

كربلاء والطقوس والهوية : تأملات في فرادة التجربة الإيرانية.

تبدو العلاقة التي يقيمها المجتمع الإيراني مع الطقوس الكربلائية واحدة من أكثر الظواهر الثقافية والدينية إثارة للتأمل في العالم الإسلامي. فهذه الطقوس، التي تشترك فيها جماعات ومجتمعات إسلامية متعددة، لم تكتسب في أي مجتمع آخر المكانة التي اكتسبتها في المجتمع الإيراني، حيث تحولت، عبر مسار تاريخي طويل ومعقد، من مجرد شعائر دينية مرتبطة بذكرى تاريخية إلى أحد المكونات الأساسية للهوية الثقافية والوجدانية للشخصية الإيرانية.

وعليه فإن أي محاولة لفهم الحضور الكثيف للطقوس الكربلائية في الحياة الإيرانية لا يمكن أن تكتفي بالتفسير الديني المباشر، أو أن تحصر الظاهرة في إطار العقيدة المذهبية وحدها.

فالإيمان، مهما بلغت قوته، لا يفسر وحده كيف تتحول طقوس بعينها إلى لغة جماعية للتعبير عن الذات، ولا كيف تصبح المأساة التاريخية إطاراً مرجعياً لفهم التاريخ والمجتمع والوجود الإنساني؟!!

لقد تشكلت الشخصية الإيرانية، عبر قرون طويلة، داخل فضاء روحي وثقافي خاص، هيمنة فيه التجربة الصوفية هيمنة مركزية.

فالثقافة الفارسية، منذ عصور مبكرة، طورت حساسية خاصة تجاه مفاهيم الألم، والفقْد، والزهد، والعشق، والفناء، والبطولة المأساوية. ولم تأت هذه المفاهيم مجرد موضوعات أدبية أو تجارب دينية فردية، بل كانت جزءاً من البنية العميقة للمخيل الجمعي الإيراني، وأيضاً من الطريقة التي أدرك بها الإنسان الإيراني ذاته والعالم من حوله.

وعندما تحول الإيرانيون إلى التشيع الإمامي ابتداءً من العصر الصفوي، لم يحدث انقطاع بين الثقافة الصوفية السابقة والثقافة الشيعية اللاحقة، بل جرى دمج وإعادة تشكيل الرموز والتمثيلات الروحية داخل أفق جديد. فانتقلت الكثير من العناصر التي كانت تشكل التجربة الصوفية إلى المجال الكربلائي: مركزية الألم، وقداسة التضحية، والبحث عن الخلاص، والعلاقة الوجدانية بالشخصية المقدسة، والاحتفاء بالمظلومية باعتبارها مركز القيم الروحية والأخلاقية.

من هذه الزاوية، لا تبدو كربلاء في الوجدان الإيراني مجرد واقعة تاريخية وقعت في القرن الأول الهجري، وإنما تحولت إلى ما يشبه النموذج التفسيري للوجود الإنساني ذاته.

إنها ليست حدثاً يُستذكر، بل تجربة تُعاش باستمرار، وتعيد إنتاج نفسها داخل الذاكرة الفردية والجماعية، في الأدب والفن والسياسة والحياة اليومية.

ولعل هذا ما يفسر كيف استطاعت الطقوس الكربلائية أن تحافظ على مركزيتها داخل المجتمع الإيراني رغم التحولات العميقة التي شهدتها إيران الحديثة، من مشاريع التحديث والعلمنة إلى الثورات السياسية والاجتماعية الكبرى كالماركسية والشيوعية، فالطقوس هنا لا تؤدي وظيفة دينية فحسب، بل تؤدي أيضاً وظيفة ثقافية وحضارية، إذ تمنح الفرد شعوراً بالانتماء إلى تاريخ طويل وإلى جماعة تتشارك الذاكرة والرموز والمعاني.

كما لا يمكن إغفال الدور الذي لعبه الأدب الفارسي في ترسيخ هذه الحساسية الكربلائية.

فقد وجد الخيال الإيراني المشبع بروح التراجيديا والعشق والألم في كربلاء التعبير الأكثر اكتمالاً عن رؤيته للعالم. لذلك فإن العلاقة بين الفرد الإيراني وكربلاء لا يمكن فهمها بمعزل عن العلاقة بينه وبين الشعر، بينه وبين المأساة، بينه وبين البحث الدائم عن المعنى من خلال تجربة الفقد والتضحية.

وأيضاً يمكن القول أن الطقوس الكربلائية في إيران لم تتحول إلى مجرد تقاليد شعبية أو ممارسات احتفالية، بل أصبحت جزءاً من البنية النفسية والرمزية التي تشكل الهوية الإيرانية الحديثة.

إنها تمثل، في جانب منها، استمراراً لأحد أقدم الأسئلة التي شغلت الروح الإيرانية:

كيف يمكن تحويل الألم إلى معنى، والمأساة إلى هوية، والفقد إلى مصدر للانتماء؟

واللافت للنظر أن عدداً من المفكرين الإيرانيين المعاصرين، على اختلاف توجهاتهم الفكرية، قد أدركوا هذه الخصوصية الثقافية للظاهرة الكربلائية. فقد رأى علي شريعتي أن التشيع، في صورته التاريخية الإيرانية، لم يكن مجرد مذهب فقهي، بل كان تعبيراً عن ضمير تاريخي وجماعي تشكل حول قيم الاحتجاج والشهادة والعدالة.

أما عبد الكريم سروش، فعلى الرغم من نقده لتسييس الدين، فقد أشار في أكثر من مناسبة إلى أن التدين الإيراني لا يمكن فهمه بمعزل عن بنيته الثقافية والتاريخية الخاصة، وأن الطقوس الدينية تؤدي وظيفة وجودية تتجاوز بعدها العقدي المباشر.

مثلما ذهب بعض علماء الاجتماع والمفكرين الإيرانيين المعاصرين إلى أن المجتمع الإيراني قد أعاد إنتاج هويته القومية والثقافية عبر الرمز الكربلائي، بحيث أصبحت عاشوراء بمرور الزمن جزءاً من الذاكرة الحضارية الإيرانية ذاتها، وليس مجرد مناسبة دينية عابرة.

والنتيجة بالتالي هو أن سر استمرارية هذه الطقوس وقوتها لا يكمن في الإيمان وحده، ولا في السياسة وحدها، بل في ذلك التراكم التاريخي الطويل الذي جعل من كربلاء مرآة رأت فيها الشخصية الإيرانية صورتها الأكثر عمقا والأكثر تعبيراً عن ذاتها.

بيد أن هذا يقودنا إلى سؤال آخر لا يقل إشكالية وأهمية: إذا كانت العلاقة بين الشخصية الإيرانية والطقوس الكربلائية تمثل ظاهرة ذات خصوصية تاريخية وثقافية فهل يعني ذلك أن المجتمعات العربية الشيعية، التي جعلت من كربلاء أيضاً مركزاً للذاكرة الدينية والجماعية، لم تطور بدورها علاقة هوياتية مماثلة من خلال هذه الطقوس؟ أم أن التشابه في الرمز يخفي وراءه اختلافات أعمق في البنية الثقافية والروحية؟

قد يبدو، للوهلة الأولى، أن التجارب الشيعية المختلفة تتحرك داخل الفضاء الرمزي نفسه؛ فهي جميعاً تنظر إلى كربلاء على اعتبار أنها ذاكرة للمظلومية والشهادة والعدالة والحق ضد الباطل غير أن الرموز الكبرى لا تكتسب معناها من ذاتها بقدر ما تستمد من التاريخ الذي يحتضنها ومن البنية الثقافية التي تعيد إنتاجها.

ومن هذا المنظور تحديداً تبدو التجربة الإيرانية حالة مغايرة، لا بسبب شدة التعلق بكربلاء، وإنما بسبب نوع العلاقة التي نسجتها الشخصية الإيرانية معها عبر القرون.

ففي المجتمع الإيراني لم تدخل كربلاء إلى فضاء ديني خالص، بل إلى مخيال تشكل، منذ وقت مبكر، حول قيمات الألم والخلص والعشق والفناء والبطولة المأساوية. ولهذا لم تصبح عاشوراء مجرد مناسبة لإحياء ذكرى، وإنما تحولت إلى لغة رمزية عبرت من خلالها الشخصية الإيرانية عن قلقها الوجودي، وعن تصورهما للتاريخ، وعن علاقتها بالعدالة والمعنى. أما في التجارب العربية الشيعية، فعلى الرغم من مركزية

الرمز الحسيني وقوة حضوره الوجداني، فقد ظل يعمل، في الغالب، داخل أطر اجتماعية وتاريخية مختلفة، ولم يتحول بالضرورة إلى الحامل الوحيد أو المركزي للهوية الثقافية برمتها.

ولعل هذا هو ما يمنح الظاهرة الإيرانية فرادتها الحقيقية: أن الطقوس الكربلائية فيها لا تؤدي وظيفة دينية فحسب، بل تؤدي أيضاً وظيفة أنثروبولوجية وحضارية عميقة، بحيث تغدو مرآة لا يرى الإيراني فيها كربلاء وحدها، بل يرى فيها أيضاً صورته التاريخية الخاصة