کاملاً کارکردگرا مانند دولت-نمایش قادر به توضیح آن نیست: رفتارهایی که هیچ کارکرد سیاسی یا مشروعیت‌بخش آشکاری ندارند و صرفاً بازتاب ذهنیت خصوصی و ناهمگون یک فرد در مواجهه با تجربه روزمره دین هستند. شاهی که در همان پاراگرافی که از گریستن بر مصائب عاشورا سخن می‌گوید، از خوراندن جوجه زنده به گربه نیز می‌نویسد؛ شاهی که آیه قرآن را برای انتخاب مسیر سفر تفسیر می‌کند؛ شاهی که باران روز عاشورا را نه نشانه بلکه صرفاً مزاحمت می‌بیند، این شاه را نمی‌توان صرفاً بازیگر آگاه یک «نمایش قدرت» دانست. این رفتارها به مراتب بی‌واسطه‌تر، تصادفی‌تر، و کمتر محاسبه‌شده‌اند.

دقیقاً همین شکاف است که ارزش رویکرد میکروهیستوری را برجسته می‌کند: مفهوم «امر استثنائی هنجارین» گرندی، که در مقدمه معرفی شد، به ما امکان می‌دهد این جزئیات به ظاهر پراکنده و بی‌ربط را نه به عنوان استثناء، بلکه به عنوان کلید ورود به لایه‌ای از دین‌داری سلطنتی بخوانیم که در هیچ سند رسمی ثبت نمی‌شود: لایه‌ای که در آن، دین نه ابزاری آگاهانه برای مشروعیت‌بخشی، بلکه

بافتی ناخودآگاه و درهم‌تنیده با تمام جزئیات زندگی روزمره است.

سطح سوم: پویایی مکانی و اجتماعی. یافته‌های ۲-۳، ۲-۴، و ۲-۶، بُعد سومی را آشکار می‌کنند که در تحلیل‌های متمرکز بر تکیه دولت کمتر دیده می‌شود. مناسک محرم در روایت شاه، پدیده‌ای ثابت و متمرکز در یک مکان نیست، بلکه شبکه‌ای پویا و متحرک است که از تهران تا کلاردشت، از سمنان تا تفلیس گسترده می‌شود، و در هر مکان، بازیگرانی متفاوت (زنان روستایی، کنیزان حرمسرا، ایرانیان مهاجر قفقاز) و کارکردهایی متفاوت (بسیج جمعیتی، هویت‌بخشی دیاسپوریک، انتقال بین‌نسلی صنف) می‌یابد. تداوم صنفی تعزیه‌خوانان و تداوم مکانی خود تکیه دولت پس از سفر تفلیس، در کنار این پویایی جغرافیایی، تصویری از یک نظام هم‌زمان بسیار باثبات در هسته نهادی خود و بسیار انعطاف‌پذیر در محیط‌های پیرامونی‌اش به دست می‌دهد.

بر اساس این سه سطح، می‌توان استدلال مرکزی این پژوهش را این‌گونه صورت‌بندی کرد: دین‌داری ناصرالدین‌شاه در ماه‌های محرم و صفر، ترکیبی از یک هسته نهادی باثبات و آگاهانه (سطح اول)، لایه‌ای از تجربه خصوصی و ناهمگون فردی که از منطق آن هسته نهادی پیروی نمی‌کند (سطح دوم)، و شبکه‌ای پویا از بازتولید مکانی-اجتماعی مناسک (سطح سوم) است. هیچ یک از این سه سطح به تنهایی «دین‌داری ناصری» را توضیح نمی‌دهد؛ تنها بررسی هم‌زمان هر سه، که تنها از طریق دقت میکروهیستوریک در جزئیات یک سند خصوصی، نه از طریق منابع رسمی، ممکن است، امکان بازسازی این پیچیدگی را فراهم می‌آورد.



ناصرالدین شاه قاجار بر روی تخت طاووس

۴. نتیجه گیری

این پژوهش با طرح این پرسش آغاز شد که آیا می‌توان از دل روزنامه خاطرات ناصرالدین‌شاه، سندی شخصی، روزانه، و بی‌واسطه، تصویری از دین‌داری سلطنتی بازسازی کرد که با روایت رسمی و آیینی منابع تاریخ‌نگاری دوره قاجار و نیز با پیش‌فرض‌های نظری جامعه‌شناسی کلاسیک دین همخوان نباشد. بررسی نظام‌مند بخش‌های مرتبط با محرم و صفر در فاصله سال‌های ۱۲۸۰ تا ۱۳۱۲ هجری قمری، هفت الگوی مکرر را آشکار کرد که هر یک، در عین برخورداری از انسجام درونی، در نهایت بر یک نتیجه واحد همگرا شدند: دین‌داری ناصرالدین‌شاه نه پدیده‌ای یکدست و قابل فروکاستن به یک کارکرد واحد، بلکه شبکه‌ای سه‌سطحی از حمایت نهادی آگاهانه، تجربه خصوصی ناهمگون و

اغلب ناخودآگاه، و پویایی مکانی-اجتماعی گسترده است. نظام حمایتی روضه‌خوانان و ساز و کار جلب جمعیت مستمعان از طریق پرداخت نقدی نشان دادند که دربار در سطحی از مناسک، آگاهانه و به شکلی محاسبه‌شده عمل می‌کرد. اما امتزاج بی‌واسطه امر قدسی و امر عرفی در روایت شخصی شاه، کاربرد ابزاری استخاره برای تصمیمات کاملاً دنیوی، و واکنش کاملاً عملی و عاری از بار نمادین به باران در روزهای عاشورا، دقیقاً همان چیزی را آشکار کردند که هیچ نظام حمایتی آگاهانه‌ای نمی‌تواند توضیح دهد: ذهنیتی که در آن مرز قدسی/عرفی نه غایب، بلکه سیال و موقعیت‌محور است. در میانه این دو قطب، بُعد بین‌المللی سفر تغلیس و تداوم موروثی تعزیه‌خوانان بُعد سومی را نشان دادند: مناسک محرم، در عین برخورداری از هسته نهادی باثبات (تکیه دولت، صنف روضه‌خوانان)، در پیرامون خود توان گسترش جغرافیایی و انطباق با بافت‌های تازه (کنسول‌خانه ایران در قفقاز، جامعه ایرانی مهاجر) را نیز داشت. از منظر روش‌شناختی، این پژوهش نشان داد که رویکرد میکروهمیستوری، با تمرکز بر جزئیات به ظاهر حاشیه‌ای یک سند منفرد به جای جست‌وجوی الگوی کلان یکدست، امکانی فراهم می‌آورد که چارچوب‌های کارکردگرایانه‌تر، خواه دورکیمی خواه گیرتری، به تنهایی قادر به ارائه آن نیستند: توان خواندن تناقض به عنوان داده، نه به عنوان استثنائی که باید نادیده گرفته شود. جزئیاتی چون توصیف زننده در کنار توصیف عزاداری، یا شکایت از خیس شدن چادر در روزی که قرار بود آسمان بر مصیبت کربلا بگرید، در چارچوب رسمی تاریخ‌نگاری دوره قاجار، عموماً حذف یا نادیده گرفته می‌شوند؛ اما دقیقاً همین جزئیات‌اند که، به تعبیر گرندی، «امر استثنائی هنجارین» را می‌سازند؛ سندی که در ظاهر فردی و خاص می‌نماید، اما بازتابی از لایه‌ای عمیق‌تر و کمتر مستندشده از ذهنیت دینی نخبگان قاجاری است.

در نهایت، آنچه این پژوهش نشان داد این است که ارزش روزنامه خاطرات، نه در آنکه تصویری منسجم‌تر یا «واقعی‌تر» از دین‌داری ناصرالدین‌شاه نسبت به منابع رسمی به دست می‌دهد، بلکه دقیقاً در ناهمگونی و شکاف آن با آن روایت رسمی نهفته است؛ شکافی که فقط با پرهیز از فرض یک روایت یکدست، و با

دقت موشکافانه در جزئیات به ظاهر بی اهمیت یک سند شخصی، قابل مشاهده می شود.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، عیون اخبارالرضا(ع)، تصحیح سیّد مهدی لاجوردی، ۲ جلد، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
- احمدی، علیرضا و پورمحمدی املشی، نصرالله، «تشریفات مذهبی دوره ناصرالدین شاه قاجار؛ با تأکید بر ساختمان تکیه دولت»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، دوره ۱۳، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، ۴۹-۲۹.
- امانت، عباس، قبله عالم: ناصرالدین قاجار و پادشاهی ایران، ترجمه حسن کامشاد، چاپ دهم، تهران: کارنامه، ۱۴۰۵.
- چلکوفسکی، پیتر، تعزیه: آیین و نمایش در ایران، ترجمه داود حاتمی، تهران: سمت، ۱۴۰۰.
- کالمار، ژان، «حمایت از تعزیه: عناصری برای یک مطالعه کلی»، در چلکوفسکی، پیتر (ویراستار)، تعزیه: آیین و نمایش در ایران، ترجمه داود حاتمی، تهران: سمت، ۱۴۰۰.
- ناصرالدین شاه قاجار، روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار: از ربیع الاول ۱۳۱۰ تا جمادی الاول ۱۳۱۲ق، به کوشش مجید امین، تهران: سخن، ۱۳۹۷.
- ناصرالدین شاه قاجار، روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار، به کوشش مجید امین، جلد ۱، تهران: سخن، ۱۴۰۱.
- ناصرالدین شاه قاجار، روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار، به کوشش مجید امین، جلد ۲، تهران: سخن، ۱۴۰۲.
- ناصرالدین شاه قاجار، روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه قاجار، به کوشش مجید امین، جلد ۱۶، تهران: سخن، ۱۴۰۴.

- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden*

Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890. University Of Chicago Library, 1984.

- Azarm, Milad. "Feminist Rereading of Shabih'khani in Iran." *New Theatre Quarterly*, 40(2), (2024): 125-141. doi: 10.1017/S0266464X24000010.

- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: Free Press, 1995.

- Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, trans. John and Anne Tedeschi. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

- Ginzburg, Carlo. "Microhistory: Two or Three Things That I Know About It." *Critical Inquiry*, 20(1), (1993): 10-35.

- Grendi, Edoardo. "Micro-analisi e storia sociale." *Quaderni Storici*, 12(35), (1977): 506-520.

- Guthrie, Stewart. "The Sacred: A Sceptical View." In *The Sacred and Its Scholars*, edited by Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan, 124-138. Leiden: Brill, 1996.

- Rahimi, Babak. *Theater-State and the Formation of the Early Modern Public Sphere in Iran: Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590-1641 C.E.* Leiden: Brill, 2011.

- Rahimi, Babak. *Senses of Mourning: Moharram Performances in Shi'i Iran from the Qajar to the Covid Era*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2026 (forthcoming).