



The Problem of Signifier

Jabar Rahmani¹ 

1. Associate Professor, Research Institute for Cultural and Social Studies - Ministry of Science, Research and Technology
Tehran, Iran. E-mail: J_rahmani59@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2022.11.26

Received in revised form:
2023.03.04

Accepted: 2023.04.05

Published online: 2023.09.01

Keywords:

Sacred Symbol, Signifier,
Anthropology, Interpretation,
Ta'zieh, Zarih

ABSTRACT

Associate Professor, Research Institute for Cultural and Social Studies - Ministry of Science, Research and Technology

In semantic theories, it is stated that a symbol is a combination of three elements: Signifier, Signified and Signification. Commonly the word of symbol "is used for any object, act, event, quality, or relation which serves as a vehicle for a conception-the conception is the symbol's meaning. Most of thinkers did not discuss aspects of Signifier for the people and how they perceive it. This issue can be stated as "the problem of signifier".

In this paper I explain that in my fieldwork among Shias in Lucknow, how this presupposition of symbol theory does not work. Ta'ziah or Zarih are central and important sacred symbols in this community. Not only they do not have fixed, shared or neutral idea for signifiers in these symbols, but also they have multiple forms (signifiers) in the devotees' perspectives that are commonly changeable and unfixed. Accordingly, it should be considered in anthropological and semantic theory about symbol that signifier in its pluralistic and variable forms is a positive and active factor in producing of meaning and the way in which people perceive and interpret a sacred symbol firstly depends on their physical and sensual perception of the form or signifier.

Cite this article: Rahmani, J. (2023). "The Problem of Signifier". *Iranian Journal of Anthropological Research*, 12(23),11-25.
<https://doi.org.10.22059/IJAR.2023.350105.459778>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org.10.22059/IJAR.2023.350105.459778>

مساله دال در نشانه‌شناسی فرهنگی:

نکاتی در خصوص تعریف "دال" در نظریه‌های نمادین در انسان‌شناسی

جبار رحمانی^۱^۱. دانشیار انسان‌شناسی، موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، (نویسنده مسئول): رایانامه: j_rahmani59@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	در نظریه‌های معناشناختی بیان می‌شود که نماد ترکیبی از سه عنصر دال، مدلول و دلالت است. معمولاً کلمه نماد برای هر شیء، عمل، رویداد، کیفیت یا رابطه‌ای که به عنوان وسیله‌ای برای یک مفهوم عمل می‌کند استفاده می‌شود. به طور کلی، دال در اکثر نظریه‌ها عنصری خنثی از نشانه‌ها یا نمادها است و گویی اعضای جامعه، تصویر مشترک و مشابهی از آن دارند. بیشتر متفکران در مورد جنبه‌های دال برای مردم و چگونگی درک آن‌ها بحثی نکرده‌اند. این مشکل به ویژه در نمادهای مقدس دیده می‌شود، زیرا نحوه درک و شکل‌گیری دال به بافت اجتماعی و روانی مؤمنان بستگی دارد. این موضوع را می‌توان به عنوان «مسئله دال» بیان کرد. در این نوشتار، بر اساس کار میدانی خود در میان شیعیان در لاکنو در هند توضیح می‌دهم که چگونه این پیش فرض نظریه نمادها کار نمی‌کند. تعزیه یا ضریح از نمادهای مقدس مرکزی و مهم در این جامعه هستند. آنها نه تنها ایده ثابت، مشترک یا خنثی برای دال‌ها در این نمادها ندارند، بلکه در دیدگاه باورمندانشان دارای اشکال متعدد (دال) هستند که معمولاً تغییرپذیر و ثابت هستند. این جنبه از دال تأثیرات عمیقی بر معنای چندگانه (دلالت‌ها) دارد که نمادهای مقدس آنها را منتقل می‌کنند. بر این اساس، در نظریه انسان‌شناسی نمادین در مورد نماد باید در نظر گرفت که دال در قالب‌های متکثر و متغیر خود عاملی مثبت و فعال در تولید معنا یا معانی است و نحوه درک و تفسیر مردم از نماد مقدس، اولاً به ادراک حسی و جسمی آنها بستگی دارد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۵	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۶/۱۰	
کلیدواژه‌ها:	
نماد مقدس، دال، انسان‌شناسی، تعزیه، ضریح، تشیع	
هندي	

استناد: رحمانی، جبار. (۱۴۰۲). «مساله دال در نشانه‌شناسی فرهنگی: نکاتی در خصوص تعریف «دال» در نظریه‌های نمادین». پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، ۱۲(۲۳)، ۲۵-۱۱. <https://doi.org.10.22059/IJAR.2023.350105.459778>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.

DOI: <https://doi.org.10.22059/IJAR.2023.350105.459778>

۱. مقدمه

در سال ۱۳۸۹، وقتی در کارهای میدانی خودم در شهر لاکنو در هند، در حسینیه عفران مآب همراه با دوستان اطلاع رسان شیعه اهل همان شهر نشسته بودم، در مورد کتابی که حدوداً چهل سال قبل در مورد عزاداری های شیعیان لاکنو نوشته شده بود، صحبت می‌کردیم. روی جلد کتاب، عکسی بود از یکی عناصر مهم عزاداری شیعیان شهر لاکنو، که هیچ توضیحی در مورد اسم و زمینه آن داده نشده بود. از دوستان هندی خوم پرسیدم که اسم آنچه که در تصویر روی جلد هست، چیست؟ یکی از آنها پاسخ داد: "تعزیه". وقتی در مورد محتوای کتاب و بعضی از عکس‌های داخل کتاب صحبت می‌کردیم، همان شی تصویر روی جلد را در داخل یک امامباره و در میان جمعیت عزاداری دیدم. من همان سوال را دوباره پرسیدم. اما این بار همان شخص، با اطمینان پاسخ داد: "این ضریح است". به او گفتم که این دقیقاً همان تصویر روی جلد است، ابتدا نپذیرفت، ولی وقتی دقیقاً چک کردیم، همان تصویر بود، با این تفاوت که در روی جلد، تصویر آن شی مقدس، از زمینه و از میان جمعیت، برش خورده بود و صرفاً شی مقدس در روی جلد دیده می‌شد. در نهایت، او نتوانست دقیقاً این تفاوت نام‌ها را که به ذهنش رسیده بود، توضیح بدهد و ظاهراً هم یک خطای ساده نبود که از سر بی دقتی تصویر روی جلد را تعزیه و تصویر داخل متن را طریح بنامد.

این اتفاق یک سوال مهم را برای من مطرح کرد: دقیقاً فرق تعزیه و ضریح در سنت شیعیان شهر لاکنو چیست؟ یا آنکه شیعیان چگونه این دو را از هم تشخیص می‌دهند و متمایز می‌کنند؟ بریا فهم این پرسش اول به دنبال مفهوم نمادهای مقدس رفتم که ساختارشان چیست، عناصر تشکیل دهنده آنها از نظر مومنان چیست. مساله اصلی برای معنای آن نشانه‌ها و نمادهای مقدس نبود، بلکه صورت این نشانه‌ها یا به تعبیر دقیقتر، دال آنها بود. برای همین به جستجو در این باره پرداختم و این مقاله حاصل این جستجو است. در ابتدا به چیستی نمادهای مذهبی و مساله دال و مدلول در آنها پرداخته‌اند و سپس این مباحث نظری را در میدان تحقیق در مواجهه با اطلاع رسانی محلی شیعی در لاکنو در باره همان نماد مقدس شیعی مورد آزمون قرار داده ام تا بفهمم واقعا این وجه مادی یا همان دال در نماد مقدس برای مردم چگونه درک و تجربه می‌شود. در نهایت سعی خواهم کرد ایده خودم درباره مفهوم دال را بر حسب کارهای میدانی خودم و در گفتگو با نظریات موجود بیان کنم.

در انسان‌شناسی فرهنگی و به ویژه سنت‌های نظری متأخر آن، مفهوم نماد هم به عنوان یکی از مهمترین برساخته‌های انسانی و هم به عنوان یک ابزار بنیادین در حیات فرهنگی بشر تاکید شده است. نماها به عنوان خشت‌های سازنده نه تنها در مذهب، بلکه در زبان، فرهنگ و تجربه‌های اجتماعی مورد توجه قرار گرفته‌اند. معمولاً واژه "نماد" برای ارجاع به نشانه یا کنشی به کار می‌رود که برای انتقال معنا و برقراری ارتباط با شخص دیگری بر حسب مجموعه‌ای مشترک از هنجارها و معانی مشترک به کار می‌رود. یک نماد، کارش انتقال معناست، زیرا او به جای چیز دیگری قرار گرفته است، هر چند ارتباط ضروری‌ای میان آن و چیزی که به نشانه او قرار گرفته، وجود ندارد (ادگار و سجویک، ۱۹۹۹: ۳۹۴). رهیافت‌های مختلفی برای توضیح فرآیند تولید معنا در انسان‌شناسی و سایر رشته‌های دیگر وجود دارد.

انسان‌شناسی نمادین، نشانه‌شناسی و ساختارگرایی، همه این رویکردها موضوع خودشان را به مثابه نظامی از نشانه‌ها، معانی یا دلالت‌ها می‌بینند. بیشتر متفکران در این زمینه تلاش کرده‌اند تا مساله تولید معنا را در نشانه‌ها توضیح بدهند. این موضع ابتدا در معناشناسی و نشانه‌شناسی در رشته زبان‌شناسی و از طرق چارلز پیرس مطرح شد. اصطلاحی که پیرس برای اشاره به نظریه نشانه‌ها استفاده می‌کرد، سمیوتیک یا نشانه‌شناسی بود. او توانست ده گونه متفاوت از نشانه‌ها را با چهارگونه فرعی متمایز کند. طبقه بندی اصلی او بین سه دسته از نشانه‌ها تمایز ایجاد می‌کرد: نمادها، شمایل‌ها و نمایه‌ها. تاکید اصلی در نظریه او بر نوع رابطه میان

نشانه و مدلول آن و نحوه دلالت لود. به عنوان مثال، تعریف پیرس از نماد، مبتنی است بر اعتباری و قراردادی بودن رابطه میان نشانه و مدلول آن.

این موضوع را می‌توان در نظریه سوسور درباره نشانه هم دید، جایی که او از "اختیاری بودن نشانه زبانی" صحبت می‌کرد (لاینز، ۱۹۹۶:۱۰۰). البته سوسور صرفاً به بحث در مورد نشانه‌های زبانی تاکید داشت و پیرس تلاش می‌کرد یک نظریه فراگیر در مورد هر نوع نشانه‌ای در همه ساحت‌های فرهنگ ارائه کند. از این منظر، پیرس تلاش می‌کرد که سایر انواع نشانه‌ها را هم توضیح بدهد. در دیگاه او، نشانه غیر اختیاری، نمایه یا آیکون نامیده می‌شد. او نظرش آنست که دال در نمایه و حتی تا حدی در شمایل، وجه طبیعی و ربط طبیعی با مدلول دارد. البته او هم خیلی به مختصات و ویژگی‌های دال (و حتی خواص صوری آن و اهمیت این خواص در کارایی آن) نپرداخته است. این بی‌توجهی در کار سوسور هم هست. اعتقاد به اعتباری و اختیاری بودن انتخاب دال برای یک مدلول، سبب شده این متفکران اصولاً توجهی به ابعاد و ویژگی‌های دال در نظریه نشانه‌ای خودشان نداشته باشند و بیش از همه بر مدلول و رابطه دلالت تاکید کرده‌اند.

یک شمایل، مبتنی است بر برخی عناصر و مولفه و شباهت‌ها و تناسب‌های هندسی طبیعی بین یک نشانه و محتوای آن یا به عبارت دقیق‌تر بین دال و مدلول. یک نمایه نیز نشانه‌ای است که عنصری را دارد که بیانگر مدلول غایب آن است، در حالی که حتی اگر مخاطب مفسر هم نخواهد مداخله کند، این ارتباط صوری و ظاهری و طبیعی بین دال و مدلول باقی است (همان، ۱۰۲ و ۱۰۵). در این نظریه‌های سوسور و پیرس، فرم و شکل دال، فی‌نفسه اهمیتی ندارد و بدان پرداخته نمی‌شود و صرفاً بر رابطه میان دال و مدلول در انواع نشانه‌ها و نمادها پرداخت می‌شود، اینکه این رابطه طبیعی است یا اختیاری. و بحث مهم آنها درباره ذهنیت کنشگر انسانی از این وجه رابطه میان دال و مدلول است. هیچ کدام از این نظریه پردازان درباره اینکه کنشگران چگونه خود فرم دال را بدون ارتباط با مدلول و صرفاً در مقام یک فرم و صورت ظاهری دال، می‌فهمند یا دریافت می‌کنند، توضیحی نداده‌اند.

پس از چرخش زبانی در علوم انسانی و با گسترش نظریه‌های سوسور و پیرس، معنا به یک مساله محوری و کلیدی در این علوم بدل شد. محوریت یافتن معنا در این علوم منجر به اهمیت نظریه پردازی درباره نماد و نشانه شد. معنا ابعاد ذهنی و روانشناختی خاصی داشت و هر عنصری اگر بخواهد معنادار بشود، باید در قالب نشانه یا نماد (در طبقه بندی‌های مختلف آن) به کار گرفته شود. اما مهمتر از همه آنکه باید در یک رابطه انسانی هم به کار گرفته شود. از لحاظ منطقی، هر نشانه یا نمادی باید قابلیت انتقال معنا را داشته باشد؛ باید واجد خصیصه‌هایی باشد که امکان کاربرد آن را به مثابه نماد و نشانه فراهم کند (لانگر، ۱۳۷:۲۰۰۲). معنی یک اصطلاح نیز به همین ترتیب، یک کارکرد است، کارکردی که بر روی یک الگو قرار می‌گیرد، که در آن خود آن پدیده، موقعیت کلیدی را دارد (همان، ۱۳۸). در یک بیان گسترده‌تر، بیشتر متفکران با این ایده موافق هستند که "یک نشانه دلالت می‌کند بر یک هستی، رویداد یا موقعیت-در گذشته، حال یا آینده. یک خیابان خیس نشانه باریدن باران است (همان، ۱۳۹). رابطه منطقی میان یک نشانه و محتوای آن خیلی ساده و روشن است. دال و مدلول به هم پیوند خورده‌اند و یک جفتی را ساخته‌اند که در رابطه متقابل با هم قرار دارند تا محتوا یا مدلولی را نشان بدهند و معنایی را منتقل کنند.

هرچند برخی متفکران تلاش کرده‌اند تمایز میان نشانه و نماد را مورد مدقه قرار بدهند، اما در بحث من، مساله اصلی آن است که در نظریه‌های نشانه‌ها و نمادها، یک نقطه کلیدی و محوری وجود دارد که تعاریف نماد و نشانه با آن شروع می‌شود: "یک شی"، "یک پدیده"، "یک امر مشخص"، همه اینها نقطه شروع تعارف مبنایی نظریات درباره نشانه و نماد هستند. اینها همان هستی دال در نظریه‌های نشانه و نماد هستند. این هستی اولیه دال، همان چیزی است که می‌تواند شامل یک کلمه، تصویر، عناصر طبیعی، یا سایر کالاها و اشیا و دست ساخته‌های بشری باشد که به مثابه دال در نظریه نشانه به کار گرفته می‌شوند.

نظریه نشانه یا نماد بر این ایده بنا شده که "یک" دال به علاوه یک/چند مدلول (در رابطه‌ای خاص با مدلول)، یک نشانه یا نماد را می‌سازد. ما دال‌های برای نشانه گذاری در یک طیف پدیده‌ها در جهان اطرافمان استفاده می‌کنیم. جهان بدون دلالت یک طیف مبهم خواهند بود. این طیف از طریق زبان به ماهیت‌هایی تقسیم شده که بصورت امور متمایز و متفاوت به تجربه در می‌آیند. در این تعریف، ما از دال برای روشن کردن نقطه شروع بحث و ابتدای فرآیند تولید و مبادله معنا صحبت می‌کنیم. در یک اجتماع زبانی، این توافق ضمنی وجود دارد که مدلول خاصی به دال خاصی پیوند زده شود (جیلز و میدلتون^۱، ۱۹۹۹: ۵۸). در اکثر نظریه‌ها این ایده مبنایی هست که مدلول/مدلول‌های خاصی به "یک" دال پیوند زده می‌شود.

هرچند لانگر در نظریه خودش بر وجود مستقل "یک چیز" یا یک پدیده در نشانه تاکید ندارد؛ او می‌نویسد "در صحبت کردن درباره اشیا، ما صرفاً مفهومی از آنها داریم نه خود شی را؛ لذا وقتی نمادهای معنایی دارند، ما با مفاهیم مواجهیم، نه خود اشیا (همان، ۱۴۱). در نگاه او هرچیزی را می‌توان به مثابه "یک" نشانه به کار برد. مشخصه‌های ویژه آن از طریق واسطه خاص یا موقعیت خاصی باید تعریف شود. به همین دلیل او به خصیصه یا ویژگی خاصی در "یک پدیده" اشاره دارد که باید عنصر اصلی یک نشانه یا نماد باشد. او توضیحی در خصوص ویژگی و خصیصه "یک پدیده" نمی‌دهد و صرفاً در بیانی کلی بدان اشاره دارد.

۲. نماد و نشانه در انسان‌شناسی دین

بطور کلی بسیاری از انسان‌شناسان نمادهای مذهبی را به مثابه مجموعه‌های متغیر و پیچیده‌ای از نمادها در نظر می‌گیرند که باید آنها را به عنوان "بسته‌هایی از معانی" در نظر گرفت که باید باز شوند. یکی از مهمترین انسان‌شناسانی که سعی کرده به طور روشمند نمادهای مقدس را توضیح بدهد، اوانس پریچارد بود که کمتر به محتوی نماد توجه داشت. دغدغه پریچارد در مطالعاتش این بود که وقتی مردم قوم نوئر می‌گویند که دوقلوها، پرنده هستند یا وقتی آنها در مراسم قربانی، جای گاو را با خیار عوض می‌کنند، منظورشان چیست. بنابراین پرسش او این نیست که معنای دوقلوها، پرنده‌ها، خیار فی نفسه در یک نماد چیست، بلکه پرسش او این است که وقتی مردم نوئر چیزی را می‌گویند یا کار خاصی را انجام می‌دهند، که معطوف به دوقلوها یا قربانی است، چه منظوری دارند. او ما را متوجه پیچیدگی معانی مذهبی می‌کند و به طیف درجه‌بندی شده‌ای از معانی میان وجه ادبی و وجه استعاره‌ای نمادها اشاره می‌کند (پریچارد^۲، ۲۰۰۲: ۱۴۵). در مقاله‌اش، پریچارد تلاش می‌کند که معنای "یک نماد" مذهبی را در ذهن مردم و در زمینه فرهنگی خودش توضیح بدهد. او توضیح می‌دهد که مردم نوئر چطور مفهوم روح را به شیوه‌های مختلف برای افراد مختلف و طبقه-بندی‌های مختلف از جمله گروه‌ها، صورت بندی می‌کنند.

بحث او متمرکز است بر اشکال مادی‌ای که روح در آنها به تجلی در می‌آید یا در آنها بازنمایی می‌شود. اما او توضیحی در مورد درک مرد از جنبه‌های مادی و فیزیکی این نمادها نمی‌دهد، برای او "پرسش مورد نظر ما در اینجا این است که وقتی مردم نوئر می‌گویند برخی یک چیزی "روح دارد" (چه به معنای روح خدایی یا انکساری از روح متعالی)، چه معنا یا معانی‌ای دارد" (همان، ۱۴۶). او روابط درونی و منطقی میان اشکال مادی‌ای که مردم به مثابه یک نماد مقدس استفاده می‌کنند را توضیح می‌دهد، اشکالی که مردم معتقدند که روح بزرگ یا یک روحی خودش را درون آن متجلی کرده است. "وقتی مردم نوئر می‌گویند باران یا رعد و برق، خدا هستند، آنها یک گزاره این‌همانی یا دوری را بیان کرده‌اند. آنچه که از این جمله فهمیده می‌شود آن است که "آن پدیده فی

نفسه، خودش یک روح بزرگ نیست، اما آن چیزی است که ما می‌توانیم آن را واسطه یا رسانه تجلی یا یک نشانه فعالیت امر متعالی در رابطه با انسان و یک دلالت برای آنها بدانیم" (همان، ۱۴۸).

برای پریچارد هیچ گونه تردید یا ابهامی در خصوص ماهیت و مشخصه‌های "یک پدیده" که محمل یک نماد است، وجود ندارد. دغدغه او فهم سازوکار دلالت برای این پدیده در موقعیت نمادین است و در این باره می‌نویسد: "این تمایز میان ماهیت یک پدیده و آنچه بدان در یک موقعیت خاص یا یک شخص خاص دلالت می‌کند، در روابط توتمی بسیار مشهود است. یک کروکودیل به مثابه روح بزرگ برای اشخاص خاص محسوب می‌شود، اما این تلقی وجود ندارد که آن حیوان در ذات خودش همان روح بزرگ است و باید کشته شود و خورده شود" (همان). مثال‌های مورد نظر او از کارهای میدانی اش در میان مردم نوئر برگرفته شده است، از جمله کروکودیل، مار، دوقلوها. با توجه به دغدغه اصلی نوشتار حاضر برای من، یعنی مسال دال، می‌توان گفت که برای فهم این نظریه‌ها باید بر این نکته تاکید داشته باشیم که همه مثال‌های مورد نظرش در یک زمینه فرهنگی مشخص، توسط مردم به یک شیوه درک می‌شدند؛ گویی همه مردم به یک شیوه آنها را می‌دیدند و می‌فهمیدند، و تمایز آنها و تفاوت‌هایشان در دلالت‌های خاصی بود که برای مردم در زمینه‌های خاص آیینی و ... ایجاد می‌شده است. تمام نظریه پردازانی که تا اینجا نظریات آنها را بررسی کردیم، هیچ گونه گزارشی از درک‌های متفاوت مردم از وجوه مادی یک نماد یا همان دال ارائه نکرده‌اند، گویی بحثی بر سر اینکه دال چیست، اصلا وجود ندارد و یک موضوع کاملا روشن است برای همه مردم. لذا پریچارد هم چیز خاصی در مورد ابعاد مادی و فرمی دال در نمادها نمی‌گوید و صرفا برای توضیح مدلول و مساله دلالت، تمایزی میان کروکودیل به مثابه یک موجود مخلوق و کروکودیل به مثابه یک مفهوم قائل می‌شود.

یکی از دیگر انسان‌شناسان نمادین، که مقوله دین و فرهنگ را از طریق مفاهیم کلیدی‌ای مانند نماد مورد تحلیل قرار می‌دهد، کلیفورد گیرتز است. او مذهب را به مثابه "نظامی از نمادها..." (گیرتز، ۱۹۷۳: ۹۰) تعریف می‌کند. از نظر او نماهای مقدس در هر فرهنگی، منابع اصلی مذهب هستند. برای این تعرف، گیرتز تلاش می‌کند که دیدگاه خودش را در باب مفهوم نماد توضیح دهد. او چندی کاربرد مختلف از کلمه نماد را تفکیک می‌کند: از طرفی این واژه برای هر چیزی که به چیز دیگری دلالت می‌کند و از طرفی هم برای بیان رابطه صریح مجموعه از نشانه‌ها به مجموعه دیگر به کار می‌رود. به عبارت دیگر، نماد بیانگر نحوه بیان دستکاری شده‌ای است که به شیوه مستقیم و صریح قابل بیان نیست. در واقع آن هر شی، کنش، رویداد، کیفیت، یا رابطه‌ای به کار می‌رود که به مثابه محمل یک مفهوم به کار می‌رود- آن مفهوم، "معنای" نماد است- (همان). گیرتز نیز مانند سایر نظریه پردازان، توضیحی در مورد ماهیت و ساختار دال در نمادهای مقدس نمی‌دهد. اما با توجه به این نظریه‌ها در انسان‌شناسی، می‌توان به خوبی گفت که در تمام مباحث نمادشناسی، و نظریه‌های نمادین، نوعی مفروض گرفتن و ساده گفتن و واضح دانستن ابعاد مولفه‌های دال دیده می‌شود. به عبارتی در این نظریه‌ها، مساله اصلی مدلول و رابطه دلالت است. این فقدان مساله دال در این نظریه‌ها، نوعی بی توجهی ناخودآگاه در این نظریه‌ها به مساله دال هست. این نظریه‌ها، مساله دال را صرفا به مثابه مقدمه‌ای برای فهم دلالت و مدلول مد نظر قرار داده‌اند، و دال یک امر آشکار و البته واضح در این نظریات است که گویی نقشی در انواع دلالت‌ها و سیالیت مدلول‌ها ندارد.

به همین دلیل در کارهای میدانی انسان‌شناختی به سختی می‌توان اطلاعات توصیفی در مورد دال و ماهیت، خصیصه‌ها و ابعاد مادی و ذهنی آن، فارغ از دلالت‌ها و مدلول‌های مربوط بدان پیدا کرد. اینکه مردم چطور این دال‌ها را می‌بینند، آنها را چطور می‌سازند و چه الگوهای فرهنگی برای ساخت، درک و ارائه فرم ظاهری آنها وجود دارد، و مهمتر از همه آنکه چطور این تنوع ظاهری و مادی دال‌ها، نقشی در آیین‌ها و فرهنگ برای حمل معانی مختلف ایفا می‌کند. با مطرح کردن این بحث، قصد من طرح دوباره مساله دلالت و رابطه دال و مدلول نیست؛ بلکه دغدغه محوری من تمرکز بر خود دال، فارغ از دلالت‌ها و مدلول‌های آنست. به عنوان مثال وقتی از نشانه

های قرمز برای اعلام خطر استفاده می‌شود، از منظر مساله دال، آنچه اهمیت دارد چگونگی فهم مردم از مدلول این نشانه نیست، بلکه آنست که مردم نشانه قرمز را وقتی می‌بینند، رنگ، ابعاد، حجم و ... آن را چطور درک و دریافت می‌کنند. به تعبیری دیگر، آیا در نمادهای فرهنگی، مثلا در نمادهای مادی، در نظام‌های توتمی، یا بسترهای آیینی، ما همیشه از تنوع مدلول‌ها و سیالیت دلالت‌ها صحبت کرده‌ایم، آیا به این فکر کرده‌ایم که در آن بستر آیینی، ما آنچه را که می‌گوییم دال، درست می‌شناسیم یا نه؟ وقتی از معانی و مدلول‌های مختلف صحبت می‌شود، آیا ما صرفا یک دال داریم یا دال‌های مختلف. این پرسشی بود که در کار میدانی من وقتی با مساله تعزیه و ضریح در میان شیعیان لاکنوی هند کار می‌کردم، مواجه شدم. در سایر رشته‌ها هم این بی‌توجهی ضمنی به مساله دال وجود دارد. در مطالعات فرهنگی، در نظریه "کدهای فرهنگی" از استوارت هال می‌توان این مساله را دید. در نظریه او، مردم در هر فرهنگی به این کدها احتیاج دارند تا معانی را به هم مرتبط کنند و ارتباط معنایی برقرار کنند. در نتیجه آنها نظام‌هایی از بازنمایی هستند. نظامی از کدهای فرهنگی شبیه به یک زبان کار می‌کنند، زیرا همه آنها برخی عناصر را برای بازنمایی اندیشه، ایده، مفهوم یا احساسی که می‌خواهیم بگوییم، یا بیان کنیم و یا از طریق آنها ارتباطی برقرار کنیم، استفاده می‌کنند.

این عناصر-کلمات، صداها، ژست‌ها، بیان‌ها، لباس‌ها و... بخشی از جهان مادی و طبیعی ما هستند، اما اهمیت آنها برای زبان ما این نیست که آنها چیستند، بلکه کاری است که انجام می‌دهند، یا همان کارکرد آنهاست. آنها معنا را بر ساخت می‌کنند و منتقل می‌کنند. آنها دلالت می‌کنند. آنها هیچ معنای واضحی در خودشان ندارند، لذا آنها در نهایت محمل یا رسانه ای هستند که معنا را منتقل می‌کنند، زیرا آنها به مثابه نماد عمل می‌کنند که برای بازنمایاندن چیز دیگری آمده‌اند (نمادین کردن آن)، معنایی که ما می‌خواهیم آن را منتقل کنیم (گیلس و میدلتون، ۱۹۹۹: ۵۹؛ هال^۱، ۱۹۹۷: ۴-۵). هال به طور ضمنی بر خنثی بودن دال تاکید دارد، زیرا دال، معنای مشخصی در خودش ندارد، و اهمیت و نقش آن به واسطه ابعاد قراردادی آن در رابطه با مدلول است. وجه اختیاری و دلخواهی بودن دال برای اینکه دلالت بر چیز دیگری بکند، آن را مفید و ارزشمند می‌سازد. به دلیل توافق یک جامعه برای پیوند دادن یک معنا به یک دال، اعضای آن جامعه باید درک مشترکی از یک دال داشته باشند تا بتوانند با آن معنا ارتباط برقرار کنند. از این منظر، بدون این توافق و تصور مشترک از وجه اختیاری و دلخواهی دال، عمل دلالت نمی‌تواند رخ بدهد.

بنابراین می‌توان در نگاهی کلی گفت پدیده دال در بیشتر نظریه‌ها یک مولفه خنثی از نشانه یا نماد است و اعضای یک جامعه درک مشترک و یکسانی از آن دارند، و البته اهمیت آن بواسطه اعتباری است که آن را به مدلولی وصل کرده و در نهایت نشانه‌ای را برای جامعه بر ساخته است. بیشتر این نظریه پردازان بحثی از ابعاد مبهم و نامشخص دال برای مردم حرفی زنده اند، گویی دال، چیزی است که برای همه روشن است و اصولا نقش زیادی در دلالت ندارد. صرفا رابطه قراردادی است که این دلالت را می‌سازد. اما به نظر می‌رسد که می‌توان در باب ابهام یا نوعی نامشخص بودگی در دال‌ها صحبت کرد، این ایده وضوح دال را به پرسش کشید، که آیا دال، واقعا پدیده‌ای مشخص و آشکار است که فهمی یک دست از آن در مردم هست؟ به همین دلیل می‌توان از "مساله دال" در نشانه‌شناسی صحبت کرد، مساله‌ای که ایده اصلی آن، عدم توضیح دقیق ماهیت دال در نظریه‌های نشانه‌شناسی است. به عبارت دیگر این مساله به معنای آن است که آیا پدیده دال بدون ارتباطش با مدلول و در رابطه با دلالت، یا معنایی که در دلالت برای مخاطب منتقل می‌کند، فی نفسه نقشی در این جریان دارد یا نه؟ به عبارت دیگر آیا فرضیه ضمنی اشتراک مردم در فهم دال، فرضیه معتبری است؟ و همه تنوع و تکرر معنا از قراردادها یا مدلول‌های مختلفی است که برای دال در نظر گرفته شده است؟ زیرا همه نظریه پردازان از تنوع دلالت‌ها و مدلول‌های مورد نظر مردم در رابطه با یک دال مشخص صحبت کرده‌اند، و همه بحث آنها در

سیالیت دلالت و اعتباری بودن آن و در نتیجه در تنوع و تکثر مدلول‌ها بر حسب شرایط مختلف بوده، و گویی دال در این کثرت امکان‌های معنای نشانه نقشی ندارد.

به عبارت دیگر برای این نظریه پردازان، وحدت فرم در دال و یکدستی آن برای مخاطبان، یک امر مفروض قطعی است. اصولاً دال، یک فرم است، فرمی از پیش تعیین شده و در حصار اعتبارات موجد رابطه دلالت. از سوی دیگر آنها تلاش کرده‌اند بر وجوه تفسیرپذیر و تعیین نشده مقصود یک دال با توجه به بستر کاربرد آن تاکید کنند. گویی اسطوره‌ای درباره دال وجود دارد اینکه مردم آن را به شیوه یکسانی دریافت می‌کنند، و تنوع ایجاد شده ناشی از دلالت‌های مختلفی است که برای آن قائل هستند. این اسطوره بیانگر آنست که یک قرارداد ساده در ساخت یک نشانه یا نماد است، که در رابطه با سایر عناصر آن قرار دارد، اما در کنه این بحث، آن را یک چیز فرض کرده‌اند. دال، یک چیز یا یک پدیده یا یک کلمه بیشتر در ذهنیت کنشگران و بین‌الادهان آنها نیست، یکی است نه بیشتر.

در ادامه این نوشتار، من بحثم را بر حسب تجربه‌ای از کار میدانی مردم‌نگارانه‌ام در میان شیعیان شهر لاکنو در ایالت اوتارپرادش هندوستان پیش خواهم برد. با توجه به تجربه‌ای که من داشتم و در ابتدای متن هم بدان اشاره کردم، این مفروض نظریه‌های نماد و نشانه، در عمل کار نمی‌کرد و به عبارتی منجر به خطای فهم من از فرم یک نماد کلیدی مذهبی در این شیعیان شده بود. نمادهای تعزیه یا ضریح، نمادهای حاشیه‌ای فرعی برای این مردم نیستند، اتفاقاً بسیار کانونی و حیاتی هم هستند و نمی‌توان درک درستی از آیین‌های شیعی بویژه در مراسم عزاداری محرم شیعیان لاکنو بدون توجه به این آیین‌ها داشت. لذا آنها نقشی کلیدی در عقاید این مردم و دین‌ورزی آنها در مناسبت‌های آیینی کلیدی دارند. بنابر مباحث نظری‌ای که در باب پدیده دال در نشانه‌شناسی‌ها شد، نگاهی به دیدگاه‌های محققان علوم اجتماعی که در میان شیعیان هند کار کرده‌اند، خواهم داشت. لازم به ذکر است که معنای دیگری هم برای این واژه هست که در سنت ایرانی وجود دارد و آن هم نمایشی آیینی در باب وقایع مقدس است، نوعی تئاتر مذهبی. که من در این نوشتار صحبتی در این مورد نخواهم داشت. لذا صرفاً بر نماد کلیدی مذهبی در میان شیعیان جنوب شرق آسیا و بالاخص در میان هندیان تاکید می‌کنم. درباره این نماد، بیشتر محققان این اجماع را دارند که تعزیه و ضریح نمادهای مادی کلیدی در میان شیعیان هند هستند.

به عبارت دیگر تعزیه و ضریح نمادهای محوری در مراسم محرم هستند و در برخی از موب‌ها و مناسک نقش اساسی دارند و هرگاه شیعیان در ایام مناسک محرم در امام‌باره‌ها زیارت خود را به جا می‌آورند، در بخش کلیدی و محوری امام‌بارها این نمادها را همراه با مجموعه از نمادهای کلیدی فرعی دیگر (نمونه‌هایی از علم و مشک و ...) می‌بینیم. در ایام مناسکی محرم و شیعیان این نمادهای کلیدی ضریح و تعزیه را زیارت می‌کنند و به وسیله آنها تقدیس می‌شوند. بنابراین در سنت زیارتی در شیعیان جنوب آسیا، در امام‌باره تعزیه و ضریح نقش اساسی دارند. از این رو بسیاری از محققان سعی در شناسایی این نمادها و تبیین معنا و تاریخچه آنها داشته‌اند.

شوبل در مطالعه خود درباره این دو نماد مقدس می‌نویسد: "تعزیه‌ها منحصر به آیین‌های محرم در جنوب آسیا هستند. در پاکستان و هند اصطلاح تعزیه به ماکت‌های نمادین بزرگ قبر امام حسین در کربلا اطلاق می‌شود. آنها اغلب از کاغذ و چوب ساخته شده و اغلب برای مصرف موقتی ساخته شده‌اند و برای محرم استفاده می‌شوند و سپس در پایان ایام مناسکی (گاه دهم محرم، گاه سومین روز شهادت امام و گاه اربعین) دفن می‌شوند. او ادامه می‌دهد که در افسانه‌ای رایج وجود دارد که تعزیه را تیمور (جد امپراتوری مغول در هند) به هند آورده است. وی تاکید می‌کند که این نماد مقدس به دلیل مشکلات جغرافیایی ساخته شده است." زیارت قبور ائمه در عراق و ایران به سادگی فراتر از توان اکثر جمعیت مسلمان جنوب آسیا بود. تعزیه‌ها به مردم اجازه می‌دادند تا به صورت نمادین به زیارت قبر امام بپردازند در حالی که در موقعیت محلی و جغرافیایی خود این آیین را اجرا می‌کردند"

(شوبل، ۱۹۹۳، ۱۱۰). سپس نظریه‌ی یاده را در مورد بازآفرینی مکان مقدس برای اهداف آیینی بیان می‌کند و با این نظریه سعی در تبیین تعزیه دارد. پس از این، شوبل اطلاعاتی در مورد تعزیه به ما می‌دهد، "تعزیه‌ها بخش مهمی از مجالس و دسته روی (جلوس) محرم هستند. آنها با پیوندی جغرافیایی [نسبت به مکان مقدس اصلی] بازشناسی شده و در نهایت به کانون عبادت معنوی [و پیوند آیینی با مکان اصلی] تبدیل می‌شوند. آنها به شرکت‌کنندگان در اجرای مراسم عزاداری این امکان را می‌دهند که [بطور نمادین] وارد سرزمین کربلا [مکان‌های مقدس نمادین که به تقلید از بارگاه کربلا ساخته شده‌اند و معمولاً مدفن مومنان هم هستند] شده از طریق برگزاری مجالس عزاداری به نحو ماهرانه‌ای خروجی آن رویدادهای مذهبی را دستکاری کنند و برای این هدف به شیوه محترمانه‌ای تدفینی که از امام در کربلا دریغ شد را با دفن این تعزیه‌های نمادین اعطا کنند.

از لحاظ تاریخی در مورد تعزیه‌ها می‌توان گفت که تدفین آنها در قبرستان‌های نمادین یا غرق کردن آنها در آب‌های جاری یا دریا، شیوه‌ای برای نابود کردن نمادین آنها بوده است. تعزیه‌ها از نظر اندازه و کیفیت متفاوت هستند. برخی از آنها یادگارهای دائمی ساخته شده از چوب یا فلز هستند که فقط سالی یک بار برای دسته روی‌های بزرگ (جلوس) بیرون آورده می‌شوند یا شاید فقط برای زیارت در حسینی‌نگهداری می‌شوند. برخی از آنها به طور ویژه برای دسته روی (جلوس) ساخته شده‌اند و فقط یک بار استفاده می‌شوند. اینها اغلب از کاغذ و چوب ساخته می‌شوند، اما هنوز زمان و کار زیادی برای آنها صرف می‌شود. یک عنصر جالب در کل این بحث این است که از نظر تاریخی برخی از بزرگان تعزیه‌سازان اهل سنت بوده‌اند» (همان، ۱۱۱). او توضیح کافی درباره ضریح نداده است، فقط تعریف کوتاهی از «ماکتی از قبر در اندازه واقعی» یا «ماکتی از ضریح روی قبر» ارائه می‌کند که در داخل امامباره وجود دارد (همان، ۹۳، ۹۶، ۹۷).

پیتیر جی. چلکوفسکی، یکی از مشهورترین پژوهشگران در مورد مراسم عزاداری محرم و سنت‌های آن، در مقاله خود در مورد سفر تعزیه از آسیا به دریای کارائیب (۲۰۰۵)، در مورد نخل آن را بازنمایی هنری از تابوت بداهه‌ای که بر روی آن بدن امام حسین (ع) را از محل شهادتش به قبرش بردند دانسته و سپس تعزیه را به عنوان "تمثیل و ماکتی برای قبر امام حسین برای حمل در دسته روی‌ها (جلوس‌های) محرم" معرفی می‌کند. او معتقد است که این نماد به دلیل فاصله زیاد هند و عراق ساخته شده است: «فاصله زیاد از کربلا، سفر زائران به عراق را برای شیعیان هندی دشوار و انتقال جنازه خود به قبرستان مقدس آنجا را تقریباً غیرممکن کرد». او بر این ایده تأکید می‌کند که کلمه ماکت مشابه برای توصیف ساخت و سازهای تعزیه کاملاً مناسب نیست، زیرا حتی سازندگان معاصر ... خلاقیت‌های خارق‌العاده‌ای می‌سازند که هیچ شباهتی به آرامگاه واقعی او ندارند. آنها به کار خود به عنوان اعمالی آفرینشی می‌نگرند که بیانگر تقوا و ارادت آنها به حسین است.

تعزیه‌ها از نظر اندازه متفاوت هستند، از ساخت و سازهای کوچک گرفته تا بناهای عظیم، اما تقریباً همه آنها به اندازه کافی سبک هستند که می‌توان آنها را در دسته روی (جلوس) حمل کرد یا چرخاند. قاب‌ها از چوب بامبو ساخته شده‌اند و با پولکی‌های رنگی، کاغذ ماشه و کاغذ رنگی تزئین شده‌اند. تعزیه‌های امروزی همچنین از پلاستیک و استایروتکس در ساخت خود استفاده می‌کنند. او همچنین تأکید می‌کند که تعزیه در پایان مراسم محرم در آب غوطه‌ور می‌شود یا در خاک مدفون می‌شود و این ایده جالب که سنت هندو تأثیرات ماندگاری بر سنت تعزیه‌سازی در شیعه هندی داشته است. سپس اطلاعاتی در مورد ضریح به ما می‌دهد، «بنای دائمی تری که بازنمایی از بنای قبر امام حسین است که ضریح نام دارد که به معنای «آرامگاه» یا «مقبره» است. برخی از ضریح‌ها در معرض نمایش دائمی هستند و هرگز امامباره را ترک نمی‌کنند، برخی دیگر با گلدسته و گل تزئین شده‌اند و در جلوس‌ها به سمت کربلاها حمل می‌شوند. در کربلا، ضریح‌ها دفن نمی‌شوند - فقط گل آرایشی‌ها در قبر گذاشته می‌شود و به امامباره بازگردانده می‌شود

(چلکوفسکی، ۲۰۰۵، ۱۵۶-۱۶۴). البته اصولاً طبقه مشاهدات میدانی من، آنچه که دفن می‌شود، تعزیه نامیده می‌شود نه ضریح. شی مقدسی که مردم در مناسبت‌ها به کربلاها حمل می‌کنند و در آنجا دفن می‌کنند و ضریح نیست، بلکه تعزیه است. من نمی‌خواهم در مورد هیچ جنبه‌ای از داده‌های قوم‌نگاری او اظهار نظر کنم، که به دلایلی به نظر می‌رسد در رابطه با کارهای مردم‌نگارانه من در لاکنو نادرست است. مثلاً در صفحه ۱۶۳ یک تابلوی تاریخی از اواسط قرن ۱۹ هجری که نشان می‌دهد یک جماعت عزادار محرم در داخل یک امامباره وجود دارد، در داخل آن امامباره یک ضریح وجود دارد اما نام آن را تعزیه گذاشته است. اکبر حیدر (۲۰۰۶) در کتاب گفتمان کربلا در جنوب آسیا و مناسک عزاداری، تعزیه را به صورت «ماکت قبور امام حسین و یارانش که معمولاً از کاغذ و پولکی‌های رنگی ساخته می‌شود، اما گاه نیز از چوب ساخته می‌شوند، تعریف می‌کند. ماکت‌های کاغذی در روز عاشورا دفن می‌شوند، در حالی که ماکت‌های ماندگارتر مانند بسیاری از علم‌ها تا محرم بعدی نگهداری می‌شوند (حیدر، ۲۰۰۶، ۱۷۲، ۲۱۴). دیوید پینولت مانند دیگران تعزیه را ماکت قبر امام می‌داند و بر نقش آن در جلوس‌ها یا دسته‌های عزاداری تأکید می‌کند (پینولت، ۲۰۰۱: ۱۸). از ضریح و جنبه مادی و نمادین آن اطلاع کافی در دست نیست. فرهنگ لغت دین پنگوئن در هند چنین تعریفی از تعزیه ارائه می‌کند: «اصطلاحی در اسلام برای ماکت قبر حسین، تعزیه‌ها از چوب و کاغذ ساخته می‌شوند و در مراسم محرم تزیین و حمل می‌شوند و به قبرستان محلی برده شده یا در آب غوطه‌ور می‌شود. تعزیه همچنین به اجرای نمایشی زندگی و مرگ امام حسین (ع) در ایام محرم اشاره دارد (۱۳۸۵، ۴۶۸).

تعریف دیگری از تعزیه و ضریح را می‌توان در کتابی با عنوان "محرم در لکهنو و دهلی یافت". در این کتاب آمده است: "در هند مهمترین شیء مناسکی مرتبط با محرم، تعزیه است، آن را ماکتی از قبر امام حسین در کربلا می‌دانند و این باور هم هست که به هند توسط تیمور لنگ آمده است. چون مردم نمی‌توانند برای ادای احترام به قبر امام حسین به عراق بروند، از قبر کپی و ماکتی درست می‌کنند و به آن احترام می‌گذارند، اما برخی از مسلمانان شیعه هستند که تعزیه را نسخه‌ای از عمارت، بنای چوبی که بر پشت شتری که حضرت زینب و سایر زنان آل حسین (ع) هنگام خروج از مدینه بر آن می‌نشستند، می‌دانند. تعزیه دو قسمت است: الف) تخته یا قسمت پایین و ب. روضه یا قسمت میانی با دو قبر". این تک‌نگاری، ضریح را چنین تعریف می‌کند: «نوعی از تعزیه هست که از نقره ساخته شده است. به گفته استاد رضوی از لکنو، نرده‌های نقره‌ای دور قبر امام حسین در کربلا نصب شده است و نسخه‌ای از قبر با این نرده، ضریح است. در ضریح سه قسمت هست: الف) تخته یا پایین‌ترین قسمت، ب) روضه یا مرکز با دو تربت یا مقبره و ج) گنبد یا گوناچ- بالاترین قسمت. لازم به ذکر است که ضریح، گنبد یا گنبد را دارد و تعزیه آن را ندارد. به گفته برخی از افراد لکنو، ضریح کپی قبر امام حسین نیست. بلکه کپی حجره است که بر شتری که عروس بر آن می‌نشیند، قرار می‌گیرد. تنها افراد کمی وجود دارند که اهمیت ضریح را این‌گونه تفسیر می‌کنند» (۱۹۶۱، ۲). لازم به ذکر است که می‌توانیم باز هم تعاریف بیشتری از این دو نماد را بیاوریم اما بیشتر آنها تکرار این ایده‌ها هستند. به گمان من برای بحث این نوشتار، این تعاریف تعزیه و ضریح در متون تحقیقی کافی هستند. در ادامه، من این تعاریف را در پرتو داده‌های کار میدانی خود مورد بحث قرار خواهم داد. مهم‌ترین ایده‌ای که در همه پژوهش‌ها می‌توان تشخیص داد این است که این دو «نماد کلیدی» یا «نماد اصلی» مراسم عزاداری شیعیان هستند. بنابراین، اینها رایج‌تر و مهمتر از سایر نمادها هستند. در این شرایط نمادین تعزیه و ضریح در جوامع شیعه هند به راحتی می‌توان جایگاه آنها را در عقاید و آیین‌های شیعیان هند فهمید.

بنابراین باید تصویری مشابه از این نمادها در جنبه‌های مادی داشته باشند، اما همانطور که نظریه‌های نشانه‌شناسی بیان می‌کنند مومنان می‌توانند برداشت‌های متفاوت و متنوعی از این نمادها داشته باشند و این بستگی به بافت اجتماعی و مذهبی آنها دارد. اما

مشکل اصلی من این نیست که مردم چگونه این نمادها را تفسیر می‌کنند، مسأله تفسیرهای مختلف این نمادها درباره منشا آنها، مسأله تنوع دیدگاه‌ها درباره مدلول این نمادهاست. مسأله اصلی این است که مردم دال را در این نماد چگونه می‌فهمند. نظریه‌های موجود بیانگر آن هستند که مردم در صحبت‌هایشان گویی از یک شی مشخص حرف می‌زنند. وجه مادی تعزیه‌گویی مورد وفاق است و تفاوت در مدلول آن است. لذا همانطور که تئوری‌ها به ما گفتند، آنها باید تصویر مشابهی از وجه مادی داشته باشند، اما داده‌های میدانی من نشان می‌دهد که این درست نیست.

در متون پژوهشی گاهی فرم، نحوه ساخت و استفاده افراد از نماد تعزیه یا ضریح را توضیح می‌دهند. در این تعاریف از تعزیه و ضریح، جایگاه آیینی و نحوه استفاده مؤمنان از آنها به اندازه کافی بیان نشده است. بیشتر بر اهمیت اسطوره‌ای و عقیدتی تعزیه تأکید می‌کنند و چند باری هم بر ضریح تمرکز می‌کنند. بیشتر محققین به شناسایی تعزیه پرداخته‌اند. در صفحات بعدی نشان خواهم داد که جایگاه آیینی تعزیه برای شناسایی و شناخت آن بسیار مهم است. در متون پژوهشی گاهی فرم، نحوه ساخت و استفاده افراد از آن را توضیح می‌دهند. در این تعاریف از تعزیه و ضریح، جایگاه آیینی و نحوه استفاده مؤمنان از آنها به اندازه کافی بیان نشده است. بیشتر بر اهمیت اسطوره‌ای تعزیه تأکید می‌کنند و چند بار بر ضریح تمرکز می‌کنند. بیشتر محققان به شناسایی تعزیه پرداخته‌اند. در صفحات بعدی نشان خواهم داد که جایگاه آیینی تعزیه برای شناسایی و شناخت آن بسیار مهم است. اگر در ذهن ما و مفروضات ذهنی ما نکته اصلی این است که مردم از نمادهای خود چه می‌فهمند و چگونه از آنها برای انتقال این معنا در بستر اجتماعی و آیینی استفاده می‌کنند، این پیش فرض ما را به نوعی ناآگاهی ناخودآگاه و بی‌توجهی به فرم سوق می‌دهد. شاید تمرکز بر دال از اهمیت کمتری برخوردار باشد. اما تصور من که آن را در ادامه داده‌های قوم‌نگاری نشان خواهم داد، این است که این پیش فرض تفسیر نادرستی برای ما در درک شکل در نماد ایجاد می‌کند.

در ساختن نماد بین شکل و معنای دال و مدلول رابطه قوی وجود دارد. نحوه درک و شناخت فرم با نحوه درک و شناخت ما از محتوا و اهمیت آن رابطه متقابل دارد. بنابراین می‌توان گفت که گاهی، نه همیشه، تغییر در فرآیند ادراک مدلول و معنا، بر اساس ادراک گوناگون ما از دال است. به عبارت دیگر، ادراک ثابت و تغییرناپذیر یک فرم یا صورت نماد (تصور روشن و قطعی از یک صورت)، ما را به داشتن ادراک و تصور مشترک و گاه مشخص یا معین از مدلول سوق می‌دهد. حمایت از این ایده مستلزم ارائه داده‌های مردم‌نگاری بیشتری از کار میدانی من است. طبق تجربه من در کار میدانی (لاکنو)، شفیع، اطلاع رسان من، وقتی با دو عکس متفاوت از تعزیه مواجه شد، با نوعی ابهام و سردرگمی سعی کرد تفاوت تعزیه و ضریح و ویژگی‌های آنها را توضیح دهد. فرمود: «اگر برای جابه‌جایی ساخته شود، تعزیه و اگر برای جابه‌جایی در داخل امامباره ساخته شود به آن «ضریح» می‌گویند. پس از لحظاتی، خورشید، یکی دیگر از طلبه‌های شیعه، به اتاق ما آمد، او نیز نتوانست تفاوت دقیق آنها را توضیح دهد. او معتقد بود: «ضریح یا شبیه روضه [نام دیگر ضریح] از چوب ساخته شده و برای مدت طولانی نگهداری می‌شود، اما تعزیه عمدتاً از کاغذ است و اسکلت چوبی دارد و دفن می‌شود». در واقع تعریف او بر اساس ماده و هدف به عنوان ویژگی‌های مهم شکل یا دال این نمادها بود. روز بعد با عده‌ای در ناصرالدین کربلا آشنا شدم که معتقد بودند گاهی اوقات ضریح و تعزیه شبیه هم هستند. ضریح برای آنها چهار بعد مشابه دارد و هر کدام نمایانگر قسمت ورودی حرم امام حسین در عراق است، تعزیه نیز چهار بعد دارد که فقط یکی از آنها قسمت ورودی و سه بعد دیگر صفحه است. یعنی برخی از خصوصیات مانند مواد اولیه متغیر در ساخت و داشتن یک ورودی در ماکت تعزیه و ثابت بودن و داشتن مصالح دائمی و چهار ورودی در ماکت ضریح مد نظر آنها بود.

دو شب بعد به خانه دوستم در لاکنو رفتم. چند جوان شیعه آنجا بودند. وقتی از آنها در مورد آن موضوع پرسیدم، پس از بحث و گفتگو بین خود و سردرگمی عمومی، بیشتر بر اهمیت مواد استفاده شده در ساخت آنها تأکید کردند. اما دوستم یک ویژگی مهم را به

من گفت: "در داخل تعزیه دو چیز کوچک به عنوان نمادهای مینیاتوری قبر امام حسین و امام حسن وجود دارد که در انتهای جلوس تعزیه دفن می‌شوند". اما تا این لحظه من نمی‌توانستم بفهمم که دقیقاً چه چیزی شکل دال را در این دو نماد متمایز می‌کند. روزهای بعد سعی کردم پاسخی مناسب برای سؤال پیدا کنم. تصمیم گرفتم این سؤال را از هر کسی که می‌بینم و هر کجا که می‌روم بپرسم. شخص دیگری به نام ممتاز جعفر به من گفت: تعزیه از کاغذ و اسکلت چوبی به صورت موقت و در طرحی ساده ساخته شده است، اما ضریح یا شبیه روضه از چوب، و برای هدف دائمی و طرح پیچیده با دو علامت مینیاتوری از قبرهای مقدس در ماکت تعزیه ساخته شده است". اما برای او دشوار بود که مشخصه دقیقی از شکل هر یک از آنها به من بدهد. یک مرد جوان مهندس را در امامباره سامرا دیدم، او بر جنبه هنری بیشتر، مواد و هدف آن در ضریح اصرار داشت.

اما در مورد شکل رایج تعزیه و تمایز آن با ضریح وقتی که این دو در یک مکان و موقعیت قرار می‌گیرند نیز نتوانست چیز بیشتری به من بگوید. در مورد وجوه مشخصه تعزیه و ضریح می‌توانستم تصور مشترکی پیدا کنم، اما در جنبه‌های مادی و صوری، اکثراً یافتن اختلاف بسیار مشکل بود. در امامباره سبطین آباد با یک کارمند بازنشسته صحبت کردم و او موضوع جدیدی به من گفت. از نظر او تفاوت خاصی بین آنها وجود ندارد و عموماً و عملاً یکی هستند: "یک ضریح باید ماکتی از ضریح شش گوشه بر روی قبر امام حسین در حرم آن حضرت (ضریح واقعی در کربلا) داشته باشد. علاوه بر این، ضریح در شکل محدود است؛ باید دقیقاً مانند کربلای اصلی باشد و دارای مناره و گنبد باشد. تعزیه علاوه بر شکل مشترک آن با ضریح، شکل و رنگ بسیار متنوعی دارد." در اینجا لازم به ذکر است که مشکل شناسایی تعزیه یا ضریح آنقدرها هم که ما تصور می‌کنیم ساده نیست، زیرا می‌توانیم هر دو را ببینیم. در میان همه کسانی که این سوال از آنها پرسیده شد مؤمنانی بودند که به تعزیه و ضریح معتقد بودند و بارها آنها را در امامباره ها دیدم و از تعزیه‌ها و ضریح‌ها و علم‌های مقدس در آن زیارتگاه، متبرک می‌شدند. به بیان کلی این نمادهای تعزیه و ضریح، نمادهای محوری و محوری در دینداری آنها بودند.

روز بعد با طلبه‌ای آشنا شدم. او در پاسخ به سوال من بر مدت زمان استفاده از آنها در آیین‌هایی که در آنها قرار می‌گیرند تأکید می‌کند. «تعزیه‌ها برای مدت کوتاهی ساخته می‌شوند و دفن می‌شوند، بنابراین دارای مصالح موقت، طراحی ساده و از جنس کاغذ هستند. ضریح‌ها برای مدت طولانی ساخته می‌شوند، بنابراین مواد ساخت آنها باید دارای طراحی قوی و هنرمندانه و پیچیده باشد. او به این موضوع مهم اشاره کرد که گاهی تعزیه به مدت طولانی از چوب یا موم ساخته می‌شود. در نهایت، او نتوانست ویژگی فرمی را به من بگوید تا بین آنها تفاوت قائل شوم. وی همچنین ابهام این اشکال را برای خود و سایر شیعیان ذکر کرده است. به نظر او اینها طرح‌های متغیری هستند. در یکی از گفتگوهای گروهی متمرکز با چند جوان تحصیل کرده و متدین این سوال را از آنها پرسیدم و اکثر آنها پاسخ روشنی نداشتند. دو نفر از آنها بر گنبد بالای ضریح و شباهت و ضریح یا شبیه روضه به مرقد اصلی امام در کربلا تأکید داشتند. وقتی به امامباره کاظمین، که ماکت حرم امام کاظم در عراق است، رفتم، در آنجا با اختر جهان، پیرزنی آشنا شدم.

پیرزنی بود شوهرش مرده بود و برای ارتزاق سازنده تعزیه و ضریح سنتی بود. او از خصوصیات دقیق تعزیه و ضریح که خودش هم به تقدس آنها معتقد بود به من گفت. از نظر وی: «۱- در زمان عزاداری، در عزاخانه یا امامباره خانگی [امامباره کوچک در خانه شیعیان که قسمت مقدس خانه است، مانند مندر کوچک هندو در خانه آنها] برای اعضای مذکر خانواده تعزیه و برای اعضای زن ضریح گذاشته می‌شود. ۲- صفحه اصلی در تعزیه مستطیل و برای ضریح مربع است. ۳- تعزیه شکل خاصی ندارد. بسیار نمادین و پیچیده است، اما ضریح مانند حرم واقعی امام در عراق است، در واقع مینیاتوری از آن است. ۴- در هر دو به خصوص در تعزیه دو تربت (نماینده قبر ائمه اطهار) یکی قرمز برای امام حسین و دیگری سبز برای امام حسن قرار داده شده است. هر دو در پایان راهپیمایی و جلوس تعزیه به صورت نمادین به خاک سپرده می‌شوند. ۵- بیشتر چیزهایی که در داخل امامباره ها قرار داده می‌شوند،

وقتی صفحه پایه آنها مربع است، ضریح هستند، ولی معمولاً به اشتباه به آنها تعزیه می‌گویند. ۶- تعزیه در اصل باید کوچک باشد و ضریح بزرگ است، در حالی که برخی از تعزیه‌ها ۴-۵ یا بیش از ۱۰ متر ارتفاع دارند، در این حالت باید مانند ضریح‌ها مکعب مربع داشته باشند. ۷- معمولاً تعزیه در قسمت بالایی مانند مکعب مثلث مخروطی و نوک تیز است. اما ضریح‌ها گنبدی در بالای خود دارند. ۸- مردم وقتی تعزیه را بیرون می‌آورند برای احترام باید چتر داشته باشند. ۹- ضریح برای امامان خاص یا مردان یا زنان در کربلا ساخته می‌شود، مثلاً ضریح زینب، ضریح رقیه، ضریح امام حسین، ضریح علی اصغر، اما تعزیه عمدتاً برای شخص خاص ساخته نشده است و فقط نماد آیین عزاداری است. این شرح مفصل و پر از جزئیات تعزیه و ضریح از زبان یک سازنده آن بود. وی خاطرنشان کرد که اکثراً افراد برخی معیارها را نادیده می‌گیرند و گاهی آنها را جایگزین می‌کنند. سپس با پیرمرد صحبت کردم که او هم سازنده تعزیه و ضریح بود. او به من چیزی گفت که جدید بود. او بین ضریح و روضه (شبییه روضه) فرق می‌گذارد.

لازم به ذکر است که همه این تفاسیر گوناگون از تعزیه و ضریح، در اجرای مناسک عزاداری محرم توسط شیعیان مشکلی ایجاد نمی‌کند. برخی از ایده‌های محوری، ادراکات مختلف را پیرامون تجارب دینی کانونی ادغام می‌کنند. شیعیان تعزیه و ضریح می‌سازند و به خاطر ارادت و اعتقادات خود تعزیه را در جلوس‌هایشان می‌برند. آنها فکر می‌کنند این گونه است که می‌توانند مناسک عزاداری را انجام دهند و ارادت و احترام خود را به ائمه اطهار نشان دهند. از طریق این مناسک و با این نمادها دین خود را ادا می‌کنند و دینداری خود را بازتولید می‌کنند.

در مناسک جمعی، مؤمنان تنها به اشتراک و اندیشه‌های مشابه نیاز ندارند، بلکه برای اجرای آیین‌های خود به ایده‌های یکپارچه نیاز دارند. داده‌های میدانی نشان می‌داد که یک چیز خیلی مهم است اینکه در بیشتر تعاریف تعزیه ماکت قبر امام است و اگر از مردم پرسیم این تعریف را هم می‌دهند. اما در تعاریف فوق دیدیم که اساساً ضریح یا شبیه روضه یک ماکت است. پس تعزیه چیست؟ وقتی مردم فکر می‌کنند که تعزیه ماکت است و در عین حال به ما می‌گویند که ضریح را ماکت می‌دانند و در این میان، یک سازنده سنتی تعزیه می‌گوید: "تعزیه شکل خاصی ندارد. خیلی نمادین و پیچیده است، اما ضریح مثل حرم واقعی امام در عراق است"، ما در نهایت با حجم متنوعی از داده‌ها و ایده‌ها مواجه می‌شویم که می‌توان پرسید پس چگونه باید این مشکل را توضیح دهیم. در این نوشتار به این مشکل توجهی ندارم، اما به طور خلاصه بر اساس کار میدانی‌ام با توجه به مساله منشا تعزیه می‌توان آن را حل کرد. دو پیرمرد به من گفتند که هندوها، تعزیه را وارد آیین عزاداری محرم کرده‌اند. از نظر تاریخی درست است و امروزه قابل مشاهده است که هندوها این گونه نمادها را دارند که آن را برای مراسمی می‌سازند (مثل دورگا پوجها^۱) و در نهایت آن را دفن یا در آنها غوطه‌ور می‌کنند. اما نمی‌دانم چرا و چگونه شیعیان معنای تعزیه را به ضریح تغییر دادند. بطور نمادین هم واژه تعزیه به معنای عزا و عزاداری است، یعنی همان تعزیت. و دلالتی بر ضریح ندارد. به هر حال همانطور که در هندویسم ساختن و حمل و در نهایت دفن یا غرق کردن شبه مندیرها و گاهی مجسمه خدایانی همانند دورگا نوعی کنش مذهبی برای ابراز احترام است، در تشیع نیز این الگو وارد شده، به همین سبب در لغت نامه دهخدا هم تعزیت به معنای "به صبر فرمودن. (تاج المصادر بیهقی) (دهار). بصر فرمودن مصیبت زده را. (منتهی الارب) (ناظم الاطباء). تسلی دادن و امر کردن بصر. (از اقرب الموارد). صبر فرمودن و پرسش کردن خویشان مرده را. (آندراج). ماتم پرسى کردن. (غیاث اللغات). ماتم پرسى کردن و سرسلامتی و پرسش خویشان مرده و امر به شکیبائی آنان. (ناظم الاطباء). تسلیت گفتن به عزادار. به شکیبائی خواندن. مقابل تهنیت". در این تعاریف هم تعزیه هیچ دلالتی بر مقبره و بارگاه و ... ندارد. اما واژه ضریح یا شبیه روضه، صراحتاً دال بر نوعی تقلید و المثنی بودن دارد. آنچه که در پس این تعاریف بسیار مختلف از دلالت‌های تعزیه هست، نوعی تنوع و عدم اجماع بر سر فرم آن هم هست. بحث اصلی من در این مقاله دقیقاً عطف توجه به این

تنوع درک آدم‌ها از فرم‌های دال در نمادهای عزاداری است. گویی تنوع معنا صرفاً ناشی از ذهن مومنان نیست، بلکه در بخشی از این موضوع، این تنوع ادراک‌ها و تفسیرها، ناشی از تنوع دال‌ها هست.

۳. نتیجه‌گیری

همانطور که در این داده‌ها دیدیم، یافتن درک مشترک و یکسان از شکل تعزیه و ضریح یا به تعبیری دیگر، دال در این نمادهای مقدس، بسیار دشوار است. جنبه‌هایی از این موضوع به درک مردم از معنا و دلالت تعزیه و ضریح مربوط می‌شود، اما در این میان جنبه‌هایی نیز به صورت و فرم مادی آنها مربوط می‌شود. مردم تصور مشترکی از شکل ندارند، بنابراین هرکس به امام‌باره می‌رود تصورش از شکل تعزیه و ضریح خاص خودش است. با توجه به این موضوع، به مسئله دال نزدیک شدم. از تعزیه و ضریح در زمینه آیینی تعابیر گوناگونی وجود دارد، اما این موضوع ناشی از جنبه هرمنوتیکی فهم و تفسیر نیست. تفاسیر گوناگونی به دو دلیل وجود دارد: اولاً ذهن و ذهنیت انسان تفسیرهای خود را بر اساس موقعیت هرمنوتیکی فهم خود می‌کند. دوم، که در این مقاله مهم است و من می‌خواهم آن را به عنوان یک گزاره پیشنهاد کنم. رابطه شکل و محتوا یا دال و مدلول است. دال با حواس درک می‌شود و در تعزیه و ضریح دیدیم که مردم از آنها درک مشترکی ندارند. به عبارت دیگر، ما با یک نماد (یک دال و مدلول‌های مختلف) مواجه نیستیم، بلکه با نمادهای مختلفی (دال‌های مختلف و مدلول‌های مختلف) مواجه هستیم. این بدان معناست که اصولاً ما با تکثر تفسیرها گاهی مواجه نیستیم، بلکه با مجموعه متناهی از نمادهای بسیار نزدیک به هم ذیل نام تعزیه و ضریح مواجه هستیم که شباهت خانوادگی دارند، اما تفاوت تفسیرها لزوماً به خاطر تفاوت ذهنیت‌ها از مدلول‌ها نیست، بلکه بخاطر آن است که اصولاً آنچه که به عنوان دال جلوی آنهاست، یکسان نیست، گویی ما با یک نماد مواجه نیستیم، بلکه با چندین نماد مواجهیم. یکی تعزیه را شبیه بارگاه می‌بینید، یکی شبیه عمارتی یکی شبیه ضریح و... به عبارت ساده‌تر، آنکه ما "یک چیز مشترک" جلوی چشمان این مردم نمی‌بینیم.

پس این موضوع مهم است که چرا تصویر متفاوتی از تعزیه و ضریح دارند که به اختصار می‌توانم بگویم به دلیل خاستگاه گوناگون و پیشینه تاریخی و فرهنگی متفاوت و زمینه‌های پیدایش تعزیه و ضریح است. در نهایت، بر اهمیت دال تأکید می‌کنم، زمانی که مردم درک مشترکی از صورت و فرم ندارند، بنابراین تعابیر مختلفی دارند. به عبارت دیگر، اگر شکل مشترکی از دال برای مردم وجود نداشته باشد، خود به خود برداشت‌های مختلفی از مدلول به وجود می‌آید. بر این اساس، یکی از دلایل اصلی تفاسیر مختلف از نمادهای مقدس، علاوه بر عقل هرمنوتیکی، این است که افراد در ذهن خود شکل متفاوتی دارند، بنابراین آنها را به تفاسیر مختلفی سوق می‌دهد. دال‌های چندگانه هم ارز هستند با مدلول‌های چندگانه. ما با کثرت مدلول‌ها صرفاً مواجه نیستیم، بلکه با کثرت دال‌ها هم مواجهیم.

بنابراین گاهی اوقات تفسیرهای متعددی وجود ندارد، اما برداشت‌های متفاوتی از فرم‌های نمادین مختلف وجود دارد. در اینجا با مشکل دیگری مواجه خواهیم شد که چرا مردم تا حدودی از اشکال مختلف تعزیه و ضریح درک یکسانی دارند. که این مساله با توجه به شباهت خانوادگی آنها قابل فهم است. همه آنها در نهایت در یک خانواده هستند و گویی مترادف هم هستند، اما مترادف بودن به معنای یکسان بودن نیست. مسئله دال بر این موضوع تأکید دارد که اشکال و فرم‌های مختلف، برداشت‌های متفاوتی را ارائه می‌دهند، بنابراین گاهی اوقات با مشکل تفسیر متفاوت مواجه نمی‌شویم و موضوع، ساده‌تر از آن چیزی است که فکر می‌کنیم، به این دلیل است که ما چیزهای مختلفی داریم و داشتن چندین تفسیر وقتی چندین نماد داریم، واقعی و طبیعی است.

۴. منابع

- Aghaei, K. S. (2004), *The Martyrdom of Karbala*, Saattle: University of Washington press.
- Cock, D. (2007), *Martyrdom in Islam*, Cambridge University Press.
- Dalal, R. (2006), *The Penguin Dictionary of Religion in India*, New Delhi, Penguin books.
- Edgar, Andrew and Sedgwick, Peter (1999) *Key Concepts in Cultural Theory*; Routledge
- Evans Pritchard, E.E. (2002), “the Problem of Symbols” in Lambeck (2002) pp: 145-157
- Fischer, M. M.J. (1980), *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Geertz, C. (1971), *Interpretation of Culture*, New York: Basic Book Publishers.
- Giles, J. and Middleton, T. (1999), *Studying Culture: a practical introduction*; Oxford: Blacwell.
- Howarth, T. M. (2005), *The Twelver Shia as a Muslim minority in India*, London: Routledge.
- Hyder, A. (2006), *Reliving Karbala*, Oxford : Oxford University Press.
- Lambeck, M. (2002), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Langer, S. K. (2002), “the Logic of Signs and Symbols” in Lambeck (2002). Pp 136-144
- Marcus, G. (1999), *Critical Anthropology Now*, New Mexico School of American Research Press
- Fischer, M. J. and Abedi, M. (1990), *debating Muslims: Cultural Dialogue in postmodernity and tradition*, Madison, university of Wisconsin Press.
- Ortner, S.B. (2002), “On Key Symbols” in Lambeck (2002) pp: 158-167
- Pinault, D. (1992), *The Shiite, Ritual and Piety in Muslim Community*, New York: St. Martin’s Press
- Pinault, D. (2001), *Horse of Karbala: Muslim Devotional Life in India*, New York: Plagnave.
- Schubel, V. J. (1993), *Religious Performance in Contemporary Islam*, University of South California Press
- Stiver, D. R. (1996), *The Philosophy of Religious Language*, Cambridge: Blackwell.

