بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه مطالعات فرهنگی اجتماعی خراسان

شماره پیاپی ۴۵

شاپا: ۸۲۵۶-۱۷۳۵ **سال دوازدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۶**

صاحب امتیاز: اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی خراسان جنوبی

مدیر مسؤول: احمد محبی **سردبیر: دکتر زهرا علیزاده بیرجندی**

مدیر داخلی: حامد رضایی **کارشناس اجرایی: مهین زرنگ**

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

۱. دکتر محمدباقر آخوندی	استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه بیرجند
۲. دکتر حبیب احمدی	استاد جامعه‌شناسی و برنامه‌ریزی شهری دانشگاه شیراز
۳. دکتر بی بی اقدس اصغری	استادیار مردم‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد گناباد
۴. دکتر محمدعلی بیدختی	استادیار پژوهش و هنر دانشگاه بیرجند
۵. دکتر هادی پورشافعی	دانشیار علوم تربیتی دانشگاه بیرجند
۶. دکتر محمدتقی راشد محصل	استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۷. دکتر مفید شاطری	استادیار جغرافیا و برنامه‌ریزی روستایی دانشگاه بیرجند
۸. دکتر حبیب اله عباسی	استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی
۹. دکتر زهرا علیزاده بیرجندی	دانشیار تاریخ دانشگاه بیرجند
۱۰. دکتر احمد کامیابی مسک	استاد تئاتر و ادبیات دانشگاه تهران
۱۱. دکتر محمدرضا مجیدی	دانشیار گروه مطالعات منطقه‌ای دانشگاه تهران
۱۲. دکتر جواد میکانیکی	دانشیار جغرافیا و برنامه‌ریزی روستایی دانشگاه بیرجند

ویراستار ادبی: سیدنورالله نصراللهی **مترجم و ویراستار انگلیسی:** الهه توشه

امور فنی: انتشارات فکربکر **لیتوگرافی و چاپ:** مؤسسه عرفان

قیمت: ۲۰۰۰۰ ریال **شمارگان:** ۱۰۰۰

نشانی دفتر نشریه: خراسان جنوبی، بیرجند، خیابان شهید محلاتی، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی خراسان جنوبی، دبیرخانه شورای پژوهشی **تلفن:** ۴-۳۲۳۲۳۳۹۳-۰۵۶ **دورنگار:** ۳۲۳۲۳۲۷۷-۰۵۶

وبگاه: http://Farhangekhorasan.ir

آراء و نظرهای مندرج در این شماره مبین نظرها و آرای فصلنامه نیست.
نویسندگان و مترجمان، مسؤول نظرهای مندرج در نوشته خود هستند.
نوشته های ارسالی که مناسب چاپ نباشند، پس فرستاده نمی شوند.
فصلنامه در ویرایش و حذف مطالب آزاد است.

داوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

۱.	**دکتر محمدباقر آخوندی**	استادیار دانشگاه بیرجند
۲.	**دکتر مریم اسکافی نوغابی**	استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گناباد
۳.	**دکتر محمد اسکندری ثانی**	استادیار دانشگاه بیرجند
۴.	**دکتر علیرضا حسینی**	استادیار دانشگاه کوثر بجنورد
۵.	**دکتر محبوبه خراسانی**	استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد
۶.	**دکتر اکبر شایان سرشت**	دانشیار دانشگاه بیرجند
۷.	**دکتر محمدرضا عزیزی**	استادیار دانشگاه بیرجند
۸.	**دکتر زهرا علیزاده بیرجندی**	دانشیار دانشگاه بیرجند
۹.	**دکتر محمد غفوری‌فر**	استادیار دانشگاه کوثر بجنورد
۱۰.	**دکتر کلثوم قربانی جویباری**	استادیار دانشگاه بیرجند
۱۱.	**دکتر ابراهیم کنعانی**	استادیار دانشگاه کوثر بجنورد
۱۲.	**دکتر جواد میکانیکی**	دانشیار دانشگاه بیرجند

به استناد نامه‌ی شماره ۱۳۹۶۰۱ مورخ ۱۳۹۱/۰۷/۰۴
کمیسیون بررسی نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، فصلنامه
"مطالعات فرهنـــگی - اجتـــماعی خراسان" حائز درجه‌ی علمی - ترویجی گردیده است. پروانه انتشار این مجله به شماره ۹۲/۷۲۶۰ مورخ ۹۲/۳/۲۵ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر شده است. فصلنامه مطالعات فرهنگی - اجتماعی خراسان در پایگاه استنادی علوم کشورهای اسلامی (ISC) به نشانی www.srlst.com و پایگاه بانک اطلاعات نشریات کشور به نشانی www.into@magiran.com و پایگاه مجلات تخصصی نور به نشانی www.noormags.com نمایه می‌شود.

شرایط پذیرش مقاله

فصلنامه علمی- ترویجی "مطالعات فرهنگی- اجتماعی خراسان"، مقاله‌هایی در موضوعاتی با جهت‌گیری فرهنگ، تمدن، آداب و رسوم، تاریخ، جغرافیا و آموزش در گستره‌ی خراسان که با توجه به نکات زیر تدوین شده باشد، منتشر می‌کند.

۱. ساختار مقاله دارای چکیده، مقدمه، بیان مسأله، روش‌شناسی، یافته‌ها، نتیجه، منابع و نیز ارجاعات دقیق و در صورت لزوم پیوست‌ها باشد.
۲. مقاله در محیط واژه پرداز Microsoft Word 2007 و قلم B nazanin، اندازه ۱۴ از طریق رایانامه به نشانی http://Farhangekhorasan.ir ارسال شود. صفحات مقاله حداکثر ۲۰ صفحه و هر صفحه ۲۴ سطر باشد.
۳. چکیده فارسی بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ کلمه باشد و چکیده انگلیسی هم، همراه مقاله باشد.
۴. معادل‌های لاتین اسامی غیرفارسی و اصطلاحات غیر رایج با علامت شماره‌گذاری مستقل برای هر صفحه، در پانویس آورده شود.
۵. جداول، نمودارها، نقشه‌ها و عکس‌ها (حداقل درجه وضوح 300 dpi)، با شماره و عنوان گویا آورده شود.
۶. ارجاعات درون متنی با ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال نشر منبع و شماره صفحه مورد استفاده، درون کمانک آورده شود. مثال: (رضوانی، ۱۳۸۳: ۹۲).
۷. فهرست منابع در انتهای مقاله و بر اساس حروف الفبا همراه با مشخصات کامل کتابشناختی مطابق نمونه‌های ذیل آورده شود.

۷-۱- کتاب

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۷۹). *از سیر تا پیاز*. تهران: نشر علم.

۷-۲- مقاله

شاطری، مفید (۱۳۸۵). "گذاری بر جغرافیای تاریخی قهستان". *فرهنگ خراسان جنوبی*، سال اول، ش ۱ (بهار): ۴۹-۶۶.

۷-۳- مجموعه مقالات همایش

میکانیکی، جواد (۱۳۸۹). *"اثرات مهاجرت‌های روستایی بر ساختار جمعیتی و ناپایداری سکونتگاه‌های روستایی"*. در: مجموعه مقالات برگزیده اولین همایش مهاجرت، نظم و امنیت، ج ۱. مشهد: فرماندهی انتظامی استان خراسان رضوی، دفتر تحقیقات کاربردی: ۷۳-۹۱.

۷-۴- پایان نامه

علیزاده بیرجندی، زهرا (۱۳۷۰). "رویارویی اهل شریعت و اهل طریقت در عصر صفوی". پایان‌نامه کارشناسی ارشد تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد.

۷-۵- گزارش‌های چاپ نشده

سروش، محمدرضا (۱۳۸۵). گزارش فصل اول آواربرداری قلعه کوه قاین. بیرجند: اداره کل میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی خراسان جنوبی [چاپ نشده].

۷-۶- وب‌گاه‌های اینترنتی

فاضلی، نعمت (۱۳۸۶). "شهروندی فرهنگی و فرهنگی شدن شهروندی". [پیوسته] قابل دسترس در:

http://WWW.farhangshenasi.com/article/s/9/5/html.[۱۳۸۸/۸/۲]

۸. نام و نام خانوادگی، وابستگی سازمانی نویسندگان، میزان تحصیلات و رشته مربوطه، نشانی کامل پستی (نام استان، شهر، رایانامه)، شماره تلفن ثابت یا همراه و دورنگار نویسنده بر روی صفحه‌ی جداگانه درج گردد. چنانچه مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، ضمن مشخص کردن نویسنده مسؤول عهده‌دار مکاتبات، اسامی سایر نویسندگان هم به ترتیب ذکر شود.

۹. مقاله ارسالی نباید به منظور چاپ در دیگر مجلات ارسال شده باشد.

مقاله‌های دریافت شده، نخست توسط هیأت تحریریه مورد بررسی قرار خواهد گرفت و در صورت تأیید، برای دو نفر از داوران صاحب‌نظر ارسال خواهد شد. مقاله‌ها ابتدا به ترتیب تاریخ دریافت و سپس به ترتیب دریافت نظر مثبت داوران منتشر می‌شوند.

فهرست مطالب

مفسری نامدار از خطه طوس: گذری بر احوالات میرزامحمد مشهدی و نگاهی به تفسیر تبیان
علی آهنگ، مهدی جلالی ۷

تأثیرات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نهاد وقف در استان مرزی خراسان جنوبی
مفید شاطری، عمران راستی ۳۱

بررسی تأثیر سبک زندگی اسلامی بر ارتقای سرمایه اجتماعی (مورد مطالعه: دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد)
سمیه عربی، محبوبه سلیمان پور عمران ۵۹

بررسی خویشکاری های زنانه در افسانه های بیرجند
کلثوم قربانی جویباری، سارا جلیلیان ۸۱

بررسی جلوه های آیین قلندری و عیاری در رمان کلیدر
ابراهیم کنعانی، نیره کنعانی ۹۹

بازتاب هویت ملی ایرانیان، در نامه های بدایع الانشاء یوسفی هروی
ندا مـراد، سعید گلناری، علی علیزاده آبدهگاه ۱۱۷

مفسری نامدار از خطه طوس

گذری بر احوالات میرزامحمد مشهدی و نگاهی به تفسیر تبیان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱

علی آهنگ[۱]

مهدی جلالی[۲]

چکیده

میرزامحمد بن محمدرضای قمی مشهدی (م. حدود ۱۱۲۵ق.) صاحب تفسیر معروف "کنزالدقائق و بحرالغرائب" از علمای دوره صفویه است که آثار متعددی در زمینه های قرآنی، فقهی و کلامی از وی به یادگار مانده است. از شاخصه های اصلی عصر مؤلف، نهضت فارسی نویسی و غلبه دیدگاه اخباری و پیدایش آثار و تفاسیر روایی می باشد. میرزامحمد مشهدی نیز از یک سو تلاش نموده است همسو با این رویکرد علمی و فرهنگی، دو تفسیر روایی *تبیان سلیمانی* به فارسی و *کنزالدقائق و بحرالغرائب* را به عربی سامان دهد و از دیگر سو، با فاصله گرفتن از دیدگاه اخباری ها، اندیشه های اصولی را در تفسیر دخیل سازد. در این نوشته ضمن بیان شرح حال مفسر، به معرفی تفسیر *تبیان سلیمانی* و شیوه ی تفسیری وی پرداخته و آنگاه نگاهی اجمالی به نسخه های خطی تفسیر خواهیم داشت.

واژگان کلیدی: میرزامحمد مشهدی، تبیان سلیمانی، تفسیر روایی، تفاسیر فارسی، روش تفسیری

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرانی بجنورد ahang@quran.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی mjalali13@yahoo.com

مقدمه

میرزامحمد مشهدی فرزند محمدرضا بن اسماعیل بن جمال‌الدین قمی، مفسری ادیب و محدثی فقیه بود که در دوره صفویه می‌زیسته و با بزرگانی چون ملامحسن فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱ق.)، علامه مجلسی (م. ۱۱۱۱ق.)، علامه محمدباقر سبزواری (م. ۱۰۹۰ق.)، شیخ حر عاملی (م. ۱۱۰۴ق.) و ... معاصر بوده است.

زمان و مکان دقیق تولد و وفات وی توسط شرح‌حال‌نویسان ثبت نشده است، با این وجود آثار قلمی این مفسر سخت‌کوش اجمالاً حکایت از آن دارد که حدود ۱۰۵۰ق. در مشهد به دنیا آمده و عمده تألیفاتش را در همین شهر به رشته تحریر درآورده و تا بعد از ۱۱۰۷ق. زنده بوده است. مشخص نبودن زمان دقیق فوت این مفسر، حدس و گمان‌های متعددی را در این زمینه به‌دنبال داشته است. برخی به‌واسطه وجود وقف‌نامه‌ای که دختر مفسر بر روی جلد سوم تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب به سال ۱۱۱۱ق. نوشته، وفات وی را قبل از این سال دانسته‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۸۷، ج۱، مقدمه: ۱۲-۱۵). برخی نیز به‌واسطه این‌که آثاری از مؤلف به شاه سلطان حسین صفوی (حکومت ۱۱۰۵ تا ۱۱۳۵ق.) تقدیم شده، احتمال داده‌اند که وی حداقل تا ۱۱۲۵ق. زنده بوده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۶، ج۱، مقدمه: ۱۶). البته آخرین سالی که برای وفات وی ذکر شده است، سال ۱۱۳۵ق. می‌باشد. حسینی جلالی (۱۴۱۱ق.، ج ۲۵: ۱۳۷) در مجله تراثنا می‌گوید: «از آنجا که دلیلی بر وفات وی قبل از سال ۱۱۳۵ق. وجود ندارد، بعید نیست که وی تا این سال که افغان‌ها به مرکز کشور شیعی، یعنی اصفهان حمله کردند، زنده بوده و در این حمله وحشیانه، هم‌چون سایر بزرگان جهان تشیع به شهادت رسیده باشد».

وی را در زمره شاگردان علامه مجلسی، فیض کاشانی (خراسانی، ۱۳۴۷: ۷۱۷، ۷۶۲؛ محدث نوری، بی‌تا: ۱۰۱؛ امین، ۱۴۰۳ق.، ج۱: ۴۰۸؛ تهرانی، بی‌تا، ج ۱۲: ۲۲؛ حسینی، ۱۴۱۰ق.، ۷۱) و پدرش محمدرضای قمی - از شاگردان برجسته شیخ بهایی و دارای اجازه از او - دانسته‌اند (حسینی جلالی، ۱۴۱۱ق.: ۱۲۰؛ قمی مشهدی، ۱۳۸۷، ج۱، مقدمه: ۱۸). هر چند حضور دائمی مفسر در مشهد و تألیف عمده آثارش در این

شهر، موضوع شاگردی وی نزد علامه مجلسی و فیض کاشانی را با تردید جدی مواجه می‌سازد، نکته‌ای که آیت ا... معرفت (ره) در مقدمه خویش بر تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب نگاشته، آن را از منظر دور نداشته‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۶، ج۱، مقدمه: ۱۳).

میرزامحمد مشهدی از جمله علمای پرکار دوره صفویه می‌باشد که حدود ۲۱ اثر به زبان فارسی و عربی تألیف نموده که نشان از مقام والای علمی او دارد. برخی از این آثار[۱] عبارتند از: تفسیر روایی *کنزالدقائق و بحرالغرائب* که فاخرترین اثر مؤلف به زبان عربی است؛ تفسیر روایی *تبیان سلیمانی*[۲] به زبان فارسی؛ *انجاح المطالب فی الفوز بالمآرب*[۳] شرح منظومه محبیه ابن شحنه حنفی (م. ۸۱۵ق.) که به کوشش سیدمحمدرضا حسینی جلالی در جلد ۲۵ مجله تراثنا به چاپ رسیده است؛ *التحفه الحسینیه*[۴] به فارسی در آداب نماز، احکام اموات، آداب سفر و ...؛ *سُلَّم درجات الجنّه فی فضائل ابی الائمه*[۵]؛ *کاشف الغمه فی تاریخ الائمه*[۶]؛ *سته ضروریه*[۷] رساله‌ی مختصری است به فارسی در کلام و اعتقادات مشتمل بر شش موضوع که به عقیده مؤلف دانستن آن بر هر مسلمانی واجب است و ... (قمی مشهدی، ۱۳۸۷، ج۱، مقدمه: ۱۸).

---

۱. در معرفی برخی آثار از مقدمه حسین درگاهی بر تفسیر "کنزالدقائق و بحرالغرائب" استفاده شده است.
۲. تفسیری است فراگیر و مشتمل بر کل قرآن کریم که تاریخ تألیف جلد اول آن حدوداً در سال ۱۰۸۵ق. در مشهد مقدس بوده است. در ادامه به معرفی تفصیلی آن خواهیم پرداخت.
۳. این کتاب در سال ۱۰۷۴ق. در مشهد مقدس تألیف شده و از جمله اولین و مشهورترین آثار مؤلف می‌باشد به‌طوری که تذکره‌نویسان معاصر وی هم‌چون حر عاملی (بی‌تا، ج۲: ۲۰۸) در "امل‌الآمل" و افندی اصفهانی (۱۳۷۶، ج۵: ۱۸۲) در "ریاض‌العلماء" و "حیاض‌الفضلاء" فقط از این اثر او یاد می‌کنند. نسخه‌های خطی کتاب عبارتند از: ۱- نسخه شماره ۳۹۸۵ و ۴۰۳۵ کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی ۲- نسخه شماره ۱۵۸۷ کتابخانه آیت‌الله مرعشی ۳- نسخه شماره ۱۰۶۹/۳ کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی قم (درایتی، ۱۳۸۹، ج۲: ۱۸۶).
۴. آن را به نام سلطان حسین صفوی نوشته است. تک نسخه‌ی آن به شماره ۳۳۵۷ در مرکز إحیاء قم موجود است (همان، ج۲: ۲۷۱).
۵. ترجمه و شرح فارسی چهل حدیث است در فضائل امیرالمؤمنین (ع) که آن را به سلطان حسین صفوی تقدیم کرده است. تک نسخه‌ی آن به شماره ۵۹۲۰ به خط میرزااحمد تبریزی در کتابخانه ملک تهران موجود است (همان، ج۶: ۱۸۷).
۶. این کتاب در سال ۱۰۷۵ق. در مشهد مقدس و به زبان عربی تألیف شده و تک نسخه‌ی آن به شماره ۲۰۰۰/۲ به خط صادق قمی در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است (جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: همان، ج۸: ۳۷۲). اخیراً این اثر توسط بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی ترجمه و چاپ شده است.
۷. این رساله به نام سلطان حسین صفوی نوشته شده است. نسخه‌ای از آن اهدایی نادرشاه افشار به سال ۱۱۴۵ق. در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی به شماره ۱۴۳ موجود است (همان، ج۶: ۴۴).

رفع یک شبهه

در انتساب این تفسیر به میرزامحمد مشهدی شکی نیست، هرچند به‌واسطه این که مؤلف در برخی از تألیفاتش هم‌چون *انجاح المطالب*، *تبیان سلیمانی*، *معاد و حشر اجساد* و ... خود را به‌عنوان "میرزامحمد بن رضا القمی" معرفی کرده و در *کنزالدقائق و بحرالغرائب* و سایر آثار نام پدرش را "محمدرضا" ثبت نموده است، از این‌رو، برخی از پژوهشگران را بر آن داشته تا احتمالی را مطرح کنند مبنی بر این که ممکن است مؤلف *تبیان سلیمانی* و *کنزالدقائق و بحرالغرائب* یک فرد نباشد (همان، ج۱، مقدمه: ۱۴).

البته این احتمال از چند روی باطل است ازجمله: ۱- در پایان جلد اول *تبیان سلیمانی* نسخه موجود در کتابخانه کاخ گلستان به شماره ۲۸، نام پدر مؤلف محمدرضا ثبت شده است.[۱] ۲- در تفسیر *کنزالدقائق و بحرالغرائب*، ذیل آیه ۷۱ سوره بقره ضمن آوردن بخشی از یک روایت طولانی، متذکر می‌شود که تفصیل آن را در تفسیر دیگر خود موسوم به تبیان سلیمانی آورده است (همان: ج۱: ۲۷۶).[۲]

شیوه تنظیم *تبیان سلیمان*

این تفسیر فارسی از گونه تفسیر مزجی[۳] با روش روایی می‌باشد که مفسر آن را با مقدمه‌ای کوتاه و مسجع آغاز نموده و ضمن معرفی مختصر خود، هدف و روش تفسیری‌اش را پی‌ریزی «تفسیری به زبان فارسی که موافق احادیث ائمه علیهم السلام و طرق علمای شیعه- رضوان الله علیهم- بوده باشد»[۴]، بیان می‌کند. لذا با همین انگیزه وارد عرصه تفسیر شده و پس از اشاره به نام سوره و تعداد آیات و مکی یا مدنی بودن

---

۱. تمّ المجلد الاول من تفسیر الذی الّفها الشیخ الفاضل الکامل الجامع بالمنقول و المعقول میرزامحمد بن محمدرضا المشهور بالخیاط علی ید المذنب المسیئ محمداشرف ابن محمد الطبسی فی المشهدالرضوی علی مشرفه الف الصلاه و التحیه فی یوم الاحد ثامن عشر من شهر ربیع الثانی سنه خمس و ثمانین بعد الالف (۱۰۸۵ق.) من هجره النبویه صلی الله علیه و آله.

۲. می گوید: «والحدیث طویل أخذت منه موضع الحاجهٔ ... و قد ذکرته بتمامه فی تفسیرنا الموسوم بالتبیان وعلی الله التکلان» (قمی مشهدی، ۱۳۸۷، ج۱: ۲۷۶).

۳. تفسیر مزجی به تفسیری گفته می‌شود که مفسر مطالب تفسیری خود را بسیار کوتاه و موجز در اثنای کلام الهی ذکر می‌کند.

۴. مقدمه مؤلف بر *تبیان سلیمانی*.

آنها، روایاتی را در فضیلت تلاوت سوره می آورد.

وی در ادامه به تقطیع و ترجمه آیات پرداخته و نهایتاً با بهره گیری از روایات معصومین (ع)، آیه ها را تفسیر می کند. در کار تفسیر به تبیین معنای واژگان و مفردات آیه می پردازد[۱] و به اصل و خاستگاه مفردات توجه نشان می دهد[۲] و گاه با استشهاد به اشعار فارسی و عربی، سعی در ملموس نمودن معنای آیه را دارد.[۳] با آن که به اقوال مختلف معصومین (ع)، صحابه، تابعین و دیگر مفسرین توجه نشان می دهد، اما از آن جا که مبنای وی ایجاز و خلاصه نویسی بوده است، گاه به ترجمه آیه اکتفا نموده و بدون ذکر روایتی یا نقل قولی و یا بیان نظر خویش، از آن می گذرد. توجه به شأن نزول آیه ها و داستان های انبیاء (ع) و امت های پیشین از این قاعده ایجازگویی مستثنی می باشد، به گونه ای که کمتر آیه ای را می توان یافت که مفسر به شأن نزول آن (اعم از صحیح و جعلی) و یا داستان مرتبط با آن (اعم از واقعی و اسرائیلی)، اشاره نکرده باشد.

یکی از موضوعاتی که توجه ویژه مفسر را به خود معطوف ساخته، مقوله "تناسب آیات و سور" می باشد که در جای جای تفسیر نمود دارد و گویا دغدغه اصلی مفسر بوده که به خوبی از عهده آن برآمده است.

مفسر در *تبیان سلیمانی* مباحث کلامی را به اختصار برگزار نموده و تفصیل آن را به سایر آثار کلامی اش از جمله "مراصدالعصمه والضلاله" - که امروزه اثری از آن در دست نیست - ارجاع می دهد[۴]، اما در زمینه مباحث فقهی ضمن تبیین دیدگاه شیعه و نقد دیدگاه سایر مذاهب اسلامی، نظر فقهای پیشین شیعه را آورده و از میان آنها یکی را

---

۱. برای نمونه ذیل آیه ۲۶ سوره بقره می گوید: «و "فسق" در لغت خروج است و "فاسق" به شرع آن را گویند که از دایره فرمان بُرداری بیرون رود».

۲. بعضی گویند: "آدم" عبرانی است و آدم به لغت ایشان، خاک را گویند و بعضی گویند: عربی الأصل است بر وزن أفعل و به جهت آن که او را از أدیم زمین یعنی روی ظاهر او خلق کرده اند، آدم نام نهادند.

۳. ذیل آیه ۱۳ سوره بقره می گوید: «(ألا) بدانید ای مؤمنان (إنّهم) به درستی که منافقان (هم السفهاء) ایشانند بی خردان (ولکن لا یعلمون) و لیکن نمی دانند که هیچ نمی دانند، یعنی در جهل مرکب اند: آن کس که نداند و نداند که نداند/ در جهل مرکب ابدالدهر بماند».

۴. برای نمونه ذیل آیه ۳۵ سوره بقره بعد از بیانی موجز در باب عصمت آدم (ع) و سایر انبیاء (ع) می گوید: «و تحقیق این سخن و اثبات عصمت انبیاء بر سبیل تفصیل در رساله "مراصدالعصمه والضّلاله" مذکور شده و إن شاءالله در این کتاب در موضعی که لایق به آن باشد، نیز مذکور خواهد شد».

ترجیح می دهد.[۱]

منابع و مصادر مفسر در توضیح و تفسیر آیات

۱- قرآن کریم: روشن‌سازی مفاد آیات قرآن کریم با بهره‌گیری از سایر آیات و به‌عبارتی روش قرآن به‌قرآن تنها روش تفسیری مورد اتفاق و اهتمام مفسرین بوده و هست و هر مفسری به فراخور توان علمی خویش، استنطاق قرآن کریم را وجهه همت خود ساخته است. چرا که در کنار آیاتی که قرآن را "نور مبین[۲]" و "تبیان کل شیء[۳]" معرفی می‌کنند روایات متعددی از معصومان (ع) و سیره عملی آنها بر فهم آیات به‌وسیله دیگر آیات تاکید دارد.[۴]

میرزامحمد مشهدی نیز در جای‌جای تبیان سلیمانی از این شیوه تفسیری استفاده کرده است. عملکرد وی در این زمینه به دو گونه است: گاه در تفسیر آیه مستقیماً به آیه‌ای دیگر استناد می‌جوید، مثلاً ذیل آیه ۱۸ سوره بقره می‌گوید: «(عمیٌ) کورانند به دیده بصیرت از دیدن حق (فَهُم)، پس ایشان (لایَرجِعون) باز نگردند از این صفت‌ها، یعنی چنان‌چه در دنیا بدین صفت موصوفند، در عقبی نیز بدین عقوبت مبتلا خواهند بود». چنان‌که در موضع دیگر می‌فرماید: «و نَحشُرُهُم یَومَ القِیامَه عَلَی وُجُوهِهِم عُمیاً و بُکماً و صُمّاً» (قرآن، اسراء: ۹۷).

گاه نیز این شیوه تفسیری را با تکیه بر روایات پی می‌گیرد، برای نمونه ذیل آیه ۷ سوره حمد در ضمن روایتی از حضرت علی (ع) "مغضوب علیهم" را چنین معنا می‌کند: «و از امیرالمؤمنین علیه السلام منقول است که آن حضرت فرمود که خدای تبارک و تعالی امر کرد بندگان خود را که از او بخواهند طریق "منعَم علیهم" را و پناه جویند به او از طریق "مغضوب علیهم" که عبارت از یهودند، چنان‌که خدای تبارک و تعالی درباره

---

۱. برای نمونه ذیل آیه ۱۱۵ سوره بقره: «فأینما تولّوا فَثَمَّ وجه الله» تفاوت دیدگاه فقهی ابن ابی‌العقیل و ابن بابویه با شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن جنید، ابی‌الصلاح، سلّار، ابن حمزه، ابن ادریس، ابن برّاج و علامه حلی را متذکر شده و در پایان دیدگاه اخیر را ترجیح می‌دهد.

۲. وأنزلنا الیکم نوراً مبیناً (قرآن، نساء: ۱۷۴).

۳. ونزّلنا علیک الکتاب تبیاناً لکلّ شیءٍ (قرآن، نحل: ۸۹).

۴. از جمله روایت مشهور: «القرآن یفسر بعضه بعضا».

ایشان می فرماید: قُل هَل أُنَبِّئُکُم بِشَرٍّ مِن ذَلِکَ مَثُوبَةً عِندَ اللهِ مَن لَعَنَهُ اللهُ و غَضِبَ عَلَیهِ وجَعَلَ مِنهُمُ القِرَدَهَ و الخَنَازیرَ[و عَبَدَ الطّاغُوتَ] (مائده: ۶۰)». و در معنای "الضالین" می گوید: «چنان که از حضرت امیر صلوات الله و سلامه علیه منقول است که فرمودند که "ضالین" آن جماعت اند که خدای تبارک و تعالی در باب ایشان می فرماید: قُل یا أَهلَ الکِتابِ لَاتَغلُوا فی دینِکُم غَیرَ الحَقِّ و لاتَتَّبِعُوا أَهوَاءِ قَومٍ قَد ضَلّوا مِن قَبلُ و أضلّوا [کثیراً و ضَلّوا] عَن سَواءِ السَّبیل (مائده: ۷۷)».

۲- روایات: آن گونه که مفسر در مقدمه تفسیر یادآور می سازد و پیش تر بدان اشارت رفت، هدفش پی ریزی تفسیری بر مبنای روایات پیامبر (ص) و معصومین (ع) بوده است. وی با مراجعه به جوامع حدیثی و تفاسیر روایی شیعه، روایات تفسیری مرتبط را با ذکر نام کتاب یا نویسنده آن و آخرین راوی از امام (ع) نقل می کند و بیشترین بهره را از "کافی" کلینی و آثار صدوق هم چون من لایحضره الفقیه، اعتقادات، توحید، امالی و ... برده است.

برای نمونه ذیل آیه "بَلَی مَنْ کَسَبَ سَیِّئَةً وَ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِیئَتُهُ فَأُولَئِکَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِیهَا خَالِدُون" (قرآن، بقره: ۸۱) می گوید: «و محمد بن یعقوب صاحب کلینی به اسناد از حضرت امام محمّد باقر یا امام جعفر صادق علیهما السلام نقل کرده که فرمودند در تأویل این آیه که خدای تبارک و تعالی می فرماید که آری کسانی که کسب کنند سیّئه و گناهی و احاطه کند به ایشان خطیئه ایشان که آن خطیئه عبارت است از انکار امامت امیرالمؤمنین، آن جماعت اصحاب نارند که دائم درنارند».

ذیل آیه ۱۵۳ سوره بقره می آورد: «شیخ صدوق محمد بن بابویه قمی در کتاب اعتقادات از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده که آن حضرت فرمود که هیچ آیتی نیست در قرآن که اول آن "یا اَیُّهَا الذینَ آمنوا" باشد مگر آن که علی بن ابی طالب امیر و قائد و شریف و اول آن است». یا ذیل آیه "کَذَلِکَ یُرِیهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَیْهِمْ" (قرآن، بقره: ۱۶۸) می گوید: «چنان که در حدیث صحیح در *من لا یحضره الفقیه* مروی است که سخت ترین مردم به حسب حسرت روز قیامت، آن کسی است که مسح خود بر پشت دیگری بیند».

بهره‌گیری از روایات در تفسیر قرآن کریم اگرچه مفسر را از ورود به وادی تفسیر به رأی باز داشته، اما وجود برخی روایات تفسیری ضعیف و جعلی و عدم تفکیک روایات تفسیری از روایاتی که به بطون آیات اشاره دارد، نقیصه اصلی این تفسیر و عموم تفاسیر نقلی می‌باشد. در این زمینه بعضاً با روایاتی روبه‌رو هستیم که به انحاء مختلف مصداق آیات را اهل بیت (ع) و یا دشمنان آنها دانسته و معجزاتی رؤیاپردازانه را به تصویر کشیده است که برخی از آنها زائیده تفکرات افراطی غالیان می‌باشد. روایاتی که در تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) به وفور وجود دارد و از آن‌جا وارد این تفسیر شده است. ازجمله ذیل آیه "يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ (قرآن، بقره: ۹)، پس از آن که سبب نزول آیه را عداوت و توطئه پنهانی خلفای ثلاثه علیه حضرت علی (ع) می‌داند، ماجرایی خیالی را به تصویر می‌کشد که پس از مطلع شدن پیامبر (ص) از این توطئه پنهانی، جهت نمایان ساختن فضیلت آن حضرت، دشمنانش را به بیرون از مدینه دعوت می‌کند و در پای کوهی به علی (ع) می‌فرماید به این کوه دستور بده تا طلا و نقره شوند و چنین می‌شود.

تفسیر *تبیان سلیمانی* با آن که در حیطه تفاسیر نقلی طبقه‌بندی می‌شود، اما دخالت دیدگاه‌های مفسر در حوزه‌های تفسیری، فقهی، کلامی، قصص قرآن و ... آن را از تفسیر روایی صرف خارج ساخته و به‌عنوان تفسیری روایی- درایی مطرح کرده است. وی در برخی مواضع با بررسی سندی، روایت حکم به ضعف آن می دهد که در تفاسیر روایی دوره صفویه که دوره حاکمیت دیدگاه اخباری است، کم‌تر بدان برمی‌خوریم. برای مثال در تفسیر آیه "وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ" (قرآن، بقره: ۱۱۵)، پس از بیان اختلاف دیدگاه فقهی ابن ابی‌العقیل و ابن بابویه با دیدگاه فقهی شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن ادریس، علامه حلی و ... در باب تکلیف نمازگزار به هنگامی که جهت قبله مشخص نباشد، دیدگاه اخیر را پذیرفته و روایات مورد استناد دیدگاه اول را توجیه و یا رد می‌کند و می‌گوید: «و دلیل ابن ابی‌العقیل و ابن بابویه آن حدیث صحیحی است که از حضرت باقر علیه السلام مروی است که مجزی است تحری همیشه، هرگاه

جهت قبله معلوم نباشد».[۱] از طرفی، سماعه از آن حضرت روایت کند: «پرسیدم از نماز در شب یا روز که آفتاب و ماه و ستارگان دیده نشود، فرمود که برای خود جهد کن و به جهد یک جهت برای قبله اختیار کن».[۲]

میرزامحمد مشهدی در توجیه روایت اول که از سند صحیحی برخوردار است می گوید: «جواب از حدیث اوّل آن است که آن روایت محمول است بر آن که وقت تنگ باشد بر کسی که تحری کند با غلبه ظن» و روایت دوم را به دلیل ضعف سندی قابل استناد ندانسته و می گوید: «سند او ضعیف و حدیث مرسل است».[۳]

۳- اقوال و گفتار صحابه و تابعان: ارباب تفسیر بویژه تفسیر نقلی عنایت خاصی به تفاسیر سلف (صحابه و تابعان) داشته و برای آن جایگاه بلندی قائل شده‌اند، زیرا آنان به عصر نزول قرآن نزدیک بوده و از اسباب نزول و زمینه های فرود آمدن آیات، آگاهی کامل داشتند. البته این عنایت به اقوال و گفتار سلف به جهت پیشگامی آنان در امر تفسیر یک ضرورت است، مادامی که از حیطه تقلید خارج و با دیدی موشکافانه مطمح نظر قرار گیرد.[۴] میرزامحمد مشهدی روایات متعددی را از صحابه‌ای هم چون ابن عباس[۵]، ابن مسعود[۶]، جابر[۷]، ابی بن کعب[۸] و تابعانی هم چون قتاده[۹]، مجاهد[۱۰]، حسن[۱۱]،

---

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ(ع) يُجْزِي التَّحَرِّي أَبَداً إِذَا لَمْ يُعْلَمْ أَيْنَ وَجْهُ الْقِبْلَةِ (طوسی، ۱۳۶۵، ج۲: ۴۵).

۲. الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ إِذَا لَمْ تَرَ الشَّمْسَ وَ لَا الْقَمَرَ وَ لَا النُّجُومَ. قَالَ: تَجْتَهِدُ رَأْيَكَ وَ تَعَمَّدُ الْقِبْلَةَ جُهْدَكَ (همان، ج۲: ۴۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج۳: ۲۸۴).

۳. در سند روایت اخیر، ضمن ارسال آن افرادی چون حسن (حسین) بن قیاما، زرعه بن محمد حضرمی و سماعه بن مهران وجود دارند که همگی متهم به "وقف" هستند (جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: نجاشی، ۱۴۰۷ق.، ج۱: ۱۲۴، ۱۳۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۵ق.، ج۱: ۱۵۹؛ ابن داوود، ۱۳۸۳، ج۱: ۲۳۸).

۴. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: (معرفت، ۱۳۷۹، ج۱: ۳۸۶)

۵. ذیل آیات ۳۴ تا ۳۷ سوره بقره «و ابن عباس و ابن مسعود بر آنند که این صورت در بهشت روی نمود».

۶. ابن مردویه در کتاب "مناقب" آورده که عبدالله مسعود فرمود که ما در حیات حضرت رسالت صلی الله علیه وآله این آیت را چنین می خواندیم که «یا ایها الرسول بلّغ ما انزل الیک من ربک -ان علیا مولی المؤمنین- و ان لم تفعل فما بلغت رسالته».

۷. از جمله ذیل آیات ۶۰، ۱۱۵، ۲۰۸ و ۲۸۵ سوره بقره، ۱۷۶ سوره نساء، ۴۵ سوره مائده و ... .

۸. ابی بن کعب از سید کاینات صلی الله علیه و آله روایت کرده که هر که سوره ی مائده بخواند حق تعالی به عدد هر یهودی و نصرانی که در دنیا نفس کشیده، ده حسنه بنویسد و ده سیئه محو کند و ده درجه رفع نماید.

۹. به قول قتاده: «متابعان حضرت رسالت پناه اند، یعنی مؤمنان».

۱۰. از مجاهد منقول است که برق فرشته‌ای است با چهار روی ... .

۱۱. ثعلبی به سند از حسن نقل کرده که حضرت رسالت صلی الله علیه و آله فرمود: شیطان لعین به حضرت پروردگار خطاب کرد که به عزت و عظمت تو سوگند که من از فرزند آدم جدا نشوم، مگر آن که روح او از تن جدا شود. حق

وهب و سدّی[۱] و ... نقل کرده است. در تبیان سلیمانی عباراتی چون "آورده‌اند[۲]"، "گفته‌اند[۳]" و ... با فاعلی نامعلوم به صورتی گسترده به کار رفته، بویژه در مقوله شأن نزول ها و داستان ها که مبادی ورود اسرائیلیات و روایات غیرمعتبر می باشند. استفاده از این عبارات، کار منبع یابی و اعتبارسنجی اقوال را بسی دشوار نموده و از ارزش تفسیری مفسر کاسته است.

۴- کتب تفسیری: وی غالباً روایات تفسیری را از تفاسیر روایی متقدم شیعه هم چون *تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)*، *تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی*، *تفسیر عیاشی* و *مجمع البیان* طبرسی می آورد و در سایر مباحث تفسیری متأثر از *کشاف* زمخشری و *انوارالتنزیل* بیضاوی می باشد و در باب قصص و شأن نزول ها به *جواهرالتفسیر* کاشفی و *معالم‌التنزیل* بغوی ارجاع می دهد. منابع مورد استفاده مفسر از اعتبار یکسانی برخوردار نیستند و برخی هم چون *تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)* جداً مورد تردید است[۴] و *تفسیر قمی* نیز آمیزه‌ای است از روایات علی بن ابراهیم قمی و روایات غیرمعتبر ابوالجارود.[۵] از جمله تفاسیری که مستقیماً مورد استفاده میرزامحمد مشهدی قرار گرفته، *جواهرالتفسیر* و *مواهب علیه* ملاحسین واعظ کاشفی

تعالی جواب فرموده که به عزت و عظمت خودم سوگند می خورم که باز ندارم قبول توبه را از بنده خود، تا آن که روح او به غرغره رسد.

۱. از وهب، قتاده، مجاهد و سدّی نقل است که عیسی با هفده مرد حواری در جائی بود چون یهود گرد ایشان گرفتند، حق تعالی شبه عیسی را بر همه افکند ... .

۲. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: ذیل آیات ۲۱، ۲۶، ۳۰، ۴۱ و ۵۵ سوره بقره و ۳۵، ۳۹، ۴۱، ۱۱۳ و ۱۲۰ سوره آل عمران و ... .

۳. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: ذیل آیات ۳۲، ۳۵، ۳۸، ۴۱، ۴۲، ۴۹، ۵۷، ۵۸ و ... سوره بقره.

۴. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) شامل فاتحه الکتاب و برخی از آیات سوره بقره تا آیه ۲۸۲ می باشد. گویند که این تفسیر املاء امام عسکری بر ابویعقوب یوسف بن محمد بن زیاد و ابوالحسن علی بن محمد بن سیار از اهالی استرآباد می باشد که توسط ابوالحسن محمد بن القاسم الخطیب معرف به مفسر استرآبادی از آن دو روایت شده است. هم دو نفر اول و هم فرد اخیر مجهول می باشند (معرفت، ۱۴۱۸ق.، ج۱: ۴۷۸). مفسر استرآبادی را ابن غضائری "ضعیف کذاب" دانسته و آیت‌الله خویی (ره) با لفظ "مجهول" از او یاد کرده است (خویی، ۱۴۱۳ق.، ج ۱۸: ۱۶۳). یکی از پژوهشگران معاصر نیز پس از تحقیقی درازدامن و بررسی دیدگاه های موافق و مخالف در باب این تفسیر معتقد است هرچند دلیل معتبری بر صدور همه آن از امام (ع) وجود ندارد، ولی نمی توان آن را یکسره ساختگی دانست (بابایی، ۱۳۸۱، ج۱: ۹۷).

۵. این تفسیر آمیزه‌ای است از روایات ابوالجارود - معروف به سرحوب سرکرده جارودیه که سخت مورد سرزنش و نفرین امام صادق (ع) قرار گرفت - و املائات مفسر بر شاگردش ابوالفضل علوی که توسط وی جمع آوری و به علی بن ابراهیم نسبت داده شده است (معرفت، ۱۳۷۹: ۲۲۳).

سبزواری[۱] (م. ۹۱۰ق.) می باشد، به گونه ای که می توان گفت *تبیان سلیمانی* نمونه شیعی *جواهرالتفسیر* می باشد. از آن جا که کاشفی سمت واعظی و خطابه گویی داشته، تمایل زیادی به نقل اسرائیلیات نشان می دهد و با توجه به استفاده فراوان میرزامحمد مشهدی از این تفسیر، طیف وسیعی از قصص اسرائیلی به تبیان سلیمانی راه یافته است. البته نوع و میزان استفاده ی وی از این تفاسیر متفاوت است، گاه با اشاره به منبع مورد استفاده، قضاوت در باب صحت و سقم مطلب نقل شده را به خواننده وامی گذارد[۲] و گاه به نقد صریح و تبیین اقوال مفسران می پردازد. برای نمونه ذیل آیه ۳۵ سوره بقره پس از بیان نظر صاحب جواهرالتفسیر در باب خلقت حوا از پهلوی چپ آدم (ع)، این دیدگاه را همسو با نظر جمهور اهل سنت دانسته، آن را نقد می کند و در تأیید درستی این نقد، روایتی از امام صادق (ع) می آورد که حوا و آدم از یک خاک سرشته شده اند.[۳] از طرفی، ذیل آیه ۵۷ سوره بقره نزول "مَنّ" و "سَلوی" بر بنی اسرائیل را متذکر می شود و با اشاره به سخن برخی از مفسران که "سلوی" را از ریشه تسلّی و آرامش نفس گرفته اند، او آن را ضعیف دانسته و می گوید: نارضایتی و بهانه گیری بنی اسرائیل بعد از نزول "منّ" و "سلوی" دلیلی است بر عدم صحت این قول.[۴]

رویکرد مفسر به اسرائیلیات

اشاره موجز قرآن کریم به برخی داستان ها که با هدف عبرت آموزی بیان شده است، برخی صحابه و تابعان را بر آن داشت تا با مراجعه به اهل کتاب، تفصیل ماجرا را جویا

۱. کمال الدین حسین بن علی واعظی کاشفی (م. ۹۱۰ق.) خطیبی عالم، امامی و کثیرالتألیف بود که در تفسیر، عرفان، ادب، نجوم، علوم غریبه، فن خطابه و ... آثاری از او به جای مانده است. وی در سبزوار و سایر بلاد شیعی اظهار تشیع می کرد و در هرات بر مذهب تسنن مشی می نمود (امین، ۱۴۰۳ق.، ج ۶: ۱۲۱). او صاحب دو تفسیر فارسی به نام تفسیر موجز "مواهب علیه" و تفسیر مفصل "جواهرالتفسیر" می باشد که بویژه تفسیر اخیر وی، با نثری زیبا کتابت شده است. مواهب علیه با چاپی قدیمی به سال ۱۳۱۷ش. توسط سید محمدرضا جلالی نائینی و بارها با نام "تفسیر حسینی" در میان فارسی زبانان کشورهای شرق ایران، در حاشیه قرآن چاپ شده است و اخیراً جلد اول جواهرالتفسیر مشتمل بر مقدمه و فاتحه الکتاب با مقدمه و تحقیق دکتر جواد عباسی توسط نشر مکتوب به چاپ رسیده است. مفسر ما از این دو تفسیر بهره فراوانی برده است و بویژه در ترجمه آیات آن، عبارات یکسان است.
۲. از جمله در سوره بقره پس از بیان داستان ذبح بقره می گوید: «و به این طریق که قصّه بقره مذکور شد، طریق جمهور مفسران است».
۳. تبیان سلیمانی، ذیل آیه ۳۵ سوره بقره.
۴. همان، ذیل آیه ۵۷ سوره بقره.

شوند. آنها نیز داشته های ذهنی خود شامل درست و نادرست را به عنوان اطلاعات معتبر کتاب مقدس به مسلمانان ارائه می دادند. این داستان های ساختگی که بعدها با عنوان "اسرائیلیات" نامبردار شد، پس از نقل شفاهی در قرون اولیه اسلامی، هم چون وصله ای ناجور وارد میراث مکتوب مسلمانان شد. ورود این افسانه ها به تفاسیر، اگرچه ضایعه ای جبران ناپذیر بود، اما محکی شد برای سنجش مهارت تفسیری مفسران که از این آزمون، جز معدودی از آنها نتوانستند به سلامتی عبور کنند.

مؤلف تبیان سلیمانی در نقد داستان های اسرائیلی، وارد شده از منابع تفسیری اهل سنت، بویژه در صورتی که روایتی از اهل بیت (ع) بر خلاف آن موجود باشد، شجاعت بیشتری به خرج می دهد[۱]، اما اگر مطالب شبه اسرائیلی ریشه در روایات و منابع شیعی داشته باشد، سعی می کند بدون هیچ توضیحی از کنار آن بگذرد.[۲]

ماجرای دو فرشته هاروت و ماروت در آیه ۱۰۲ سوره بقره که برای آموزش سحر به مردم، به زمین آمدند تا مردم در پرتو آگاهی از سحر، در مقابل سحر ساحران و شیاطین ایستاده، با آنها مبارزه کنند، یکی از مبادی ورود اسرائیلیات می باشد. میرزامحمد مشهدی در تفسیر *تبیان سلیمانی*، این ماجرا را با تمامی جزئیات از جواهرالتفسیر کاشفی و معالم التنزیل بغوی نقل می کند و تنها ردیه ای که بر آن می زند این که تبدیل شدن زن فاسد را به ستاره زهره ضعیف می داند.[۳]

یکی دیگر از نمونه های ورود اسرائیلیات به حوزه تفسیری مسلمانان، مربوط به نحوه آفرینش حوا از پهلوی چپ آدم (ع) می باشد که مفسر پس از بیان دیدگاه صاحب *جواهرالتفسیر* می گوید: «این که نقل شد از *جواهرالتفسیر* که مشتمل بر این بود که حوّا از ضلع چپ آدم مخلوق گردید، موافق مشهور و مطابق مذهب جمهور است و حق آن است که حوّا از ضلع ایسر آدم مخلوق نیست، بلکه از طینت او مخلوق است»[۴].

---

۱. از این جمله است نقد دیدگاه خلقت حوا از دنده چپ آدم (ع).

۲. از این جمله است داستانی که در رابطه با ذبح بقره از کتاب "تأویل الآیات الظاهره" نقل می کند با این مضمون که جوانی که از دارائی دنیا گاوی داشت، از آن جا که ذکر لبش همواره صلوات بر محمد (ص) و علی (ع) بود، روزی آن دو حضرت را می بیند که می فرمایند به سبب محبتی که به ما داری، جبران بخشی از این محبت بر ما فرض است، به زودی بنی اسرائیل به گاو تو محتاج می شوند، آن را جز به صلاح مادرت نفروش و ... .

۳. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: تبیان سلیمانی، ذیل آیه ۱۰۲ سوره بقره.

۴. تبیان سلیمانی، ذیل آیه ۳۵ سوره بقره.

وی در تأیید درستی نقد خود، روایتی از امام صادق (ع) می آورد مبنی بر این که حوا از همان خاک آدم سرشته شده است نه از دنده ی چپ او.

رویکرد مفسر به نکات ادبی

آشنایی مفسر با علوم مختلف ادبی، از مهم ترین شرایط ورود به عرصه خطیر تفسیر است. تا مفسر ساختار لفظی و ترکیبی واژگان را نشناسد و بر نکات بلاغی وقوف نداشته باشد، امکان بهره گیری از قرآن کریم، این معجزه الهی و شاهکار ادبی را نخواهد داشت. هر یک از مفسران به فراخور مهارت شان در علوم ادبی، از این دانش ها در شرح و توضیح آیات بهره گرفته اند، تا جایی که تفاسیر برخی از آنها گرایش ادبی به خود گرفته است. تفاسیری چون کشاف، جوامع الجامع، تبیان، انوارالتنزیل و ... در این حیطه طبقه بندی می شوند (رضایی کرمانی، ۱۳۸۰: ۵۷).

بررسی رویکرد مفسر در مباحث ادبی (لغت، نحو و بلاغت) ما را به این نکته رهنمون می سازد که وی برای این مباحث و نقش آنها در فهم و تفسیر قرآن، اهمیت ویژه ای قائل بوده است. رویکرد وی در مباحث نحوی عموماً به گونه ای است که تفاوت های نحوی را بدون اشاره به اختلاف دیدگاه نحویان، در ترجمه ای که از آیات ارائه می دهد منعکس می سازد. برای نمونه ذیل آیه "أُولَئِکَ الَّذِینَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَی وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَی النَّارِ" (قرآن، بقره: ۱۷۵) به نقش های مختلف "ما" در ترجمه آیه اشاره می کند و می گوید: «(فَما اَصْبرَهُم) پس چه چیز ایشان را شکیبا گردانید[۱] یا چه شکیباند[۲] ایشان (عَلی النَّار) بر آتش دوزخ که ابدالآبدین در آن بمانند»[۳]. یا ذیل آیه "یَکَادُ الْبَرْقُ یَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ کُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِیهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَیْهِمْ قَامُوا" (قرآن، بقره: ۲۰) در باب متعدی یا لازم بودن فعل "أضاء[۴]" به صورتی خلاصه در ترجمه

۱. در صورتی که "ما" را استفهامیه بگیریم.
۲. در صورتی که "ما" تعجبیه باشد.
۳. تبیان سلیمانی، ذیل آیه ۱۷۵ سوره بقره.
۴. بنابراین که "اضاء" فعل لازم باشد.

آیه می گوید: «(کلّما أضاء) هر گاه بدرخشد برق[۱] یا روشن کند راه را[۲]».[۳]

تبیین معنای واژگان و مفردات آیه و اشاره به معرّب یا اصیل بودن واژه در زبان عربی، میزان قابل توجهی از تلاش مفسر را به خود اختصاص داده است. نمونه هایی که در ذیل می آید، گویای این تلاش تفسیری است:

- ملّت در لغت، راه روشن است و در شرع آن چه خداوند تعالی بر زبان انبیاء برای بندگان مشروع گردانیده.[۴]

- ابراهیم لفظی است سریانی و ابراهام لغتی است در او و معنی هر دو به عربی "أب رحیم" است، یعنی پدر مهربان.[۵]

- ایلاء در لغت، مطلق سوگند است و در شرع سوگند خوردن زوج دائمی بر ترک وطی زوجه زیاده از چهار ماه [باشد].

- خلیفه در لغت آن را گویند که از پس دیگری آید و قائم مقام وی باشد و "تای" او برای مبالغه است، چون علّامه و جمع او نظر به اصل "خلفا" باشد، چون عظیم و عظما و ملائکه جمع ملک است که در اصل مالک بوده از "ألوکه" گرفته اند، به معنی رسالت یعنی رسولان.[۶]

- زکریا به لغت عبرانی، به معنی کثیرالذکر است.[۷]

دانش بلاغت که مشتمل بر علم معانی، بیان و بدیع می باشد از دانش های رشد یافته در پرتو قرآن کریم است و در این میان، یکی از وظایف علم معانی در بلاغت که عهده دار بررسی جمله از حیث خبر و انشاء می باشد کمک به انسان جهت انتقال صحیح اندیشه ها و احساسات، به دیگران است و جمله خبری، از ابزارهای سخن در این زمینه است. قرآن کریم جمله خبری را در اوج بلاغت و زیبایی به کار برده و جهت تفهیم مخاطب، علاوه بر معانی ظاهری، معانی دیگری نیز از جمله خبری اراده نموده

۱. بنا بر متعدی بودن "اضاء".
۲. تبیان سلیمانی، ذیل آیه ۲۰ سوره بقره.
۳. ذیل آیه ۱۲۰ سوره بقره.
۴. ذیل آیه ۱۲۴ سوره بقره.
۵. ذیل آیه ۲۲۶ سوره بقره.
۶. ذیل آیه ۳۰ سوره بقره.
۷. ذیل آیه ۳۷ سوره آل عمران.

که بر این زیبایی افزوده است. مفسران پیشین گام های بلندی در این زمینه برداشته و هر یک به فراخور حال خود، معانی تازه ای از جملات خبری قرآن کریم ارائه داده اند (فاضلی و نگارش، ۱۳۸۲: ۲۲۳).

برخی از معانی بلاغی جمله خبری عبارتند از: تهدید، تحذیر، انکار، توبیخ، ترغیب، تسلی، نهی، تعجب، مبالغه، نفرین، عذرخواهی، تعظیم و ... (همانجا).

میرزامحمد مشهدی معانی مختلف جمله خبری را مد نظر داشته و در تفسیر از آنها بهره گرفته است ازجمله:

- ذیل آیه ۱۰۱ بقره می گوید: «(کَأَنَّهُمْ) گوئیا که این رهبانان (لَایَعْلَمُونَ) نمی دانند، زجر و تهدید است، یعنی می دانند که قرآن کتاب الله است و محمد صلی الله علیه و آله پیغمبر مبعوث در آخرالزمان، اما تجاهل می کنند و از روی حسد و استکبار اعراض می نمایند و هر که چیزی داند و بدان کار نکند، حکم کسی دارد که بدان جاهل است»[۱].

- ذیل آیه "وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ" (قرآن، بقره: ۱۲۶) می گوید: «و درخواست اختصاص رزق به مؤمنان جهت ترغیب کفار است به اسلام»[۲].

رویکرد مفسر به اسباب نزول

اسباب نزول از مهم ترین دانش هایی است که پیوند متن قرآنی با واقعیت را نشان می دهد. تاریخ به ما می گوید که قرآن در مدت بیست و چند سال به صورت پاره پاره نازل شده و بسیاری از آیات به سبب خاصی فرود آمده اند. مفسران نیک دریافته اند که یکی از شروط مهم فهم معنای قرآن، شناخت حوادثی است که سبب نزول این آیات بوده است (ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۷۹).

سبب نزول و شأن نزول فارغ از تفاوت هایی که با هم دارند، در تفاسیر پیشین به یک معنا به کار می رفته است و هر مناسبتی را که ایجاب کرده است آیه یا آیاتی نازل شود، گاه سبب نزول و گاه شأن نزول گفته اند (معرفت، ۱۳۷۵: ۶۵). میرزامحمد مشهدی به مقوله شأن نزول آیات و سور اهتمام خاصی داشته است و آنها را با جزئیات و قلم پردازی

۱. تبیان سلیمانی، ذیل آیه ۱۰۱ سوره بقره.
۲. تبیان سلیمانی، ذیل آیه ۱۲۶ سوره بقره.

خاصی به تصویر می کشد. از این رو، کمتر آیه ای را می توان سراغ گرفت که مفسر ماجرا یا داستانی را به عنوان شأن نزول آیه بیان نکرده باشد.[۱]

نکته شایان ذکر در این خصوص این که شأن نزول های واقعی از روایات تطبیقی و بیان کننده مصادیق، جدا نشده است[۲] و مفسر بر پایه این پیش فرض که آیات بسیاری در شأن اهل بیت (ع) و دشمنان آنها نازل شده است، شأن نزول واقعی آیات را همان روایاتی می داند که مصادیق آیات را متذکر شده و آنها را بر اهل بیت (ع) و شیعیان تطبیق داده است. در ذیل به دو نمونه از این گونه تطبیق ها اشاره می شود:

- ذیل آیات اولیه سوره بقره که اوصاف متقین را بیان می دارد می گوید: «و در تفاسیر[۳] مذکور است که این آیت ها که گذشت در شأن مؤمنان است از اهل اسلام و اهل کتاب چون عبدالله بن سلام[۴] و اصحاب او و بنابر آن احادیث که گذشت در شأن مطلق شیعیان امیرالمؤمنین -رضوان الله علیهم- است که به صفات مذکوره قیام داشته باشند».[۵]

- ذیل آیات ۶ و ۷ سوره بقره که اوصاف منافقان را بر می شمارد چنین می گوید: «در اکثر تفاسیر مذکور است که این دو آیه در شأن کفار و مشرکانی است که حق سبحانه و تعالی دانست که بر کفر میرند، چون ابوجهل و کشتگان روز بدر[۶] و احادیثی که سابقاً

---

۱. از جمله ذیل آیات ۵، ۷،۲۰، ۴۴، ۱۵۴، ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۴ و ... از سوره بقره.

۲. بسیاری از روایاتی که در تفاسیر روایی به عنوان روایات تفسیری مطرح شده است، در پی تفسیر آیه نیستند، زیرا تفسیر یعنی بیان معانی الفاظ و جمله های قرآنی در حالی که بیشتر آن احادیث از این قبیل نیست، بلکه در پی تطبیق آیه بر برخی از مصادیق و در موارد فراوانی تطبیق بر بارزترین مصداق آن است. بنابراین چنین روایاتی بر فرض صحت و تمامیت سند و جهت صدور، هرگز گستره شمول و عموم معنای آیه را محدود نمی کند و بیان مصداق کامل یا یک مصداق، مصادیق دیگر را نفی نمی کند. فایده و نقش روایات تطبیقی آن است که با تبیین برخی مصادیق آیه، مفسر را در ارائه معنای کلی راهنمایی می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۱: ۱۶۷).

۳. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: طوسی، بی تا، ج۱: ۵۶؛ طبرسی، ۱۴۲۵ق.، ج۱: ۸۷.

۴. عبدالله بن سلام بن حارث اسرائیلی، کنیه اش ابویوسف و نامش در جاهلیت حصین بود که پیامبر (ص) وی را عبدالله نام نهاد. وی از احبار یهود بنی قینقاع و جزو باسوادترین یهودیان مسلمان شده بود که در سال ۴۳ق. در مدینه درگذشت. برخی مفسرین نزول آیات ۱۱۳ آل عمران، ۴۳ رعد، ۱۰ احقاف و ... را در شأن وی دانسته اند. با وجود مقام والای علمی، برخی از اسرائیلیات نیز از طریق وی به تفاسیر راه یافته است، لذا منقولات وی نیز هم چون سایر صحابه بایستی مورد ارزیابی قرار گیرد (برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق.، ج۳: ۵۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق.، ج ۵: ۲۱۹؛ خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱).

۵. تبیان سلیمانی، ذیل آیات ۱ تا ۵ سوره بقره.

۶. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: طوسی، بی تا، ج۱: ۵۹؛ طبرسی، ۱۴۲۵ق. ج۱: ۹۳.

مذکور شد، دلالت بر آن داشت که در شأن مخالفان اهل بیت وارد است».[۱]

تناسب آیات و سور

یکی از مباحث ارزشمند علوم قرآنی، مسأله ی تناسب آیات و سور قرآن کریم است. این تناسب و ارتباط در واژگان قرآنی، در درون یک آیه یا آیات هر سوره نمایان است. توجه به این ویژگی قرآن کریم، در فهم و تفسیر صحیح این کتاب الهی نقش مهمی دارد و در پی بردن مفسر به ظرافت های معنایی و برخی اسرار آن کمک شایانی می کند (قانعی، ۱۳۸۶: ۷۶).

با این وجود که هم‌گان بر هماهنگی و انسجام قرآن کریم تأکید و اذعان دارند، اما دیدگاه ها در این باره همسان نیست و اختلافی در حد رد و قبول در این زمینه وجود دارد. برخی ارتباط و تناسب بین آیات همجوار در یک سوره را ثابت دانسته و عده‌ای دیگر تمامی آیات سوره را مرتبط و متناسب با یکدیگر دانسته‌اند و برخی فراتر از این، مدعی تناسب و ارتباط بین تمامی سوره های قرآن کریم شده‌اند. در مقابل این دیدگاهِ تأییدی، عده‌ای کشف پیوستگی و تناسب بین آیات و بویژه بین سور را ضروری ندانسته و هدف هدایتی قرآن را محصور در این پیوستگی ندیده‌اند (معرفت، ۱۳۸۶: ۳۲) و برخی خاورشناسان نیز با غرض ورزی، هر نوع انسجام و همبستگی را نفی کرده‌اند (همان: ۳۳). علی رغم این اختلاف دیدگاه ها، از دیرباز هر یک از مفسران و قرآن پژوهان فراخور توان و نیاز زمان، سعی در کشف ارتباط و هماهنگی آیات و سور قرآن کریم داشته‌اند (حسینی، ۱۳۸۲: ۶۵۱). علاوه بر قرآن پژوهان[۲]، مفسرانی چون طبرسی، فخر رازی، علامه طباطبائی، سعید حوّی، محمدمحمود حجازی و ... این رویکرد را وجهه همت خود ساخته و به توفیقاتی در این زمینه نائل آمده‌اند.

---

۱. تبیان سلیمانی، ذیل آیات ۶ و ۷ سوره بقره.

۲. آثاری چون "البرهان فی مناسبه ترتیب سور القرآن" از ابن زبیر غرناطی (م. ۷۰۸ق.)، "البرهان" زرکشی (م۷۹۴ق.)، "نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور" از برهان الدین بقاعی (م. ۸۸۵ق.)، "تناسق الدرر فی تناسب السور و الاتقان" از سیوطی، "الوحده الموضوعیه فی القرآن الکریم" از محمدمحمود حجازی، "النبأ العظیم" از عبدالله درّاز، "چهره پیوسته قرآن" از سید محمدعلی ایازی، "ساختار هندسی سوره های قرآن" از محمد خامه گر و ... تنها گوشه‌ای از این تلاش فراگیر است (جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: حسینی، ۱۳۸۲: ۶۵۶).

میرزامحمد مشهدی از جمله مفسرانی است که در جای جای تفسیرش، مناسبت بین آیات قرآن کریم را یادآور شده و با ظرافت خاصی هر جا از نظر ظاهری ارتباط آیات سابق و لاحق قطع می شود، ارتباط معنوی آنها را متذکر می شود. مثلاً در وجه ارتباط آیه ۱۸۸ سوره بقره که از خوردن اموال مردم به ناحق باز می دارد و آیه بعدی که سؤال مردم از (أهلّه) را مطرح می سازد، می گوید: «چنانچه أکل اموال مردمان جایز نیست، تأخیر ادای حقوق ناس نیز از آجال آن روا نباشد و به این مناسبت، ذکر أهلّه را ردیف این حکم ساخت (وَ یَسئَلُونَکَ) و سؤال می کنند تو را (عَنِ الأهِلَّهِ) از ماه ها»[۱].

در نحوه ارتباط آیه ۱۵۲ سوره بقره که دعوت به شکر است و آیه ۱۵۳ آن، که امر به صبر است، می گوید: «و چون ختم کرد آیه سابقه را به شکر، افتتاح نمود آیه لاحقه را به صبر که این دو صفت جامع جمیع خصال ایمان است»[۲].

مفسر بین آیه ۲۳۸ سوره بقره که امر به محافظت بر اوقات نماز است و آیات پیشین که مسائل نکاح و طلاق را مطرح کرده است، این گونه ارتباط برقرار می سازد: «بعد از بیان حقوق خلق از مَهر دادن و مِهر ورزیدن ذکر حقوق دین می کند و امور فانیه دنیاویّه جسمانیّه را به امور باقیه أخرویّه روحانیّه ارداف می نماید تا معلوم شود که غرض از آفریدن خلق این ها است نه آن ها. چون ذکر ازواج و اولاد گذشته و به واسطه دلبستگی بدیشان امکان اضاعه صَلَوات هست به محافظت بر آن امر می فرماید و می گوید که (حَافِظُوا) محافظت کنید (عَلَی الصَّلَوَاتِ) بر نمازهای فریضه به مراقبت و حدود و حقوق آن»[۳].

داستان پردازی در *تبیان سلیمانی*

قصص قرآن بر خلاف مفهوم رایج قصه، یعنی اسطوره و افسانه بیان واقعیاتی است که از سوی خداوند بر پیامبر عظیم الشأن اسلام وحی شده است و بر اساس آیه "وَکُلًّا نَقُصُّ عَلَیْکَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَکَ وَجَاءَکَ فِی هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَذِکْرَی لِلْمُؤْمِنِینَ"

۱. تبیان سلیمانی، ذیل آیه ۱۸۸ سوره بقره.
۲. تبیان سلیمانی، ذیل آیه ۱۵۲ سوره بقره.
۳. تبیان سلیمانی، ذیل آیه ۲۳۸ سوره بقره.

(قرآن، هود: ۱۲۰) اهداف و مقاصدی برای این کار منظور شده است، مانند قوّت قلب بخشیدن به نبی مکرم اسلام (ص)، آشکار ساختن راه درست و طریق حق و حقیقت، پند و موعظه و یادکرد سرگذشت ها و عواقب اعمال پیشینیان برای مؤمنان (ایرانی، ۱۳۸۴: ۹۲). میرزامحمد مشهدی دلبستگی ویژه ای به داستان های قرآنی دارد و حکمت قصه های قرآنی را "تنشیط خاطر مخاطب[۱]"، "اثبات حقانیت پیامبر(ص)[۲]"، "ثبات قدم مسلمانان[۳]" و... می داند.

وی گونه های مختلفی از قصص را مورد توجه قرار داده است: یک دسته از این قصص، عمدتاً مربوط به زندگانی و احوال امم پیشین بویژه بنی اسرائیل و انبیای خدا تا پیش از اسلام است. دسته ای دیگر از این قصص، ویژه دوران پیامبر اسلام (ص) و شرح غزوات، نصرت های الهی و احکام نازل شده و ... است. نقل داستان های مختلف اگر چه بر حلاوت تفسیر افزوده است لیکن همین داستان ها یکی از لغزشگاه های تفسیری را جلوی مفسر نهاده است، زیرا برخی از این قصه ها، مربوط به داستان های اساطیری و اسرائیلیات است که آنها را از تفاسیر و منابع پیش از خود بویژه جواهرالتفسیر کاشفی گرفته و گاهی از قصّه پردازان نامدار اسرائیلی هم چون کعب الاحبار، وهب بن منبّه، عبدالله بن سلام و ابن جریج نقل می کند. البته مواردی را به نقد می کشد هم چون نحوه خلقت حوا که پیش از این بدان اشارت رفت و در مواردی دیگر، متذکر می شود که این قصه توسط جمهور مفسرین نقل شده است تا داوری را به مخاطب واگذارد، مثلاً ذیل داستان بقره بنی اسرائیل می گوید: «و به این طریق که قصّه بقره مذکور شد طریق جمهور مفسران است»[۴].

۱. مثلاً ذیل آیه ۲۴۳ سوره بقره می گوید: «بعد از بسیاری احکام برای تنشیط خواطر ایراد قصه می فرماید که او را با آیات گذشته مناسبتی هست».
۲. ذیل آیه ۲۴۳ سوره بقره بیان می دارد: «و فایده این قصه احتجاج است بر یهود که پیغمبر ما خبر داد ایشان را به آنچه صحّت آن نزد ایشان محقق بود و این معنی هر آینه جز به وحی الهی روی ننماید».
۳. ذیل آیه ۱۲۷ سوره آل عمران می گوید: «ذکر قصه بدر در میان حرب احد برای آن فرمود که صحابه جمع کنند میان صبر و شکر چه یکی از این دو قصه مشتمل بر فتح و نصرت است و بر آن شکر باید و دیگری محتوی بر قتل و نهب است و در آن صبر شاید».
۴. تبیان سلیمانی، ذیل آیه ۷۳ سوره بقره.

نسخه های *تبیان سلیمانی*

۱- نسخه موجود در کتابخانه وزیری یزد به شماره ۱۶۶۱: این نسخه ی ۱۶۴ برگی، جلد اول تفسیر تا پایان سوره مائده می باشد که به خط نسخ و نستعلیق تحریری کتابت شده است. این نسخه توسط هیچ یک از کسانی که پژوهشی درباره مؤلف انجام داده اند، رؤیت نشده و در فهرست نسخه های خطی کتابخانه وزیری یزد با عنوان "تبیان" از مؤلفی نامعلوم ثبت شده است و در ظهر برگ اول، عنوان آن "تبیان الحق" و در متن ابتدا "تبیان الحسینی" ضبط شده و سپس با عنوان "تبیان سلیمانی" (با اندکی ناخوانایی بر اثر رطوبت) اصلاح شده است. این نسخه با حدود یک برگ افتادگی ناقص الآخر و تا آیه ی ۱۱۵ سوره مائده را شامل است.[۱]

۲- نسخه موجود در کتابخانه شخصی علی اصغر اصغرزاده: بر این نسخه دست نیافتیم.[۲]

۳- نسخه موجود در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی به شماره ۹۴۳۸: این نسخه ی ۲۱۵ برگی، جلد اول تفسیر از آغاز تا پایان سوره مائده می باشد که به خط زیبای نسخ ۲۵ سطری در سال ۱۰۸۵ق. توسط مؤلف کتابت شده است.[۳]

۴- نسخه موجود درکتابخانه کاخ گلستان به شماره ۲۸[۴]: این نسخه ی ۳۸۳ برگی، جلد اول تفسیر از آغاز تا پایان سوره مائده است به خط زیبای نسخ ۲۵ سطری به سال ۱۰۸۵ق. توسط محمداشرف بن محمد طبسی در مشهد مقدس کتابت شده است.[۵]

---

۱. آغاز نسخه: «بسمله و به نستعین. سپاس بی قیاس بر متکلمی سزاست که بساط کلام را در بسیط محاورات فرق انسان انبساط داده و ...».
انجام موجود نسخه: «فَإنّی أُعَذِّبُهُ پس به درستی که من عذاب کنم او را عَذاباً لا أعَذِّبُهُ عذابی که عذاب نکنم آن نوع عذاب أحَداً مِنَ العالَمین».

۲. ویژگی های این نسخه که در نشریه نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران آمده، چنین است: تفسیر فارسی، مؤلف: میرزامحمد بن رضای قمی. در ادامه به اشتباه گفته شده: گویا همان خزائن الانوار میرزامحمدرضای امامی مؤلف جنات الخلود است. آغاز: «سپاس بی قیاس بر متکلمی سزاست که ...». انجام موجود در سوره مائده: «قال عیسی بن مریم اللهمّ ربّنا انزل علینا مائدةً مِنَ السَّماء ... لهذا عیسی (ع) در وقتی که طلب مائده کرد، حق سبحانه را بدین کلمه خواند».

۳. آغاز: «بسمله و بِه ثقتی، سپاس بی قیاس مر متکلمی را سزاست که...». انجام: «و هُوَ عَلَی کُلِّ شَیْئٍ قدیرٌ و او بر همه چیزها تواناست به قدرتی که از عجز و ضعف منزه و مقدس است جلّتْ [و] عظمتْ قُدرَتُهُ. تمّ الجُزء الاول من التفسیر الموسوم بالتبیان السلیمانی علی ید مؤلفه الفقیر میرزامحمد بن رضا المشهدی فی منتصف رجب المرجب سنه ۱۰۸۵».

۴. آتابادی، بی تا: ۱۷۳.

۵. آغاز نسخه: «بسمله، سپاس بی قیاس مر متکلمی را سزاست که ...». انجام: «تمّ المجلد الاول من تفسیر الذی

۵- نسخه موجود در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی به شماره ۹۴۳۹: این نسخه جلد سوم تفسیر مزبور می باشد.[۱]

نتیجه

تفسیر تبیان سلیمانی با آن که در حیطه تفاسیر نقلی طبقه بندی می شود، اما دخالت دیدگاه های مفسر در حوزه های تفسیری، فقهی، کلامی، قصص قرآن و ... آن را از تفسیر روایی صرف خارج ساخته و به عنوان تفسیری روایی- درایی مطرح کرده است. مفسر با فاصله گرفتن از دیدگاه اخباری ها، اندیشه های اصولی را در تفسیر دخیل ساخته و در بسیاری از مواقع برداشت خویش از روایات را در تفسیر ترجمه واری که از آیات ارائه می دهد، منعکس نموده و در تأیید آن چند روایت را بدون ذکر سند می آورد. بررسی عملکرد میرزامحمد مشهدی در مباحث ادبی و نحوی نشان می دهد که غالباً ظرافت های ادبی را در نوع ترجمه و تفسیر آیات دخالت داده است. توجه به شأن نزول سور و آیات و داستان های قرآنی اگر چه نشان از همه جانبه نگری مفسر دارد، لیکن عدم تفکیک شأن نزول های واقعی از مصادیق و روایات تطبیقی و اسرائیلیات از نقیصه های اصلی تفسیر محسوب می شود. مفسر تناسب آیات و سور را وجهه همت خود ساخته و در جای جای تفسیرش مناسبت بین آیات قرآن کریم را یادآور شده و با ظرافت خاصی هر جا از نظر ظاهری، ارتباط آیات سابق و لاحق قطع می شود، ارتباط معنوی آنها را متذکر می شود.

الّفها الشیخ الفاضل الکامل الجامع بالمنقول و المعقول میرزامحمد بن محمد رضا المشهور بالخیاط علی ید المذنب المسیء محمداشرف ابن محمد الطبسی فی المشهدالرضوی علی مشرفه الف الصلاه و التحیه فی یوم الاحد ثامن عشر من شهر ربیع الثانی سنه خمس و ثمانین بعد الالف من هجره النبویه صلی الله علیه و آله اللهم [اغفر] لصاحبه و قاریه و کاتبه و جمیع المؤمنین و المؤمنات بالنبی و آله». ویژگی های نسخه: ۱- سرلوح مرصع و مذهّب لاجوردی، منقش به خطوط اسلیمی با شنگرف؛ ۲- کتیبه مذهّب و لاجوردی منقش به خطوط اسلیمی؛ ۳- جداول تمامی اوراق به زر و شنگرف و لاجوردی؛ ۳- آیات به شنگرف.

۱. این نسخه ی ۳۳۵ برگی، جلد سوم تفسیر از آیه ۹۵ سوره توبه تا آیه ۴۴ سوره عنکبوت می باشد که توسط علی کجوردی (قرن ۱۲ق.) کتابت شده است. آغاز: «بسمله، یعتَذِرُونَ عذر خواهند آورد»، انجام: «خواهد داد که به وجه احسن باشد» (آستان قدس رضوی (بی تا، ج۱۱: ۵۴۵).

منابع

- قرآن کریم.
- آتابادی، بدری (بی تا). *فهرست کتب دینی و مذهبی خطی کتابخانه سلطنتی*، دفتر۲۸. تهران: بی نا.
- آستان قدس رضوی. سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد (بی تا). فهرست *نسخه های خطی آستان قدس رضوی*، ج ۱۱. جمعی از محققین. مشهد: آستان قدس رضوی، سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۴ق.). *تهذیب التهذیب*، ج۵. بیروت: دارالفکر.
- ابن داوود حلی، تقی الدین حسن بن علی (۱۳۸۳). *رجال ابن داوود*، ج۱. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق.). *الاستیعاب فی معرفه الاصحاب*، ج ۳. بیروت: دارالجیل.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱). *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*. ترجمه مرتضی کریمی نیا. تهران: طرح نو.
- افندی اصفهانی، میرزاعبدالله (۱۳۷۶). *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، ج ۵. ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- امین، محسن (۱۴۰۳ق.). *اعیان الشیعه*. تحقیق و تخریج حسن امین. بیروت: دارالتعارف.
- ایرانی، محمد (۱۳۸۴). "نگاهی به شیوه کار ابوالفتوح رازی در تفسیر قصص قرآنی". *آینه پژوهش*، دوره شانزدهم، ش ۹۴ (مهر و آبان): ۸۸-۱۰۰.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱). *مکاتب تفسیری*، ج ۱. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- تهرانی، شیخ آقا بزرگ (بی تا). *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، ج ۱۲. بیروت: دارالاضواء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، ج ۱. قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا). *امل الآمل*، ج ۲. تحقیق احمد حسینی. نجف:

مطبعه الآداب.
- حسینی، احمد (۱۴۱۰ق.). *تلامذه المجلسی*. قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی العامه.
- حسینی، علی اکبر (۱۳۸۲). "تناسب آیات و سور". در: دائره‌المعارف قرآن کریم. تهیه و تدوین مرکز فرهنگ و معارف قرآن. قم: بوستان کتاب.
- حسینی جلالی، محمدرضا (۱۴۱۱ق.). "من ذخائرالتراث: انجاح المطالب". *تراثنا*، ج ۲۵. قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- خراسانی، محمدهاشم بن محمدعلی (۱۳۴۷). *منتخب التواریخ*. تحقیق ابوالحسن شعرانی. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۷۷). *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*. تهران: دوستان و ناهید.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق.). *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۸. بی جا: بی نا.
- درایتی، مجتبی (۱۳۸۹). فهرست دست‌نوشته‌های ایران (دنا). تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). *منطق تفسیر قرآن*. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- رضایی کرمانی، محمدعلی (۱۳۸۰). *علامه شبّر و تفاسیر سه گانه*. تهران: تابان.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۲۵ق.). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱. بیروت: دارالإحیاء التراث العربی.
- ------ (۱۳۶۵). *تهذیب الاحکام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ------ (۱۴۱۵ق.). *رجال طوسی*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- فاضلی، محمد؛ نگارش، محمد (۱۳۸۲). "نگاه بلاغی مفسران به جمله‌های خبری در آیات قرآن". *فصلنامه مطالعات اسلامی*، ش ۶۰ (تابستان): ۲۲۳-۲۴۷.

- قانعی، علی (۱۳۸۶). "تناسب آیات قرآن کریم". [پیوسته] قابل دسترس در: http://marifat.nashriyat.ir/node/443.[۱۳۸۶/۱۱/۲۰]
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۶). *کنزالدقائق و بحرالغرائب*. تحقیق آغامجتبی عراقی. مقدمه محمدهادی معرفت. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ------ (۱۳۸۷). *کنزالدقائق و بحرالغرائب*، ج ۱. تحقیق حسین درگاهی. تهران: شمس الضحی.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، ج ۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محدث نوری، میرزاحسین (بی تا). *"الفیض القدسی فی ترجمه العلامه المجلسی"*، بحارالانوار. ج۱۰۲. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق.). *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*، ج ۱. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- ------ (۱۳۷۵). *تاریخ قرآن*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
- ------ (۱۳۷۹). *تحریف ناپذیری قرآن*، ج ۱. ترجمه علی نصیری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ------ (۱۳۸۶). *تناسب آیات*. ترجمه عزت الله مولائی نیا همدانی. قم: بنیاد معارف اسلامی.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق.). *رجال نجاشی*، ج ۱. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.

تأثیرات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نهاد وقف در استان مرزی خراسان جنوبی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۲۸

مفید شاطری[۱]

عمران راستی[۲]

چکیده

وقف با کارکردهای متنوع خود و جایگاه ویژه‌اش در فرهنگ تشیع از جنبه های مختلف جامعه شناختی، اقتصادی، تاریخی، کالبدی، فرهنگی، سیاسی و غیره می تواند مورد بررسی قرار گیرد. موقوفات در تأسیس و تداوم حیات نهادها و مراکز دینی، مذهبی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی عام‌المنفعه تأثیر فراوانی داشته و منشأ اثرات فراوان بوده‌اند. در این پژوهش که به کمک شیوه اسنادی و با رویکردی تاریخی تهیه شده، سعی بر این بوده تا تأثیرات اجتماعی - فرهنگی وقف در دو بخش اثرات مستقیم و غیرمستقیم مورد کنکاش قرار گیرد. نتایج بازخوانی اولیه اسناد مربوطه، بیانگر تنوع کارکردی نهاد وقف و مصارف موقوفات در فرهنگ تشیع به‌طور عام و در محدوده مورد مطالعاتی، به‌طور خاص است و این ویژگی، نهاد وقف را در مذهب تشیع نسبت به وقف و موقوفات در سایر مذاهب، متمایز و ممتاز می سازد. پشتوانه مالی موقوفات ضمن تأثیرات مستقیم در حوزه های متعدد ازجمله در حوزه بیان و نشر معارف دین اسلام و مذهب تشیع، به انسجام اجتماعی، افزایش امنیت اجتماعی و همدلی و همگرایی بیشتر در بین مردم، به‌خصوص در جامعه تشیع منطقه شرق ایران به‌عنوان یک منطقه مرزی، کمک مؤثری نموده است. نهاد وقف هم‌چنین با تحکیم، تثبیت و تقویت پایگاه‌های تشیع ازجمله مساجد، حسینیه ها، مراسم مذهبی از قبیل عزاداری و تأسیس و اداره مدارس علوم دینی در خاور ایران به افزایش قلمرو مؤثر ملی در دوره حکومت های شیعی و حفظ و تقویت قلمروهای ژئوپلیتیکی و ایدئولوژیکی تشیع انجامیده است.

۱. استادیار جغرافیا و برنامه ریزی روستایی دانشگاه بیرجند، نویسنده مسؤول mshateri@birjand.ac.ir

۲. استادیار جغرافیای سیاسی دانشگاه بیرجند orasti@birjand.ac.ir

واژگان کلیدی: وقف، کارکردهای اجتماعی- فرهنگی، پایگاه های تشیع، خراسان جنوبی

مقدمه

نهاد وقف در فرهنگ تشیع از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و موقوفات در تأسیس و تداوم حیات نهادها و مراکز فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی تأثیر فراوانی داشته و توانسته‌اند در دوره های مختلف تاریخ، منشأ حرکت های مؤثری باشند. پیوستگی وقف با اسلام و به عبارتی پشتوانه های دینی آن باعث می شد که توجه شایانی از سوی جامعه نسبت به آن به‌عمل آید. در طول تاریخ، مدارس علمیه، مساجد، تکایا، حسینیه ها و حتی کاروانسراها، حمام ها و بازارچه های بسیاری دیده می شود که محصول وقف هستند. بی تردید هر یک از این نهادها و مراکز در شکل گیری نظام فکری و علمی جامعه نقش حائز اهمیتی داشته‌اند (امیدیانی، ۱۳۸۰). هر کدام از این موارد را می توان به نوعی پایگاهی برای مکتب تشیع محسوب نمود که در متن مقاله، مصادیقی که با وقف مرتبط است، مورد بررسی قرار گرفته است. مهم‌ترین پایگاه های مورد بررسی شامل مساجد، حسینیه ها، مدارس علمیه و کتابخانه ها می باشند که عمدتاً به کمک موقوفات دارای کارکردهای متنوعی در طول تاریخ بوده‌اند.

هدف اصلی مقاله درباره محتوای دینی یا ارزش مذهبی وقف نیست، بلکه نگاه به آن، از منظر جامعه‌شناختی است. وقف پدیده یا عملی است که در میان امم اسلامی و غیراسلامی قدمتی دیرینه دارد، امّا کمتر مورد توجه محققان بویژه در جامعه‌شناسی دینی قرار گرفته است. وقف مقوله‌ای است که تاکنون بیشتر از دید "ثواب آخرت" در آن نگریسته‌اند و رویکردی کاملاً مذهبی ـ فقهی بدان داشته‌اند و از درون به آن پرداخته‌اند. امّا در وقف می توان جلوه هایی از روح انسانی، اخلاقی و نیز ابعاد روانشناختی، سیاسی و جامعه‌شناختی و یک نمونه برجسته از کنش اجتماعی مستمر انسان را در درازای تاریخ مورد مطالعه قرار داد و در پس این عمل ظاهراً ساده مذهبی، بسیاری از خطوط ناپیدای حقایق اجتماعی و تاریخی را خواند. کارکردهای آشکار

پایگاه های تشیع در اغلب پژوهش مورد تأکید قرار گرفته است، لیکن کارکردهای پنهان و نقشی که در ساختار اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، ژئوپلیتیکی و بسیج توده ها و همگرایی و انسجام اجتماعی داشته اند، کمتر مورد توجه بوده است که در این مقاله، بخشی از هدف ما را شکل می دهد.

دین و مذهب در طول تاریخ بشر، کارکردهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و ژئوپلیتیکی داشته است. به عنوان مثال، در گذشته یکی از عوامل مؤثر در تفکیک مرزهای جغرافیایی، عامل مذهب بود که در زمره کارکردهای جغرافیایی- سیاسی و ژئوپلیتیکی مذهب به شمار می آید. در قرن بیستم نیز کم و بیش نقش آفرینی عوامل مذهبی در تصمیم گیری های سیاسی و پدیده های ناشی از آن تداوم داشته است. در حال حاضر هم، ثبات سیاسی برخی از کشورها تا حد زیادی در ارتباط با توزیع فضایی مذهب و نیز زبان است به گونه ای که می توان گفت در دو دهه گذشته، مذهب به عرصه ژئوپلیتیک بازگشته است (سیمبر، ۱۳۸۵: ۱۰۸). اما مصادیق دیگر ازجمله جنگ های مذهبی اروپا در قرن هفدهم و هم چنین مصادیق دیگر قرن بیستمی ازجمله تجزیه شبه قاره هند به چند کشور و از جمله تشکیل دو کشور پاکستان و هند و ایجاد کشوری مانند لبنان در خاورمیانه تحت تأثیر عامل مذهب، حاکی از آن است که تأثیرات جغرافیایی- سیاسی و ژئوپلیتیکی مذهب، تاریخی قدیمی تر دارد.

مفهوم ژئوپلیتیک شیعه حتی از ژئوپلیتیک مذهب نیز جدیدتر می نمایاند، به طوری که برخی از صاحب نظران، ژئوپلیتیک شیعه را با وقوع انقلاب اسلامی همزاد می دانند. از منظر این گروه با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ و رخدادهای متعدد بعدی که عمدتاً متأثر از آن بودند، تشیع به یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار دنیای ژئوپلیتیک تبدیل شد. البته انقلاب اسلامی خود تا حد زیادی متأثر از معارف شیعی بود و از آموزه ها و آرمان های آن بهره داری کرده بود. در واقع، محور اصلی حرکتی که در ایران از سال ۱۳۴۲ آغاز شد و به پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ انجامید، پدیده ای به نام مذهب بود (احمدی، ۱۳۸۹: ۳۸). در حقیقت آموزه ها، عناصر و مؤلفه های مذهب و فرهنگ تشیع و هم چنین پایگاه های مذهب تشیع، ازجمله مساجد، حسینیه ها و

مدارس علمیه و مراسم مذهبی تشیع، از قبیل عزاداری های ماه های محرم و صفر و دهه فاطمیه، نقش مهمی در پیروزی انقلاب اسلامی و حفظ و تحکیم موقعیت نظام و حکومت برآمده از پیروزی انقلاب اسلامی داشته و دارد. مولانا (۱۳۸۴: ۲۱۸) در کتاب "اطلاعات و ارتباطات جهانی" نقش مجراهای سنتی را در پیروزی انقلاب اسلامی که توسط حضرت امام (ره) به کار گرفته شد را نقشی کلیدی می داند: «آیت الله خمینی در جمهوری اسلامی ایران از زیرساخت ارتباطی که از قبل در این کشور وجود داشت، یعنی مجراهای سنتی هم چون دیدارهای عمومی در سطح گسترده، مراکز تجاری، مساجد و بازارها استفاده کرد».

در بین نهادهای اصیل اسلامی، نهاد اسلامی وقف نقش بسیار مهمی در تقویت، تثبیت و تحکیم پایگاه های تشیع داشته است. مصارف بسیاری از موقوفات بنا به نظر واقفین به مساجد، حسینیه ها، تکایا، مدارس علمیه و مراسم مذهبی و عزاداری اختصاص یافته است و نقش این پایگاه ها در شکل گیری بسیاری از جریان های حق طلبانه و شیعی، نقش مهمی داشته است. در جریان پیروزی انقلاب اسلامی، مساجد، حسینیه ها، تکیه ها و مراسم مذهبی، مبدأ و منشأ شکل گیری هسته های اولیه مقاومت و گروه ها و حرکت های انقلابی، تظاهرات ها و راهپیمایی ها بود. نقش مدارس علمیه و ازجمله مدرسه علمیه فیضیه نیز در پیروزی انقلاب اسلامی، نقشی پررنگ بود. در دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز این پایگاه ها، محل اعزام بسیجیان به جبهه ها، استقرار پایگاه های بسیج، محل آموزش و یادگیری و گردهمایی و محل مشارکت عمومی در تعیین سرنوشت سیاسی- اجتماعی افراد جامعه بوده است.

پایگاه های تشیع در حواشی قلمرو جغرافیایی تشیع، ازجمله مناطق خاوری ایران از اهمیت بسیار بالاتری برخوردار بوده و هست، چرا که پیوستگی قلمروهای شیعه نشین در ضلع خاوری ایران قطع می گردد و در داخل کشورهای همسایه شرقی امتداد نمی یابد، به طوری که در دو کشور افغانستان و پاکستان اگر چه اقلیت های قابل توجهی از شیعیان وجود دارد، اما قلمروهای شیعه نشین این کشورها، فاقد پیوستگی جغرافیایی است و پیروان مذهب تسنن، اکثریت جمعیت دو کشور افغانستان و پاکستان را تشکیل

می دهد. علاوه بر این، در امتداد مرز خاوری با قبض و بسط نواری از قلمرو سنی نشین در شرق کشور وجود دارد و می توان گفت مناطق شیعه نشین خاوری ایران، هم در جغرافیای سیاسی و هم در جغرافیای مذهبی در زمره مناطق مرزی به شمار می آیند. این پژوهش در پی آن است تا نقش نهاد وقف را در تقویت، تثبیت و تحکیم پایگاه های تشیع در جناح خاوری ایران و به خصوص استان خراسان جنوبی، مورد بررسی و مداقه قرار دهد.

روش تحقیق

پژوهش انجام شده را بر مبنای هدف می توان در ردیف تحقیقات کاربردی- توسعه ای محسوب نمود که از نظر ماهیت و روش در زیرگروه پژوهش های توصیفی از نوع توصیفی- تحلیلی است. اطلاعات مورد نیاز از اسناد وقفی و هم چنین آمار و اطلاعات موجود در اداره کل اوقاف و امور خیریه استان خراسان جنوبی و متون مکتوب جمع آوری و مورد استفاده قرار گرفته است. از آن جا که بررسی تمامی پایگاه های تشیع مرتبط با نهاد وقف در واحد تحلیل یک استان عملاً امکان پذیر نبوده، سعی شده تا نقش چهار پایگاه مهم تر شامل مساجد، حسینیه ها، مدارس علمیه و کتابخانه های وقفی مورد بررسی، توصیف و تحلیل قرار گیرد.

یافته های تحقیق

وقف بر مساجد؛ مهم ترین پایگاه تشیع

مسجد قلب جامعه اسلامی است و اصلی ترین پایگاه دین، اخلاق و معنویت و برترین مکان تقویت ایمان و عالی ترین مرکز کسب آگاهی و بصیرت و والاترین کانون احیاء و تقویت اندیشه و فرهنگ ناب اسلامی و زیباترین جایگاه تربیت و پرورش انسان های وارسته و مهم ترین مکان گسترش فعالیت های علمی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی است.

یکی دیگر از مصارف وقف، ایجاد مساجد و بناهای عام المنفعه، تأمین نیازها و تعمیر این بناها در طول زمان به کمک درآمد موقوفات بوده است. علاوه بر مساجد، اماکنی

چون حسینیه ها، کاروانسراها، آب انبارها، حوض ها، حمام ها و غیره به کمک موقوفات و درآمد حاصل از آن در طول زمان پابرجا و در خدمت عامه مردم بوده است. مقایسه بناهای دارای موقوفات با بناهایی که فاقد موقوفه اند به خوبی نشان می دهد که بناهای دارای موقوفات در طول زمان هر چند بر اثر حوادث طبیعی دچار آسیب های جدی گردیده اند، ولی باز به کمک درآمد موقوفات احیاء گشته اند (سعیدی رضوانی، ۱۳۷۲). شاخص ترین مثال در خراسان جنوبی، مسجد جامع دشت بیاض است که در سال ۹۲۰ قمری ساخته شده و به کمک موقوفات معین تاکنون به عنوان یک پایگاه مهم تشیع ایفای نقش نموده است (وقف نامه عادی امیر رفیع الدین مربوط به سنه ۹۲۰ هجری قمری). جدول ۱ آمار کمی مساجد در خراسان جنوبی در سال ۱۳۹۰ را نشان می دهد.

جدول۱) تعداد مساجد اهل تشیع استان به تفکیک شهرستان و نقاط شهری و روستایی

شهرستان	تعداد مساجد در نقاط شهری	تعداد مساجد در نقاط روستایی	تعداد کل مساجد شهرستان
بشرویه	۳۸	۸۰	۱۱۸
بیرجند	۴۸	۳۶۲	۴۱۰
درمیان	۲۰	۱۵۴	۱۷۴
سرایان	۲۹	۳۵	۶۴
سربیشه	۱۳	۲۱۳	۲۲۶
فردوس	۱۹	۴۴	۶۳
قاینات	۴۷	۲۷۳	۳۲۰
نهبندان	۱۴	۱۵۶	۱۷۰
تعداد کل	۲۲۸	۱۳۱۷	۱۵۴۵

مأخذ: (اداره کل اوقاف و امور خیریه خراسان جنوبی، ۱۳۸۵)

این رقم بالای مساجد، به عنوان یک پدیده مولود وقف در طول تاریخ نیز با کمک پشتوانه مالی وقف، پایدار و پابرجا مانده اند. به عنوان مثال، در نهبندان از مجموع اسناد وقفی حدود ۷٪ مرتبط با وقف مصارف مساجد می شود (شاطری، ۱۳۸۸). جدول پیوست مقاله مشخصات موقوفاتی که در شهرستان های بیرجند، سربیشه و درمیان بر

مساجد و مصارف ضروری آن وقف شده است را نشان می دهد.

وقف بر حسینیه ها؛ پایگاهی با کارکردهای متنوع

حسینیه پرکاربردترین مکان مذهبی در میان شیعیان با کارکرد اختصاصی در برگزاری مراسم سنتی عزاداری و روضه خوانی بویژه برای حضرت امام حسین (ع) و یارانش، و نیز با کارکرد عمومی در برگزاری آیین های مذهبی و فرهنگی محسوب می شود.

با وجود اهمیت زیاد مساجد در سراسر جهان تشیع، حسینیه ها در اجرای مراسم ویژه سوگواری، شیعی (سینه زنی، روضه خوانی و ذکر مصائب اهل بیت، نوحه خوانی و وعظ و در برخی مناطق تعزیه خوانی) جایگاهی اختصاصی یافته که مشتمل است بر مراسم دهه اول محرم یا اول محرم تا ۲۸ صفر، مراسم سوگواری برای پیامبر و دیگر معصومان علیهم السلام در دیگر ایام سال قمری، مراسم میلاد و منقبت خوانی برای معصومان علیهم السلام و برگزاری مراسم ویژه ماه مبارک رمضان، ازجمله شب های قدر و مجالس قرائت قرآن. اجرای مجالس ترحیم شهروندان و برنامه های مذهبی و فرهنگی نیز از فعالیت های معمول در حسینیه هاست.

حسینیه ها، بویژه در ماه های محرم و صفر، کانون اصلی مراجعه و پررونق ترین مرکز ارتباط جمعیِ مناطق شیعه نشین به شمار می روند. حضور مردم در این مکان ها و همیاری آنان برای آماده سازی و تأمین خدمات و اجرای مراسم، بدون در نظر گرفتن سن و جنسیت و وضع مالی و جایگاه و رتبه ی اجتماعی، امکان گسترده ای برای تقویت حس همدلی و همبستگی شیعیان فراهم می آورد. چون حسینیه های هر محل، معمولاً حائز هویتِ محلی ویژه خود هستند، این کارکرد اجتماعی حسینیه ها در مقیاس محله، مناسبات عمیق و ریشه داری را در میان ساکنان ایجاد و تقویت می کند. باید گفت در ادوار متأخرتر، حسینیه ها مرکزی برای برنامه های عام المنفعه، ازجمله تشکیل صندوق های قرض الحسنه نیز هستند. کارکرد هویت بخشی و تقویت همبستگی در حسینیه های متعلق به جمعیت های مهاجر یا مسافر در شهرهای دیگر، مثلاً حسینیه های آذربایجانی ها در تهران و حسینیه های ایرانیان در عتبات عالیات،

بارزتر است.

در خراسان جنوبی اگر چه در ابتدا مکان های عزاداری تنها با نام حسینیه شناخته می شد، اما به مرور و در طول تاریخ این مکان ها با نام های دیگری به نام سایر ائمه نام گذاری شد که عمدتاً همان کارکرد را دارا هستند.

در شهرستان بیرجند عناوینی چون هیأت، هیأت عزاداران، هیأت جان نثاران، هیأت محبان، مجتمع فرهنگی- مذهبی، انجمن محبان، بیت الزهراء، مهدیه، همگی دارای کارکرد حسینیه می باشند. در شهرستان قاینات عناوینی چون حسینیه، مهدیه، هیأت، هیأت جان نثاران، موسی بن جعفری، جوادالائمه؛ در شهرستان فردوس بیشتر با نام های حسینیه و هیأت؛ در شهرستان سرایان با نام های حسینیه، مهدیه، زینبیه، ابوالفضلی؛ در شهرستان سربیشه به نام های حسینیه، مهدیه، ابوالفضلی، صاحب الزمانی؛ در شهرستان درمیان با نام های حسینیه، حسینیه و مجتمع فرهنگی، مهدیه؛ در شهرستان بشرویه با نام های حسینیه، هیأت، فاطمیه، عباسیه، مهدیه و زینبیه و در شهرستان نهبندان بیشتر با نام حسینیه یاد شده است. جدول ۲ تعداد حسینیه ها به تفکیک شهرستان در سال ۱۳۹۱ را نشان می دهد.

جدول۲) تعداد حسینیه های استان به تفکیک شهرستان در سال ۱۳۹۱

ردیف	شهرستان	مجموع تعداد حسینیه در شهرستان	تعداد حسینیه در مراکز شهری	تعداد حسینیه در مراکز روستایی
۱	بیرجند	۱۵۸	۳۵	۱۲۳
۲	قاینات	۱۲۱	۲۳	۹۸
۳	فردوس	۶۶	۱۷	۴۹
۴	بشرویه	۴۰	۲۳	۱۷
۵	سرایان	۲۷	۹	۱۸
۶	درمیان	۲۰	۲	۱۸
۷	نهبندان	۵۰	۳	۴۷
۸	سربیشه	۵۵	۱۰	۴۵
	مجموع	۵۳۷	۱۲۲	۴۱۵

مأخذ: (اداره کل اوقاف و امور خیریه خراسان جنوبی، ۱۳۸۵)

حسینیه ها علاوه بر کارکرد مذهبی، در دوره هایی به تناسب نیاز زمان به عنوان یک مرکز آموزشی- فزهنگی ایفای نقش نموده اند. به عنوان مثال، حسینیه شوکتیه و حسینیه حاج عبدالعلی خان در بیرجند برای سال های متمادی به عنوان مراکز آموزشی در سطوح ابتدایی تا دانشگاه نقش مؤثری در رونق علمی شهرستان ایفاء نموده اند. این حسینیه ها نه تنها به عنوان یک مکان، بلکه از محل موقوفات آنها حمایت های خوبی از محصلین مدارس می شد (گنجی، ۱۳۸۹). جدول ۳ مهم ترین موقوفات در ارتباط با حسینیه ها را نشان می دهد.

جدول۳) مهم ترین موقوفات حسینیه ها در شهرستان های بیرجند، درمیان و سربیشه

کلاسه پرونده	نام واقف	تاریخ وقف		محل وقوع	میزان و نوع موقوفه	موارد مصرف عمده
		قمری	شمسی			
الف-۴۴	کربلائی اسدالله بیک ...و	۱۲۸۰		بیرجند، اسفدن	یک باب منزل، یک طاقه اسفدن، یک سهم دولاب، ده فنجان اردکول، نیم روز بند اردکول، هفت یک طاقه اسفدن با اراضی و اشیاء	مخارج حسینیه، عزاداری و اطعام عزاداران حسینی
الف- ۱۷۳	امیر اسماعیل خان	۱۳۱۶		شوکت آباد	چهار سهم شوکت آباد	دو سهم رد مظالم واقف، دو سهم تعزیه حضرت فاطمه (س) مازاد خرج فقراء ذریه علویه
				حیدرآباد	دو سهم مزرعه حیدرآباد	تعزیه سیدالشهداء
				قائم آباد	سه سهم قائم آباد	دو سهم ولیمه در شب تولد امام زمان (عج) و یک سهم به مصرف مترددین فقیر از مزرعه مزبوره
				حسین آباد	دو سهم حسین آباد	تعزیه سیدالشهداء
				کوشه حاجی آباد	دو سهم قنات کوشه و یک سهم حاجی آباد	تعزیه سیدالشهداء و مازاد بر مصرف شکست و ریخت و تعمیر و خرید وسایل ضروری حسینیه
ب-۴۱	صبیه آقا علی رضا	۱۳۰۳		پسوج (پسوگ)	نیم روز آب قنات پسوج	حسینیه سرپشته بیرجند و مخارج عزاداری

ح-۲۸۷	فاطمه خانم و محمدعلی بیک	۱۳۱۰		محمدآباد	۶۰ فنجان محمدآباد با اراضی	تعزیه سیدالشهداء و اطعام عزاداران
					تعدادی اسباب و اثاثیه	حسینیه تقاب
					شمشیر، تفنگ، تفنگچه	وقف روضه حضرت ابوالفضل العباس
					منزلی در تقاب	مسافرین و مترددین
ع-۳۲	علی اصغر حسب الوصیه حاج ملاهادی	۱۲۸۳		بیرجند	چهارده فنجان و نیم قصبه و یک باب دکان در بیرجند با ظروف	تعزیه سیدالشهداء و مخارج تعمیر حسینیه حبیب الله
ع-۴۱۹	عباس کاویان و نرگس فیروزی		۱۳۶۳	بیرجند	یک باب منزل در بیرجند	حسینیه و مسجد صاحب الزمانی خیرآباد نو
ع-۴۸۲	عباس چهاردهی		۱۳۶۶	بیرجند	شش دانگ یک قطعه زمین در دشت علی آباد بیرجند	جهت احداث حسینیه ولی عصر (عج)
	حاج غلامحسین ابن کربلائی علی	۱۲۶۸		بیرجند	یک باب منزل و سه درب دکان و نیم روز مولید با اراضی	تعزیه سیدالشهداء و حسینیه

منبع: (شاطری، ۱۳۸۲)

مدارس علمیه

بررسی تاریخچه وقف در اسلام نشان می دهد که در طول دوره های تاریخی، واقفین متعدد املاکی را بر مدارس علوم دینی وقف نموده که به مدد برخورداری از درآمد همین موقوفات در قرون دوم تا چهارم هجری، تحولات علمی مهمی در دنیای اسلام رخ داد. مدارس مهمی هم چون مدارس نظامیه در بغداد، مدرسه بیهقیه و سعیدیه در نیشابور، مدرسه الفاضلیه در قاهره، از مدارس مهم و معتبر جهان اسلام بودند که به کمک درآمد موقوفات در ترویج فرهنگ و علوم اسلامی، نقش مؤثری در جهان اسلام ایفاء نمودند (ساعاتی، ۱۳۷۴: ۲۰-۲۱).

تاریخ تأسیس حوزه علمیه شیعه در استان خراسان را باید مربوط به قرن دهم هجری، یعنی اوایل دوره صفویه دانست. زیرا قبل از این تاریخ حکومت خراسان در دست حاکمان سنی مذهب بوده است و این حکام به تقویت مدارس دینی اهل سنت می‌پرداختند. در

بیرجند حوزه علمیه معصومیه در سال ۱۱۶۱ هجری قمری توسط امیرمعصوم خان خزیمه یکی از دو فرزند امیراسماعیل خان خزیمه از محل موقوفات امیرعلم خان اول تأسیس شد. این مدرسه محل تربیت طلاب علوم دینی بود که در حجره های آن سکونت اختیار کرده و از محل موقوفات اولیه و کمک های مردمی زندگی می کردند (گنجی، ۱۳۸۲: ۳۵).

مدارس علمیه مهم استان

فردوس

این شهر از دیرباز زادگاه علما، فقها و افراد صاحب نام بوده و در طی سه چهار سده اخیر، محل تحصیل علوم دینی بوده و آموزش معارف اسلامی در آن رواج داشته است. مدارس دینی فردوس عبارت است از: ۱ـ مدرسه حبیبیه ۹۱۱ ق. ۲ـ مدرسه شیخ ۱۲۱۱ .ق ۳ـ مدرسه علیا ۱۲۳۵ق. ۴ـ مدرسه علمیه مجتمع فرهنگی امام خمینی (ره).

قاین

حوزه علمیه قاین سابقه طولانی دارد. مطابق وقف نامه مدرسه علمیه جعفریه، سابقه تأسیس این مدرسه سال ۱۱۳۰ ق. می‌باشد. در حال حاضر در این شهرستان سه مدرسه دینی وجود دارد که عبارتند از: ۱ـ مدرسه علمیه جعفریه (جدید) ۲ـ مدرسه علمیه جعفریه (قدیم) ۳ـ مدرسه علمیه الزهراء (س).

بیرجند

این شهرستان از دیرباز از فیض وجود عالمان بافضیلت و دانشمندان برجسته بهره برده و حوزه علمیه آن (مدرسه علمیه معصومیه) بیش از هفت قرن پیش به دست با برکت عالمان دینی دایر شده است. دیگر مدارس دینی این شهرستان عبارتند از: ۱ـ مدرسه علمیه امام خمینی (ره) ۲ـ مدرسه علمیه فاضل ۳ـ مدرسه علمیه آیت‌الله آیتی ۴ـ مدرسه علمیه رضویه .اساتید این حوزه عبارتند از: آقایان صائب، تهامی، صالحی، اکبری، خوشحال، عرفانی، خسروی و حجۀالاسلام اسدی.

زهان

حوزه علمیه جعفریه واقع در شهر زهان تابع شهرستان زیرکوه، از دیگر مراکزی است که بر اساس کتب وقفی کتابخانه که بعضاً نسخه های منحصر به فردی می باشد، به دوره قبل از صفویه می رسد. اما بر اثر حوادث دوران از جمله سیل و زلزله، بخش های مهمی از اسناد و مدارک آن از بین رفته است. آیتی (۱۳۷۰: ۲۰) در بهارستان می نویسد: «از قرای زیرکوه یکی زهان است که از قدیم مدرسه و مسجد داشته و علمای فاضل پرورده و دیگر، قریه افین است که معلوم است در سابق ام القرای آن ولایت بوده، از آثارش قدمت و عمران آن ظاهر است، من جمله مسجدی در آن جاست که بنیانش منیع و ایوانش رفیع بوده و با خط طغری بر اطراف ایوان آن خطوطی گچ بری شده است». این مدرسه دارای موقوفات و کتب وقفی متعدد است که به پشتوانه همین منابع، ازجمله ی مراکز علمی فعال در شرق کشور از گذشته تاکنون بوده است. سنت حسنه وقف نقش مهمی در ادامه حیات و فعالیت حوزه علمیه زهان داشته است. به کمک منابع درآمدی همین موقوفات بوده که حوزه مذکور، در طول دوره های تاریخی فعال و در تعلیم و تربیت عالمان دینی در عرصه فرهنگ و علوم دینی نقش بنیادی داشته است. موقوفات مدرسه علمیه زهان شامل موارد ذیل می شود:

۱) موقوفه میرزا جعفرخان: مهم ترین موقوفه این مدرسه، کل شش دانگ روستای کلاته مزار است.

۲) سه دانگ از مزرعه لاغره مهرک؛

۳) یک سهم از آغاز مهرک موقوفه رجب الحسینی با اراضی و اشجار زرشک؛

۴) سی من زمین با اشجار زرشک معروف به باغ وقف واقع در زهان؛

۵) یک سهم از سارجین؛

۶) یک دوم از نیم طاقه موقوفه میرعلی نقی در پایهان که نصف آن بر مصارف مدرسه و نصف درآمد آن بر مسجد می باشد؛

۷) موقوفه افراسیاب واقع در پیش ده زهان که یک سوم آن وقف بر مدرسه و باقی بر حمام و مسجد زهان است؛

۸) اراضی وقفی اطراف مدرسه شامل: الف) دو من زمین زرشکی معروف به خید وقف مدرسه ب) شش من زمین با اشجار زرشک ابتیاعی محمدباقر ضیائی ج) دو من زمین باغچه آقاامیربیک با اشجار زرشک د) دو من زمین ورثه مرحوم موهبتی (شاطری، ۱۳۸۵).

درخش

در زمان فتحعلی شاه قاجار توسط حاج کوچک میرزا ملقب به صدرالعلماء، یکی از علمای درخش، مدرسه طلاب تأسیس می شود. او بعدها به سمت صدرالعلمایی خراسان منصوب می گردد و تا زمان ناصرالدین شاه قاجار در حکومت مرکزی باقی می ماند. از مرحوم صدرالعلماء دو فرزند نیز به مقام اجتهاد رسیدند. این مدرسه پرورش دهنده علماء و فضلای بزرگی در تاریخ درخش بوده که هر یک از آنها نقش مؤثری در توسعه و رونق علمی و فرهنگی درخش ایفاء نموده اند (شاطری، ۱۳۹۱: ۱۰۳). در دوره ناصری، نایب اول وزارت امور خارجه میرزاخانلرخان اعتصام الملک (۱۳۵۲: ۳۱۹) از مدرسه درخش در سفرنامه اش یاد می نماید و می گوید: «در منطقه قاینات سه مدرسه علمیه وجود دارد، یکی در شهر قاین، یکی در بیرجند و دیگری در بلوک درخش. مدرسه قاین و بیرجند را از نزدیک دیده ام و اوضاع مدرسه درخش را نیز از آقامحمدعلی مجتهد درخشی که به دیدن من آمده پرسیده ام. به هر یک از این مدارس سالی هفتصد تومان از محصول املاک خودش، وظیفه طلاب می دهند».

موقوفات مدرسه درخش متعدد و در روستاهای اطراف آن پراکنده بوده است که می توان در دو وضعیت آن را بررسی نمود. نخست بر مبنای اسناد سال ۱۳۰۳ هجری شمسی که مجموع موقوفات درخش توسط آقامسیح فهرست شده است که بخش هایی از آن موقوفات، در حال حاضر موجود نمی باشد و به عبارتی، از بین رفته است. وضعیت فعلی موقوفات بر اساس نظریه تحقیق که اداره کل اوقاف و امور خیریه خراسان صادر نموده است و در حال حاضر پرونده های آن موجود می باشد در جدول ۴ آمده است.

جدول۴) وضعیت موقوفات فعلی درخش بر اساس اسناد و نظریه تحقیق

ردیف	محل رقبه	میزان	مصرف
۱	فورجان	یکصد و بیست فنجان آب و اراضی	طلاب مدرسه درخش
۲	سراب	یکصد و بیست فنجان آب و اراضی	مدرس مدرسه درخش
۳	اوجان	شصت فنجان آب و اراضی	طلاب فقیر مدرسه درخش
۴	گلون آباد	یکصد و بیست فنجان آب و اراضی	مدرس مدرسه درخش
۵	معراج	یکصد و بیست فنجان آب و اراضی	طلاب مدرسه درخش
۶	وقزستان	یکصد و بیست فنجان آب و اراضی	طلاب مدرسه درخش
۷	آسو	شصت فنجان آب و اراضی	طلاب مدرسه درخش
۸	آسیابان	شصت فنجان آب و اراضی	مدرس مدرسه درخش

(شاطری، ۱۳۹۰: ۹۴)

جدول ۵ مهم ترین موقوفات مربوط به مدارس علمیه در استان را نشان می دهد.

جدول۵) مهم ترین موقوفات مربوط به مدارس علمیه در شهرستان های بیرجند، سربیشه و درمیان

کلاسه پرونده	نام واقف	تاریخ وقف		محل وقوع	میزان و نوع موقوفه	موارد مصرف عمده
		قمری	شمسی			
الف-۱۹۵	امیرمعصوم خان	۱۱۸۳	۱۱۴۳	بیرجند	بیست فنجان قنات قصبه بیرجند با اراضی	فقرای مومنین، طلبه علوم دینیه
الف-۱۹۶	امیرعلم خان	۱۲۶۱	۱۲۲۱	بیرجند	چهل و یک فنجان قنات قصبه بیرجند با اراضی	طلبه علوم سکنه مدرسه قدیمه بیرجند
الف-۲۱۸	امیرعلم خان خزیمه	۱۳۶۹		محمودآباد	یک سهم قنات محمودآباد با متعلقات	مدرسه عتیقه علمیه درمیان
ح-۲۶۳	حاجیه فاطمه بیگم و نظرعلی	۱۲۸۲	۱۲۴۲	گیوشاد	یک طاقه مزرعه گیوشاد با اراضی	وقف اولاد محصل علوم دینیه
ح-۳۹۲	ملاعلی اصغر	۱۲۸۹		بزقوچ علیا	چهار سهم مزرعه بزقوچ علیا	طلاب مدرسه معصومیه بیرجند
ص-۲۸	استشهاد موقوفه مدرسه گل	۱۳۰۲		گل	چهار و نیم فنجان گل	مدرسه گل
ص-۲۸	صبیه های حاجی علی خان	۱۲۳۳		گل	چهار فنجان قنوات خمسه گل با اراضی	مدرسه گل

ف-۳۵	حاجی میرفضل	۱۱۵۲		منجگان	چهل فنجان حسین آباد با لواحق	طلاب مدرسه قصبه بیرجند
ف-۱۰۴	حاجی میرفضل علی ابن میرسیدحسن	۱۱۸۰		منجگان	یک صد فنجان منجگان مع اراضی	طلبه مدرسه قدیمه بیرجند
ف-۱۱۰	فاطمه بیگم بنت مرحوم میرمحمد	۱۳۴۹		هریوند	یک سهم مزرعه نیک مع الاراضی و شش نهال گردو	مکتب خانه اطفال یتیم بی بضاعت در هریوند
ف-۱۳۱	فاطمه خانم صبیه مرحوم میرزاقاسم	۱۲۳۸		مهران	دو دانگ مهران تکاب روشناوند با کل ملحقات	طلبه فقیر علوم دینیه
م-۵۳۰	محمدعلی ابن محسن و فاطمه	۱۲۰۴		کلاته عراقی	نیم روز کلاته عراقی با ملحقات	طلاب علوم دینینه (فقرای سادات)
م-۵۶۱	حاجی محمدحسین	۱۲۵۱		کلاته بجدی	یک سهم قنات کلاته بجدی	طلاب مدرسه قصبه بیرجند
م-۵۶۰	ملامعصوم ابن ملازین العابدین	۱۲۸۱		غیوگ	سه سهم مزرعه هوجد جنب غیوگ	اولادطلبی واقف به شرط اشتغال به تحصیل
م-۵۷۰	محمدرضاخان و ...	۱۲۳۹		خرمک	سی فنجان خرمک و بیست فنجان نهر وسط با اراضی	طلاب مدرسه خوسف
م-۶۹۷	محمد زاهدی گل		۱۳۷۵	اکبریه	یک باب مغازه در اکبریه	مدرسه علمیه رضویه بیرجند
و-۸	والده آقامحمدخان	۱۲۲۴		خوسف	نیم طاقه نهر موسیان خوسف با اراضی	مدرسه قصبه خوسف و طلبه آن
م-۱۴	حاج میرابوطالب	۱۲۷۷		بهلجرد	یک طاقه بهلجرد با اراضی	طلاب فقیر مدرسه قصبه بیرجند

منبع: (شاطری، ۱۳۸۲)

کتابخانه ها و کتب وقفی

بینش خاص اسلامی، باعث شد تا ارکان عمده یک فرهنگ مترقی در قلمرو اسلام پدید آید. از آن جمله، تأسیس کتابخانه بود. مسلمانان، این کار را در آغاز با نگهداری نسخه هایی از قرآن مجید آغاز کردند و سپس به جمع آوری رویدادها و وقایع صدر اسلام پرداختند.

ریشه تشکیل کتابخانه را در میان مسلمانان ار درون روایات دینی درمی یابیم ازجمله "قیدو العلم بالکتاب"، یعنی دانش را با نگارش و یادداشت کردن به بند کشید. روایت دیگر در همین زمینه "احتفظوا بکتبکم فانکم سوف تحتاجون الیها"، یعنی کتاب های خود را نیک نگهداری کنید (سعیدی رضوانی، ۱۳۷۲: ۸۹)، زیرا که شما به زودی به آن کتاب ها نیازمند خواهید گشت.

فراگیری علم به عنوان یک فریضه برای همه مسلمانان، خود انگیزه ای است برای کتابت و جمع آوری کتاب. از این روست که از آغاز در کنار مساجد و مدارس و نزد دانشمندان به مجموعه ای از کتاب (کتابخانه) برمی خوریم و بدین گونه بینش اسلامی خود علت وجودی یک پدیده یا مظهر جغرافیایی به نام کتابخانه نیز برمی گردد (همانجا).

در اسلام همه کسانی که موقوفاتی را بر مدارس و خانقاه ها و حلقه های درس در مساجد وقف می کردند، به اهمیت کتاب در امر تعلیم پی برده و دریافته بودند که نباید صرفاً به ایجاد ساختمان و فراهم کردن وسایل تدریس اکتفا کنند. از این رو به وقف کتاب بر آنها اهتمام ورزیدند تا با دسترسی و مراجعه به آن، تحصیل علم میسر و آسان شود و استاد و شاگرد بتوانند هم زمان به عنوان مأخذ علمی به آن استناد کنند. لذا وجود کتابخانه در هر مدرسه و مسجدی که زوایایی برای تدریس در آن بود، یا کاروانسراهایی که وقف بر طالبان علم و دیگران شده بود، معمول و رایج گردید (ساعاتی، ۱۳۷۴: ۲۳).

مشهورترین مدارس وقفی مربوط به قرن پنجم هجری، مدارس "نظامیه" خواجه نظام الملک است. نظامیه های نیشابور، بغداد، اصفهان، آمل، طبرستان، بلخ، بصره و هرات دارای موقوفات متعددی بودند که درآمد آنها صرف مخارج نظامیه ها می شد. علاوه برآن، دارالعلم ها و کتابخانه های بزرگ از محل اوقاف به وجود آمدند که وظیفه نشر علوم را برعهده داشتند (سعیدی رضوانی، ۱۳۷۲: ۸۹).

از دوره قاجار تاکنون حوزه های علمیه مهم در این شهرستان ها شامل مدرسه علمیه معصومیه بیرجند، مدرسه جعفریه قاین، مدرسه علمیه درخش و مدرسه علمیه زهان، به کمک کتب وقفی موجود توانسته اند نقش مهمی در ارتقای سطح علم و آگاهی عموم مردم داشته باشند و از همین مدارس نیز علمای برجسته و صاحب نامی به سایر مدارس

معتبر راه یافته اند.

در قاین نیز حوزه علمیه جعفریه دارای سابقه نسبتاً کهنی است، هر چند تاریخ دقیق آن مشخص نیست، لیکن به استناد متون وقف نامه از قرن دوازدهم هجری، یک مرکز علمی فعال بوده و سهامی از قنوات شاهیک، کهناب، جعفرآباد، اسفشاد، پهنائی، جوباریک، بزن آباد و غیره بر این مدرسه در سنه ۱۱۲۲ ق. وقف شده است. این مدرسه دارای کتب متعدد وقفی نیز می باشد که بر دیباچه تعدادی از آنها، نام واقف ذکر گردیده است (اداره کل اوقاف و امور خیریه خراسان جنوبی، وقف نامه عادی مدرسه جعفریه قاین مربوط به سنه ۱۱۲۲ ق. به کلاسه پرونده، م-۹۲). جدول ۶ مهم ترین موقوفات مربوط به وقف کتاب و کتابخانه بیان شده است.

جدول۶) مهم ترین موقوفات مرتبط با وقف کتاب و کتابخانه در خراسان جنوبی

ردیف	نام واقف	سال وقف به هجری قمری
۱	امیرحسین خان خزیمه	۱۳۳۸
۲	محمدعلی ابن حاجی ملامحمدابراهیم	۱۳۳۹
۳	کربلائی محمدعلی	۱۱۹۷
۴	صالحه بیگم صبیه ملاخواجه حسن	۱۲۶۱
۵	ملاحاجی علی	۱۲۸۵
۶	وقف نامه پرویز رحیمی خراشاد	۱۳۶۹ شمسی
۷	آقا محمدعلی مجتهد درخشی	۱۲۲۸
۸	دکتر سیدحسن مرتضوی	۱۴۱۰
۹	آقاسیدعبدالکریم حسب الصلح کربلائی بلقیس	۱۳۲۶
۱۰	حاج شیخ محمدهادی حسب الصلح عبدالعلی خان	۱۳۲۰
۱۱	حاج آقا سیدجواد	۱۳۳۲
۱۲	وقف نامه حاج ملاحامد	۱۲۷۰
۱۳	ملامحمدعلی حسب الوصیهٔ کربلائی علی نقی	۱۲۲۷

منبع: (شاطری، ۱۳۸۲)

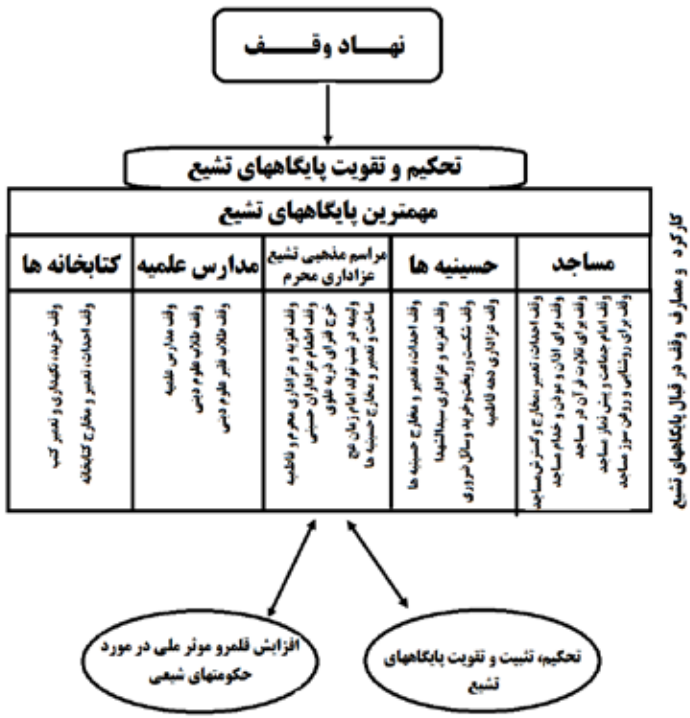
بحث و نتیجه گیری

حتی اگر مانند برخی از صاحب نظران، ژئوپلیتیک شیعه را به اندازه کاربرد مفهوم آن، مسأله و موضوعی جدید و متأخر بدانیم، نقش آموزه ها و میراث های معنوی موجود در فرهنگ اسلام و تشیع و هم چنین نقش پایگاه ها و مراسم مذهبی تشیع را در ایجاد قیام ها، حرکت ها و جنبش های سیاسی و انقلاب هایی ازجمله انقلاب اسلامی ایران، نمی توان نادیده گرفت. پایگاه ها و مراسم مذهبی تشیع از جمله مساجد، حسینیه ها، تکیه ها، مدارس علمیه، مراسم عزاداری محرم و فاطمیه و ... نقش مهمی در هویت یابی و خودآگاهی مردم، گروه ها و جوامع شیعی و همگرایی بین آنها داشته است، به طوری که امام خمینی رهبر کبیر انقلاب اسلامی، محرم و صفر را عامل زنده نگه داشتن اسلام ذکر می نمایند. عناصر، مؤلفه ها، آموزه ها، مراسم و پایگاه های تشیع در طول تاریخ، نقش بسیاری از حرکت ها، قیام ها، نهضت ها و انقلاب ها و در رأس همه آنها، انقلاب اسلامی ایران داشته است.

یکی از مهم ترین نهادهای اسلامی که به تحکیم، تثبیت و تقویت پایگاه های تشیع در ایران و نیز در ضلع خاوری ایران نموده است، نهاد اسلامی وقف است. آموزه و نهاد اصیل اسلامی وقف به تقویت و تحکیم پایگاه های تشیع ازجمله مساجد شیعه، حسینیه ها، برگزاری مراسم مذهبی مانند عزاداری محرم، مدارس علمیه و کتابخانه ها کمک شایانی نموده است چرا که ایجاد، حفظ، تعمیر و نگهداری و برپایی بسیاری از این پایگاه ها، نیازمند صرف هزینه های گزافی بوده است که نهاد اسلامی وقف، سهم بسیار بالایی در تأمین هزینه ها و نیروی انسانی متخصص برای پویا و زنده نگه داشتن این پایگاه ها داشته است. تنوع مصارف موقوفات در فرهنگ تشیع، به خصوص در خاور ایران و استان خراسان جنوبی، از نکات قابل توجه دیگر در حفظ پایگاه ها بوده است، به طوری که مصارف موقوفه ها از تأمین سوخت مسجد و حسینیه تا اطعام عزاداران حسینی، صرف مدارس علمیه و تأمین نیروی انسانی متخصص برای پایگاه ها، ازجمله امام جماعت و مؤذن و خدام را شامل می شد. تقویت و تثبیت پایگاه های تشیع و تحکیم و تثبیت قلمرو مؤثر ملی در دوره حکومت های شیعی و حفظ و تحکیم قلمروهای ژئوپلیتیکی

شیعه، ازجمله مهم‌ترین نتایج جغرافیایی- سیاسی و ژئوپلیتیکی نهاد اسلامی وقف می‌باشد. شکل ۱ نقش نهاد وقف در تحکیم و تقویت پایگاههای تشیع را نشان می دهد.

شکل ۱): نقش نهاد وقف در تحکیم و تقویت پایگاههای تشیع



مدل از: نگارندگان بر اساس یافته های تحقیق

علاوه بر کارکردهای سیاسی و ژئوپلیتیکی، نهاد وقف با تقویت پایگاه‌های تشیع، کارکردهای اجتماعی و فرهنگی نیز ایفاء می کند و قابلیت های مهمی را فراروی توسعه جوامع شیعی و حل مشکلات مختلف آنها فراهم می‌سازد. امروزه بهترین راه حل مشکلات ارتباطی، مردمی نمودن آن است. مردم در حال حاضر، مایل به برقراری ارتباط فکری بیشتر، بهتر و آزادانه تر با یکدیگر هستند (فاضلیان، ۱۳۸۳: ۱۰۴). رسانه های سنتی از همین خاصیت اثرگذاری مهم در طول تاریخ وقف در جوامع اسلامی و بویژه در

کشور اسلامی مان، بهره گیری کافی را نموده اند. در دوره هایی هم چون دوره صفویه و در مقاطعی از دوره قاجار، مراسم سنتی تعزیه خوانی، روضه خوانی و انواع مجالس سنتی به عنوان یک رسانه مهم، در تقویت و توسعه فرهنگ وقف در بین حاکمان محلی و توده های مردم، دارای اثرگذاری بالایی بوده است. تأکیدی که رهبر کبیر انقلاب حضرت امام خمینی (ره) بر برگزاری مراسم محرم و عاشورا به شیوه سنتی آن داشتند، حاکی از اعتقاد ایشان به ظرفیت بالای رسانه ای این قبیل مراسم بود.

منابع

- آیتی، محمدحسین (۱۳۷۰). *بهارستان: در تاریخ و تراجم رجال قاینات و قهستان*. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- احمدی، عباس (۱۳۸۹). "نقش مذهب در گسترش حوزه نفوذ (مطالعه موردی: تشیع و ایران) ". *فصلنامه بین المللی ژئوپلیتیک*، سال ششم، ش ۱ (بهار): ۳۷-۷۴.
- *اداره کل اوقاف و امور خیریه خراسان جنوبی، وقف نامه عادی مدرسه جعفریه قاین مربوط به سنه ۱۱۲۲ق. به کلاسه پرونده، م-۹۲.*
- اعتصام الملک، میرزاخانلرخان (۱۳۵۲). *سفرنامه میرزاخانلرخان اعتصام الملک*. به کوشش منوچهر محمودی. تهران: چاپخانه فردوسی.
- امیدیانی، حسین (۱۳۸۰). نقش وقف در فرایند توسعه. قم: هجرت.
- ساعاتی، یحیی محمود (۱۳۷۴). *وقف و ساختار کتابخانه های اسلامی*. ترجمه احمد امیری شادمهری. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- سعیدی رضوانی، عباس (۱۳۷۲). *بینش اسلامی و پدیده های جغرافیایی (مقدمه ای بر جغرافیای سرزمین های اسلامی)*. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- سیمبر، رضا (۱۳۸۵). "ژئوپلیتیک و مذهب در نظام بین الملل؛ راهبردها و تحولات". *فصلنامه بین المللی ژئوپلیتیک*، سال دوم، ش ۳ و ۴ (پاییز و زمستان): ۹۸-۱۱۸.
- شاطری، مفید (۱۳۸۲). *طرح پژوهشی جغرافیای دارالایمان زهان*. بیرجند: اداره

کل اوقاف و امور خیریه خراسان جنوبی، واحد آمار و اطلاعات، واحد امور فرهنگی و دفتر فنی [چاپ نشده].

- ------ (۱۳۸۵). طرح پژوهشی بازخوانی اسناد وقفی اداره کل اوقاف و امور خیریه خراسان جنوبی. بیرجند: اداره کل اوقاف و امور خیریه خراسان جنوبی، واحد آمار و اطلاعات، واحد امور فرهنگی و دفتر فنی [چاپ نشده].
- ------ (۱۳۸۸). طرح پژوهشی بازخوانی اسناد وقف نهبندان. بیرجند: اداره کل اوقاف و امور خیریه خراسان جنوبی، واحد آمار و اطلاعات، واحد امور فرهنگی و دفتر فنی [چاپ نشده].
- ------ (۱۳۹۰). "مدرسه علمیه درخش و موقوفات آن". *فصلنامه وقف، میراث جاویدان*، ش ۷۳ (بهار): ۸۵-۱۰۰.
- ------ (۱۳۹۱). *جغرافیای تاریخی - فرهنگی درخش*. مشهد: پاپلی.
- فاضلیان، پوراندخت (۱۳۸۳). *فرهنگ جهانی ارتباطات؛ یک جهان چندین صدا*. تهران: فرامتن.
- گنجی، محمدحسن (۱۳۸۲). "*بیرجند در ۱۳۰۰ شمسی*". در: جستاری در تاریخ فرهنگ و آموزش نوین بیرجند. به کوشش محمدرضا راشدمحصل. بیرجند: رزقی.
- ------ (۱۳۸۹). *مرد جهانی از بیرجند*. تهران: گیتاشناسی.
- مولانا، حمید (۱۳۸۴). *اطلاعات و ارتباطات جهانی*. ترجمه اسدالله آزاد و دیگران. تهران: کتابدار.
- مؤمنی، مصطفی (۱۳۶۴). "جایگاه وقف و وقف نامه". در: مجموعه مقالات سمینار بین المللی جغرافیا. به کوشش محمدحسین پاپلی یزدی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی: ۲۵-۸۹.

پیوست

مشخصات منتخبی از موقوفات مساجد در شهرستان های بیرجند، درمیان و سربیشه

کلاسه پرونده	نام واقف	تاریخ وقف		محل وقوع	میزان و نوع موقوفه	موارد مصرف عمده
		قمری	شمسی			
م-۱۵۹	میرزاظهیرالدین بورنجی	۱۱۹۱		بورنگ	دو سهم از قنات زین آباد (مشهور به حسین آباد)	مصارف مسجدین و حمام و وظیفه مؤذن بورنگ
الف-۱۹	ملااحمد حسب الهبه مرضیه بیگم	۱۲۴۶		کلاته عراقی	چهل فنجان کلاته عراقی با متعلقات	مناصفه تلاوت قرآن و مسجد جامع خوسف
الف-۵۴	کربلائی اسماعیل	۱۲۸۳		سرچاه	پنجاه فنجان قنوات تازیان	تعزیه سیدالشهداء و مسجد جامع سرچاه
الف-۵۳	محمدعلی بیک	۱۳۱۰		تقاب	چهل و شش فنجان تقاب با اراضی	چهار فنجان مسجد جامع سیوجان
						ده فنجان مؤذن تقاب
الف-۱۱۹	مرضیه بیگم	۱۲۳۱		سورگ	یک طاقه سورگ با متعلقات	تلاوت قرآن و مسجد و حمام بهلجرد
الف-۱۳۰	...ابوالحسن بیک و	۱۲۴۵		کاخک	دو فنجان قنات کاخک با اراضی	مسجد کاخک
الف-۱۳۱	حاجی ابوالفتح کاخکی	۱۱۱۱		کاخک	چهل فنجان قنات کاخک و...	حمام کاخک با انهدام حمام بر مسجد کاخک
الف-۱۴۵	ابوتراب بن محمد	۱۲۴۷		نوکند	نه سهم طاحونه نوکند، سی فنجان گوبکان و سی فنجان تنگل شفیع	مسجد سیوجان
					ده فنجان گوبگان و ده فنجان تنگل شفیع با اراضی	مسجد گیوک
الف-۱۷۵	آخوند اسماعیل حسب الصلح محمد	۱۳۰۸		نوفرست	مناصفه طاحونه و یک قطعه زمین و چند اصله درخت	فقراء، حمام و تعمیر مسجد نوفرست
الف-۲۰۱	کربلائی آقاتقی و زوجه	۱۱۴۰		تجن	یک سهم تجن و دو سهم خونیک تجن	مسجد قریه خنگ
					چشمه و باغ	مسجد خواجه
					یک طاقه طاحونه بسطام	مسجد نوده
الف-۲۰۹	کربلائی اسماعیل	۱۲۵۳		مافریز	یک سهم مزرعه مافریز	امام جماعت مسجد جامع بیرجند
الف-۲۱۳	حاجی سیداحمد کوشه	۱۳۷۵	۱۳۳۵	بیرجند	یک باب منزل در بیرجند و چند دکان	جهت احداث مسجد جامع علوی بیرجند
ب-۵۱	بیگم آذرخشی	۱۳۸۳	۱۳۴۲	کم سبز	سی سهم مزرعه و قنات کم سبز با اراضی	روشنائی مسجد چاحوض، تعمیر حوض کم سبز
ح-۱۱	حاجی علی	۱۱۷۵	۱۱۳۵	شاهزیله	دوازده فنجان شاهزیله و محسن آباد با اراضی	مساجد سیوجان و معصوم آباد
ح-۴۹	حاج میرحسین بن میرعلی	۱۱۳۵	۱۰۹۵	آرویز، کوشه	یک شبانه روز آرویز	مسجد و حمام کوشه

ح-۱۲۵	حاجی علی بن هادی	۱۳۴۷	۱۳۰۷	خیرآباد	یک طاقه قنات خیرآباد بدون اراضی	مسجد خیرآباد
ح-۱۷۰	حاجی عبدالباقی	۱۲۷۵	۱۲۳۵	رق سفلی	کل مزرعه رق سفلی با جمیع ملحقات	مسجد جدیده سرچاه
ح-۱۹۲	زوجه ملامحمدمهدی	۱۲۷۱		ساقدر	دو دانگ آب قنات ساقدر با اراضی	مسجد ساقدر
ح-۲۱۴	حاج محمد خزاعی	۱۳۷۵	۱۳۳۵	کلاته عرب	۱۲۰ سهم کلاته عرب با هشت قطعه زمین و شش دانگ یک باب منزل	امام جماعت و خادم مسجد علوی بیرجند
ح-۲۵۵	حاجی عبدالله	۱۱۹۱	۱۱۵۱	گل	پنج فنجان از قنوات خمسه گل با اراضی	مناصفه مسجد گل و تلاوت قرآن
ح-۲۵۶	حاجیه فاطمه بیگم	۱۲۴۸	۱۲۰۸	گل	چهار فنجان از قنوات خمسه گل با اراضی	مناصفه مسجد جامع و حمام گل
ح-۲۵۷	حاجی محمد	۱۱۹۳		گل	نیم فنجان از قنوات خمسه گل با اراضی	مسجد جامع قریه گل
ح-۲۸۵	ملاحسن و فرزندش	۱۲۷۰		مود	نصف یک خراس	حمام و مسجد جامع مود بالمناصفه
ح-۲۹۱	مجهول الواقف	۱۳۱۳		ماژان	یک فنجان قناتین ماژان با اراضی	مسجد و غسالخانه شارقان و حوض بند نمدمال
ح-۳۴۰	حاجی محمد ابن موسی	۱۱۸۵	۱۱۴۵	چاچ خراشاد نصرآباد	نیم روز مزرعه چاچ	مصارف مسجد چاچ
ح-۳۵۸	حاجی حسن ابن خواجه محمدامین	۱۱۰۴	۱۰۶۴	خوانیک آدرباد	یک سهم مزرعه خوانیک یک سهم مزرعه آدرباد	مسجد پایین ده بیرجند
ح-۳۸۱	حسن حسینائی	۱۳۸۶	۱۳۴۶	خور	بیست سهم قنات و مزرعه ظهرانی خور	پانزده سهم مسجد جامع و پنج سهم حوض بیابان
ح-۳۸۹	حسین علی آبادی	۱۴۰۴	۱۳۶۴	بیرجند	یک قطعه زمین	جهت احداث مسجد علی ابن ابی طالب
ح-۳۹۷	حمزه رشیدی	۱۴۰۵	۱۳۶۵	جلگه سده	هفت سهم نهر جلگه سده با اراضی	مناصفه حمام و مسجد جامع جلگه
ح-۳۹۹	حاجی کاظم	۱۲۹۲		چهکند مود	پنج فنجان قناتین چهکند مود با اراضی	
ح-۴۰۰	استاد حسین	۱۲۹۶		بیرجند	دو باب دکان در بازار بیرجند	تعزیه سیدالشهداء و مخارج مسجد میرزاابوالحسن
ح-۴۰۷	کربلائی حسن ابن کربلائی محمداکبر	۱۲۷۹	۱۲۳۹	باغستان شیرگ	یک طاقه از چشمه سار باغستان شیرگ با اراضی و یک سهم طاحونه باغستان	تعزیه داری سیدالشهداء در باغستان و مسجد گنجی سربیشه
					نیم روز طاحونه باغستان	روغن سوز مسجد باغستان

ح-۴۱۳	سید حاجی چراغی	۱۳۸۱	۱۳۴۱	تقاب	یک دانگ و نیم یک قطعه زمین	امام جماعت مسجد خیرآباد بیرجند
ح-۴۵۵	میر مصطفی میرمرتضی زیبانساء	۱۲۲۴	۱۱۸۴	چهکند بورج جهرسک روشناوند	نیم روز چهکند عرب	مسجد و حمام روشناوند، تلاوت قرآن
					یک طاقه جهرسک روشناوند	مسجد و حمام روشناوند
					یک طاقه بورج و تیم روز چهکند عرب	مسجد و حمام روشناوند
خ-۱۵	خدیجه خانم	۱۳۰۳		خنگ	ده فنجان خنگ با اراضی و یک طاقه آسیاب سالار	تعزیه سیدالشهداء، مصارف مسجد خواجه
خ-۴۹	کربلائی خدیجه	۱۲۶۱	۱۲۲۱	خرمک	سه فنجان قنات خرمک با اراضی و سه فنجان نهر وسط	مسجد خوسف
ر-۵	حاجی رجب علی علاقه بند	۱۳۰۶		آب تلونک	سه نیم روز مزرعه آب تلونک	مسجد میرزاها در بیرجند
ر-۳۶	سیدرضا گلی	۱۳۸۰		فریز	شش دانگ سه قطعه زمین در فریز	مسجد جامع فریز
ز-۶	زینب صبیه عبدالله	۱۲۷۰		شاهزیله	بیست فنجان قناتین شاهزیله با اراضی	رد مظالم، حمام و مسجد شاهزیله، مسجد سیوجان
ز-۳۹	محمدعلی ناصح حسب الصلح زهرا		۱۳۲۱	فال	بیست فنجان قناتین فال با اراضی	حمام، مسجد و پایاب چهکندوک
ز-۶۵	زوجه کربلائی عبدالله	۱۲۴۹		بغنج سفلی	سی فنجان بغنج سفلی با اراضی	مسجد جامع بیرجند
س-۱۹	ملاعلی حسب الصلح کربلائی شاه بانو	۱۳۲۸		ساقدر	یک دانگ مزرعه شیخان با مسینه آلات و اثاثیه دیگر	مناصفه حمام ساقدر و مسجد نوقاب چیک
ص-۵	صبیه آقالطف علی	۱۲۶۳		بیرجند	پنج فنجان قنات کوشه قصبه	روشنائی ساباط و سپس بر مسجد
ص-۲۷	صالحه بیگم و کربلائی ابراهیم	۱۲۴۲		گل	دو فنجان قنوات خمسه گل با اراضی	مسجد علیای گل
ف-۱۸	فاطمه بنت درویش علی	۱۳۰۱		آهوک	یک اصله درخت توت	روشنائی مسجد فریزمرغ
ف-۴۵	فاطمه بیگم بنت حاجی میراکبرخان	۱۲۴۸		گل	مجاری چهار فنجان میاه را مع الاراضی قنوات خمسه قریه گل بر مصرف	مسجد جامع و حمام گل بالمناصفه
ف-۸۶	فاطمه بیگم خامسی		۱۳۲۶	کهنک	شصت سهم مزرعه و قنات کهنک بانضمام یک سهم از پنج سهم شش دانگ شصت و شش قطعه زمین	مصارف مسجد آقانجف
ف-۹۷	فیض محمد تاج بخش		۱۳۲۷	گود محمدخان	شش دانگ مزرعه و سه رشته قنوات گود محمدخان بانضمام کلیه ملحقات تابعه	تعزیه سیدالشهداء، افطار صائمین، ساخت یک باب مسجد در قائم آباد و تأمین هزینه های آن

ف-۱۳۰	محمدکاظم ولد مرحوم حاجی	۱۱۹۱		گسک	موازی پنج فنجان قنات گسک با اراضی	سوخت مسجد گسک
ف-۱۴۵	فرخ و عفت شیبانی		۱۳۷۳	بیرجند	دو دانگ و یک چهارم دانگ مشاع از شش دانگ یک قطعه زمین به مساحت یک هزار و چهل و هشت متر مربع	گسترش مسجد امام حسین (ع)
ک-۲۹	حاج کاظم حائری		۱۳۳۵	بیرجند	همگی و تمامی شش دانگ یک باب هیزم دان	جهت ساختمان مسجد علوی
گ-۵	کربلائی محمدعلی	۱۲۹۷		نصرآباد	پنج فنجان قنات جاریه شیرین نصرآباد با اراضی	مسجد نصرآباد
گ-۶	محمد عباس آبادی		۱۳۴۷	بیرجند	شش دانگ یک باب منزل و یک باب هیزم دان	بنای مسجد محمدیه
م-۲۲	ملامیرحسین	۱۲۶۷		برکوه	یک قطعه زمین در برکوه	جهت ساخت مسجد
					نیم روز قنات بیک	مؤذن و خادم مسجد و تلاوت قرآن
م-۴۷	کربلائی محمد حسب الصلح حاجی محمدعلی	۱۳۳۳		بیرجند	یک باب دکان در بازار بیرجند	تعزیه سیدالشهداء و مسجد خواجه ها
م-۶۰	میرعبدالرحیم بیک	۱۲۹۱		سخ نخ	یک طاقه طاحونه علیای سخ نخ	مسجد شارقنج
م-۷۶	میرزاسیدحیدر	۱۲۷۵		سامن	دو سهم و چهل و یک فنجان طاحونه سامن	مسجد عتیق سرچاه
م-۸۲	محمد ابن سنگین شهرستانکی	۱۱۷۵		شهرستانک	یک حجر طاحونه در شهرستانک	مسجد و حمام شهرستانک
م-۹۹	استشهاد موقوفه چاچ		۱۳۵۰	چاچ	شصت فنجان مزرعه چاچ	مثالثه بر فقراء، مسجد چاچ و تعزیه سیدالشهداء
م-۹۹	محمد مرادبخش	۱۲۵۳		بیرجند	یک درب دکان در پای برج حسن لیلی در بیرجند	مسجد جامع قصبه بیرجند
م-۹۹	استادمحمد ولد مهدی	۱۲۴۱		مافرید	یک سهم مزرعه مافرید با ملحقات	مسجد جامع قصبه بیرجند
م-۹۹	حاج شیخ محمدحسین امام جمعه	۱۳۵۵		بیرجند	سه درب و نیم دکان در بازار بیرجند	مسجد جامع سرآب چهاردرخت
م-۱۰۳	کربلائی محمدعلی	۱۳۰۱		فال	دو سهم از طاحونه عصاری در فال	مسجد و حمام فال
م-۱۰۵	میرزامحسن	۱۳۲۰		آرویز	سه سهم طاحونه کوهنج و دو دانگ قناتین آرویز	تعزیه سیدالشهداء و مسجد آرویز
م-۱۴۶	کربلائی محمدباقر	۱۱۸۴		چهکند	پنج سهم طاحونه وسطی چهکند	حمام و مسجد چهکند
م-۱۴۷	کربلائی محمد ابن شیخ ابراهیم	۱۱۸۴		چهکند مود	دو فنجان قناتین چهکند مود با اراضی	حمام و مسجد چهکند

م-۱۵۳	مالکین مزرعه چهکند	۱۲۲۷		چهکند	یک طاقه از قناتین چهکند هردنگ توابع گیو	حمام و مسجد چهکند
م-۱۵۹	میرزاظهیرالدین خان بورنجی	۱۱۹۱		زین آباد	سه سهم مزرعه زین آباد جنب بورنگ	دو سهم مسجدین و حمام و مؤذن
م-۱۶۵	کربلائی محمد	۱۲۹۷		حسین آباد	نیم روز مزرعه نجف آباد	روشنائی مسجد جامع قصبه بیرجند
م-۱۷۷	محمدصادق ابن محمدباقر	۱۲۳۳		خراشاد	هشت فنجان خراشاد با اراضی و قطعه باغی و پنج فنجان وقفی صادق با چند قطعه خید	حمام و مسجد خراشاد
م-۱۸۷	کربلائی محمدحسین	۱۲۳۳		خراشاد	دو فنجان خراشاد با دو قطعه زمین	خادم مسجد جامع خراشاد
م-۲۱۲	ملامحمود	۱۳۸۳		درح	بیست و چهار فنجان قناتین درح با اراضی	تعزیه سیدالشهداء و مسجد جامع و حسینیه درح
م-۲۱۷	میرمحتشم بیک	۱۲۹۱		دستجرد	یک طاقه قنات دستجرد با اراضی	پیش نماز مسجد گنجی سربیشه
م-۲۴۵	کربلائی محمدزینل رکاتی	۱۲۶۱		رکات علیا	پانزده فنجان رکات علیا	تعزیه سیدالشهداء و مسجد
م-۲۵۴	میرمحمدحسن حسب الصلح میرمحمدرضا	۱۳۱۷		روشناوند	یک سهم قنات روشناوند با ملحقات	تلاوت قرآن، حمام و مسجد
م-۲۵۶	ملامحمدرضا ابن حاجی علی	۱۲۷۷		ریگوک	سه سهم مزرعه ریگوک توابع جزندر	یک سهم بر مسجد جدید سرچاه و دو سهم تعزیه سیدالشهداء در شب جمعه
م-۲۶۰	تعدادی از مومنین	۱۲۹۲		غیوگ	چهار دانگ و نیم مزرعه رضود جنب غیوگ	مسجد حاجی خضرعلی در بیرجند
م-۲۸۷	محمد یاوی		۱۳۲۶	سربیشه	پنج فنجان سربیشه با اراضی	تعزیه سیدالشهداء و اطعام و مؤذن
م-۳۰۶	آقاسیدمرتضی	۱۲۹۸		ربخت	یک سهم طاحونه پای قلعه	روشنائی مسجد پایین ده خنگ
م-۳۱۸	محمد سعادتی		۱۳۳۵	سربیشه	هشت سهم سربیشه با اراضی، بیست و پنج سهم نوده، ده سهم حسن آباد با اراضی	تعزیه سیدالشهداء، فقراء اولاد، قربانی، براتی، روشنائی مسجد گنجی
م-۳۲۶	میرمحتشم بیک	۱۲۹۱		سربیشه	صد من زمین بذرافشان	مسجد گنجی، تعزیه سیدالشهداء، فقراء
م-۳۳۵	محمدصادق و ...	۱۲۰۳		فریز	پنجاه و چهار فنجان قنات فریز با اراضی	مسجد جامع فریز
م-۳۳۶	محمد ابن آخوندعلی	۱۲۳۶		فریز	دو فنجان فریز با اراضی	مسجد و حمام فریز
م-۳۳۷	استشهاد موقوفه مسجد فریز	۱۲۴۳		فریز	سه سهم طاحونه سفلی فریز	مسجد فریز
م-۳۴۰	میرمحمدرضاخان	۱۲۴۲		فنود	شانزده فنجان فنود	حمام و مسجد فنود

م-۳۹۰	کربلائی محمد ابن حسن	۱۲۸۸		فتح آباد	یک طاقه فتح آباد جنب فریز با اراضی	مؤذن قریه گل
م-۴۰۲	بی بی مغیث الدین	۱۲۳۰		گل	یک فنجان قنوات خمسه گل با اراضی	مسجد جامع قریه گل
م-۴۵۴	محمدعلی بیک ابن محمد	۱۳۳۰		مناوند	یک و نیم دانگ قنات مناوند گازار	تعزیه سیدالشهداء، حمام و مسجد بویک
م-۴۶۷	میرحسین بلوچ	۱۲۷۱		علی کوری	یک سهم و طاقه مزرعه علی کوری و تمام مزرعه آب زردان	مسجد و حمام مهینج
م-۵۱۶	کربلائی محمد ابن علی قاسم	۱۲۵۲		خوسف	چهار فنجان نهر نزشت با اراضی	مسجد پایین ده خوسف
م-۵۳۷	ملامحمد ابن مهدی سرخنگی	۱۲۹۶		لونان	یک طاقه خرج آب سفلی با پانزده فنجان واشان	مسجد واشان
م-۷۳۷	کربلائی محمدمهدی و زوجه	۱۲۶۶		لونان	نیم روز مزرعه لونان با اراضی	حمام واشان و با تعطیلی بر مسجد
م-۵۷۷	حاج محمدحسین بیک ابن احمدبیک	۱۳۳۸		متعدد	رقبات متعدد	مصارف متعدد ازجمله افطاری، ساخت حوض، رباط، مسجد، کمک به فقراء، مخارج دامادی سادات غریب و ...
م-۶۱۸	حاج محمدتقی	۱۱۹۶		شاهزیله	سی و دو فنجان قناتین شاهزیله با اراضی	شانزده فنجان تلاوت قرآن
						هشت فنجان مسجد
						هشت فنجان حمام
م-۶۲۵	استادمحمد ابن مهدی	۱۲۴۱		مافرید	یک سهم مافرید با ملحقات	مسجد جامع قصبه بیرجند
م-۶۳۹	محمدعلی هریوندی		۱۳۵۰	هریوند	شصت سهم قنات علی مدد هریوند	مسجد هریوند
م-۶۴۵	ملاعبدالله ابن محمد	۱۳۲۱		سربیشه	یک فنجان قنات سربیشه با اراضی	مسجد گنجی
م-۶۶۳	سیدابوالفضل کوشه ای و کلاته بجدی		۱۳۶۰	بیرجند	یک قطعه زمین در بیرجند	جهت احداث مسجد صدیقه طاهره
م-۶۸۳	محمدعلی بوشادی		۱۳۷۳	بیرجند	یک قطعه زمین در بیرجند	جهت گسترش مسجد امام حسین (ع)
ن-۱۳	نجیبه بیگم و ...	۱۲۴۹		بداسطرخ	نیم روز مزرعه بداسطرخ	تعزیه سیدالشهداء و اطعام
					صد و پنجاه فنجان مزرعه استاد، نیم روز خلیلان، یک باب خانه	تعزیه سیدالشهداء و مسجد گل
					ده فنجان مزرعه کوچ با اراضی	مسجد خراشاد

منبع: (شاطری، ۱۳۸۵)

بررسی تأثیر سبک زندگی اسلامی بر ارتقای سرمایه اجتماعی مورد مطالعه: دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۲۷

سمیه عربی[۱]

محبوبه سلیمان پور عمران[۲]

چکیده

هدف این تحقیق بررسی نقش سبک زندگی اسلامی بر ارتقای میزان سرمایه اجتماعی در دانشگاه است. تحقیق حاضر از لحاظ هدف، کاربردی و از نظر ماهیت و روش پژوهش، توصیفی – پیمایشی و به لحاظ تبیین رابطه، از نوع همبستگی محسوب می‌گردد. جامعه آماری شامل کلیه ی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد به تعداد ۱۸۷۴ نفر بوده که مطابق جدول مورگان ۳۲۰ نفر به‌صورت نمونه به روش تصادفی ساده انتخاب شدند. ابزار جمع‌آوری اطلاعات پرسشنامه سرمایه اجتماعی اونیکس و بولن (۲۰۰۰) و پرسشنامه سبک زندگی اسلامی کاویانی آرانی (۱۳۸۸) بود. روایی ابزار از نوع صوری و محتوایی بود که مورد تأیید خبرگان قرار گرفت و پایایی آن به روش ضریب آلفای کرونباخ به ترتیب ۰/۹۲ و ۰/۸۰ برآورد شد. روش تحلیل داده‌ها، آزمون های توصیفی و استنباطی شامل کولموگروف، همبستگی پیرسون و رگرسیون بود و تجزیه و تحلیل داده ها با استفاده از نرم‌افزار SPSS نسخه ۲۰ صورت گرفت. نتایج نشان داد که بعد مالی، سلامت و زمان‌شناسی سبک زندگی اسلامی بر میزان سرمایه اجتماعی تأثیر ندارد. بنابراین هشت بعد دیگر در ابعاد امنیتی، اجتماعی، باورها، عبادی، اخلاقی، خانوادگی، تفکر و علم و سبک زندگی اسلامی در صورت رشد و بهبود، توانایی بالا بردن سطح سرمایه اجتماعی در دانشجویان دانشگاه را دارد.

واژگان کلیدی: سبک زندگی اسلامی، سرمایه اجتماعی، دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی

---

۱. کارشناسی ارشد مدیریت آموزشی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد

۲. استادیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد، نویسنده مسؤول

m.pouromran@gmail.com

مقدمه

سبک[1] به معنای روش و منش و چگونگی کار است (گیدنز، ۱۳۸۵: ۸). اصطلاح سبک زندگی پیوند مستقیمی با مجموعه‌ای از مفاهیم، مانند عینیت و ذهنیت، فرهنگ و جامعه، فرهنگ عینی و ذهنی، شکل و محتوا، رفتار و معنا، اخلاق و جهان بینی دارد و به زندگی انسان، اعم از بُعد فردی، اجتماعی، مادی و معنوی او نظیر بینش ها، ادراک ها و اعتقادات، ارزش ها، تمایلات و ترجیحات اعم از اعمال هوشیارانه و غیرهوشیارانه، حالات و وضعیت جسمی مربوطند (جانی پور و ستوده نیا، ۱۳۹۲: ۸۰).

بسیاری از برنامه های توسعه کشورها بدون در نظر گرفتن ملاحظات سرمایه اجتماعی، ممکن است به نتیجه مطلوب نرسد. بنابراین در تدوین و اجرای برنامه های توسعه، باید توجه ویژه‌ای به آن صورت گیرد. مطابق سند چشم‌انداز بیست ساله کشور، یکی از ویژگی هایی که جامعه ایران در افق این چشم‌انداز باید داشته باشد، به صورت زیر عنوان شده است: متکی بر سهم برتر منابع انسانی و سرمایه اجتماعی در تولید ملی. با توجه به اهمیت این سرمایه در فعالیت های روزانه و پیشرفت کشور و لزوم دستیابی به آن و اهمیت این موضوع که تا چه حد باورها، رفتارها، نگرش و تفکرات افرادی که سبک زندگی آنها از اسلام و رفتارهای اسلامی نشأت گرفته است و می تواند بر سرمایه های اجتماعی جامعه تأثیر بگذارد، مبحثی با اهمیت است. از آن جائی که سرمایه ی اجتماعی مجموعه‌ای از مفاهیمی مانند اعتماد، هنجارها و شبکه هایی است که موجب ایجاد ارتباط و مشارکت بهینه اعضای یک اجتماع شده و در نهایت منافع متقابل آنها را تأمین خواهد کرد (Putnam, 2002)، بنابراین نابه جا نیست که بپنداریم که از سبک زندگی افراد در جامعه به شدت تأثیر می پذیرد. سرمایه اجتماعی عمدتاً مبتنی بر عوامل فرهنگی و اجتماعی بوده و شناسایی آن به عنوان یک نوع سرمایه، چه در سطح مدیریت کلان و چه در سطح افراد، می تواند شناخت جدیدی از نظام های اقتصادی- اجتماعی ایجاد کند و به افراد در هدایت بهتر آن یاری رساند (آشنا، مرزبان و تسلیمی، ۱۳۸۵: ۲۵). نتیجه رفتارهای مبتنی بر اصول اسلامی، افراد را با نگرشی اخلاق مدارانه تربیت

1. Style

می نماید، آنها را در محدوده رفتارها و باورهای اسلامی پرورش داده و در نهایت، سبب خواهد شد تا آنها در رفتارهای روزانه شان نیز تأثیر پذیرفته و بر اساس اصول اسلامی رفتار نمایند. در نتیجه، این که خروجی سرمایه اجتماعی که شامل ارتباط، نگرش، شناخت و ... می باشد، از سبک زندگی اسلامی افراد که در رفتارهای خود نمود می یابد و چگونه تأثیر می پذیرد و چه تأثیری بر خروجی های سرمایه اجتماعی دارد، مبحثی قابل تأمل و بررسی است. در مطالعات مختلف نشان داده شده است که معنویت به سرمایه اجتماعی (افراد جامعه)، کمک می کند که هیجانات منفی خود را کاهش داده و از تنش و اضطراب خود بکاهند و بهتر بتوانند مشکلات زندگی شان را مدیریت کنند و از راهبردهای مناسبی در جهت کاهش استرس و افسردگی شان استفاده نمایند و در عین حال، سلامت روان شان را حفظ نمایند، زیرا وجود افسردگی و تنش و اضطراب به عنوان یک عامل خطرزا می تواند زمینه بروز بیماری های جسمی و مشکلات متعدد بهداشت روان را فراهم کند (حسینی قمی و سلیمی بجستانی، ۱۳۹۰: ۷۰). در کشورهای اسلامی، بخش مهمی از فرهنگ و اعتقادات مردم متأثر از دین اسلام است. بنابراین در تحلیل سرمایه اجتماعی، سبک زندگی اسلامی افراد از اهمیت زیادی برخوردار خواهد بود (خادم علیزاده و افسری، ۱۳۹۵)، زیرا افراد باکیفیت، از تعاملات شان شناخته می شوند. در نتیجه ی این تعاملات است که سبک زندگی افراد، بر روابط تأثیر می گذارد. با تأکیدی که سرمایه اجتماعی بر روابط بین افراد در جامعه که شامل رفاقت، حسن نیت، اعتماد، خویشتن داری، احترام به دیگران و .... دارد، از سبک زندگی اسلامی تأثیر مثبت خواهد گرفت، زیرا آن چه در آموزه های دینی به افراد مورد توجه قرار می گیرد، پای بندی به رعایت اخلاق و انصاف در جامعه و در مواجهه با مردم می باشد. عنایت الهی با جمع است. اجتماع انسانی دست کم بر پایه دو امر بسیار مهم، مورد توجه خداوند است: الف) اجتماع نقطه اعتدال است برای دوری انسان از افراط و تفریط در عمل و نظر؛ ب) اجتماع جلوه وحدت است. وحدت سرمایه ی مهمی است برای غلبه بر دشواری ها. جامعه ای به خطا نمی رود که مشمول عنایت الهی باشد و عنایت الهی مشروط است نه مطلق. اجتماع تنها در صورتی که بر پایه تعالیم الهی شکل گیرد، می تواند کاربردهای

بسیار مهم خود را داشته باشد. مفهوم سرمایه اجتماعی ناظر به مرحله تعالی یافته اجتماع است، یعنی مرحله ای که انسان ها اجتماع را انتخاب کرده اند (عبدالهی، ۱۳۹۶). سرمایه اجتماعی به این دلیل برای نظریه پردازان و سیاست گذاران اجتماعی مهم است که کارکردها و پیامدهای فراوانی برای جامعه به همراه دارد. کارکردهای سرمایه اجتماعی در سطح فردی و اجتماعی شامل خانواده و مسائل جوانان، مدرسه و آموزش، زندگی اجتماعی، کار و سازمان، دموکراسی و حاکمیت، کنش جمعی و مشارکت، سلامت، جرم و خشونت و توسعه اقتصادی می باشد (موسوی و شیانی، ۱۳۹۴). بنابراین لازم است تا بررسی شود سرمایه اجتماعی از عوامل فردی، خانوادگی و اجتماعی که از ابعاد سبک زندگی افراد می باشد، چه تأثیری می پذیرد. ضرورت پژوهش حاضر، بررسی دیدگاه دانشجویان به عنوان قشر جوان و تأثیرگذار جامعه در اجتماع و فعالیت های اجتماعی می باشد. با توجه به این که بخش بزرگی از جمعیت خراسان شمالی را جوانان تشکیل می دهند، پژوهش حاضر در صدد است بررسی نماید که آیا شاخصه های سبک زندگی اسلامی با سرمایه اجتماعی، رابطه دارد؟

مبانی نظری

در دوره ای از تاریخ بسر می بریم که سبک زندگی از سنتی به سمت سبک زندگی نوین را تجربه می کند که می توان آن را حاصل عوامل فرهنگی و اجتماعی دانست (یوسف نیا، مهاجرانی و حقیقتیان، ۱۳۹۴). سازمان بهداشت جهانی[1]، سبک زندگی[2] را الگوهای مشخص و قابل تعریف رفتار می داند که از تعامل بین ویژگی های شخص، برهم کنش روابط اجتماعی و موقعیت های محیطی و اجتماعی- اقتصادی، حاصل می شود (Kerr, 2000). چگونگی تعامل رفتارها و نگرش ها در زندگی روزانه، نشان دهنده ی سبک زندگی انسان است. مؤلفه های شناخته شده آن عبارتند از فعالیت های فیزیکی، اوقات فراغت، خواب و بیداری، روابط اجتماعی، روابط خانوادگی، معنویت، ایمنی و آرامش، تغذیه و به طور کلی باید گفت شیوه ای نسبتاً ثابت است که فرد اهداف خود

1. WHO
2. Life style

را به وسیله آن پی می گیرد.

مفهوم سرمایه اجتماعی[1] در اوایل قرن بیستم برای نشان دادن حسن نیت، رفاقت و دوستی، ابراز همدردی و دلسوزی منبعث شده از مبادلات و معاشرت های اجتماعی، معرفی شد (خورشید و دربندی، ۱۳۸۹: ۱۴۹). زیمل (Zimmel, 1964) نیز از این مفهوم در قالب هنجارها و قواعد رفتاری به عنوان مبنای بده بستان استفاده کرد. ناهاپیت و قوشال (Nahapit & Ghoshal, 1998: 243)، آن را به عنوان مجموع منابع و ارزشی که در داخل شبکه‌ای از روابط فردی و سازمانی موجود است و از آن نشأت می گیرد، تعریف می کنند. بارت (Burt, 1997) بیان می کند که در حالی که سرمایه انسانی، کیفیت افراد را نشان می دهد، سرمایه اجتماعی کیفیت روابط بین مردم را نشان می دهد و مکمل سرمایه انسانی است. کالینز (Collinse, 2006) اشاره می کند نقطه نظر مشترک تمام تعاریف این است که ذی نفع (فرد، گروه یا سازمان) باید با دیگران ارتباط داشته باشد و این ارتباط، منبع و ارزش سرمایه اجتماعی را تشکیل می دهد.

سرمایه اجتماعی تأثیر عمده ای در توسعه و پیشرفت جوامع دارد (خادم علیزاده و افسری، ۱۳۹۵). هرچه مقدار این سرمایه در یک جامعه بیشتر باشد، همکاری و هماهنگی میان افراد و گروه ها بیشتر است، گردش اطلاعات بهتر صورت می گیرد، هزینه های مبادله کاهش می یابد، منابع اقتصادی به صورت بهتری به کار برده می شود و پیشرفت و توسعه جامعه سریع تر انجام می شود. اونیکس و بولن (Onyx & Bullen , 2000: 55). هشت عنصر مهم سرمایه اجتماعی را به این قرار مطرح کرده اند که شامل دو بعد اصلی شناختی و ساختاری سرمایه اجتماعی است: ۱- ابعاد شناختی (هنجارهای اعتماد) سرمایه اجتماعی شامل چهار عامل مشارکت در اجتماع محلی، روابط همسایگی، روابط اجتماعی با بستگان و دوستان و زمینه های کاری و شغلی ۲- سازه های ساختاری و ادراکی سرمایه اجتماعی شامل چهار عامل فعال بودن در متن اجتماع، احساس اعتماد و امنیت اجتماعی، مدارای فرهنگی و ارزشمندی و مفید بودن زندگی است. ناهاپیت و قوشال

1. Social capital

(Nahapit & Ghoshal, 1998) سرمایه اجتماعی را به سه بعد ساختاری، شناختی و ارتباطی تقسیم می کنند:

الف) سرمایه اجتماعی ساختاری: سرمایه ساختاری شامل همه ذخایر غیر انسانی دانش در سازمان می‌شود که دربرگیرنده پایگاه‌های داده، نمودارهای سازمانی، دستورالعمل های اجرایی فرایندها، جهان بینی ها و برنامه های اجرایی است. به عبارت روشن تر، سرمایه ساختاری عبارت است از هر آن چه که در سازمان باقی می ماند، پس از آن که کارکنان به هنگام شب به خانه می روند.

ب) سرمایه اجتماعی ارتباطی: سرمایه اجتماعی ارتباطی توصیف کننده نوعی روابط شخصی است که افراد با یکدیگر به خاطر سابقه تعاملات شان برقرار می کنند. این بعد با سطوح بالایی از اعتماد، هنجارهای مشترک، تکالیف و هویت متقابل مشخص می شود. در واقع، سرمایه اجتماعی رابطه‌ای به ارتباط مؤثر بین همکارانی که یکدیگر را دوست دارند، به یکدیگر اعتماد دارند و با هم هویت می یابند، توجه دارد.

ج) سرمایه اجتماعی شناختی: بعد شناختی سرمایه اجتماعی، اشاره به مفاهیم و زبان مشترک در ساختار سازمان دارد. این بعد به عنوان یک ساز وکار اتصال دهنده، به افراد سازمان در ادغام و یکپارچه سازی منابع کمک می کند. در نتیجه، باعث کاهش تضاد، تسهیل ارتباطات و ایجاد اهداف مشترک می شود (غیاثی ندوشن و امین الرعایا، ۱۳۹۵: ۱۸۷).

بررسی مسائل مختلف اجتماعی در هر جامعه باید با در نظر گرفتن فرهنگ، آداب و رسوم و اعتقادات آن جامعه صورت گیرد. در زندگی هر مسلمان در ابعاد شخصی، خانوادگی و اجتماعی، قواعد و الگوها و قالب ها و ملاک های اسلامی، نقش مهمی ایفا می کند. برای داشتن یک سبک زندگی خوشایند، دو نوع جهت گیری لازم است: ۱) بایدها و نبایدهای مورد قبول در زندگی؛ ۲) شیوه های اجرا و به عینیت رساندن آن. جهت گیری اول، به طور غالب ارزشی و اخلاقی است و جهت گیری دوم، مبتنی بر ارزش های عملی است. در این میان، آن چه اهمیت پرداختن به سبک زندگی را در پژوهش های اجتماعی و اعتقادی مبرهن می سازد، نتایج ناشی از انتخاب سبک های

مختلف برای زندگی است که در مواردی منجر به ظهور و بروز بسیاری از آسیب های اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی در سطح جامعه می شود و در مواردی دیگر، رشد و پیشرفت های علمی، اقتصادی و فرهنگی را برای آنها به ارمغان می آورد. سبک زندگی اسلامی از ده شاخص، تشکیل شده است که نبود هر کدام سبب می شود سبک زندگی اسلامی ناقص باشد، مرز هر کدام از این شاخص ها قابل شناسایی است و البته وجود همه آنها در کنار هم، نتیجه ای فراتر از حاصل جمع ساده ی آنها به دست می دهد (شریعتی، ۱۳۹۲؛ کجباف و دیگران، ۱۳۹۰؛ کاویانی، ۱۳۹۰). این شاخص ها عبارتند از:

۱) شاخص اجتماعی: به وظایفی اشاره می کند که فرد در ارتباط با دیگران، فراتر از خود و خانواده هسته ای[1] خود، انجام می دهد؛

۲) شاخص عبادی: به وظایفی از زندگی اشاره دارد که رابطه ی بین فرد و خداوند را نشان می دهد؛

۳) شاخص باورها: به مفاهیم درونی شده ای اشاره دارد که به طور مستقیم وظایف رفتاری زندگی نیستند، اما در لایه های زیرین عاطفی و شناختی، حضور دارند؛

۴) شاخص اخلاق: به صفات و رفتارهای درونی شده ای در فرد اشاره دارد که وظیفه رسمی و قانونی او محسوب نمی شود، اما فرد آن صفت را دارد و آن رفتار را انجام می دهد؛

۵) شاخص مالی: به رفتارهایی از فرد اشاره دارد که مستقیم یا غیرمستقیم به امور اقتصادی و مادی زندگی مربوط می شود؛

۶) شاخص خانواده: به رفتارها و روابط فرد از این حیث که عضوی از یک خانواده است، اشاره دارد؛

۷) شاخص سلامت: به تمام اموری اشاره دارد که به گونه ای در سلامت جسمانی و روانی فرد، ایفای نقش می کند؛

۸) شاخص تفکر و علم: به فضای شناختی فرد اشاره دارد، اعم از شناخت های موجود در فرد، تلاش برای افزایش شناخت های خود و ...؛

---

۱. خانواده های متمرکز امروزی می باشد و در مقابل خانواده گسترد ه قرار دارد

۹) شاخص دفاعی- امنیتی: به وظایفی اشاره دارد که به صورت فردی یا اجتماعی، به امنیت افراد مربوط می شود؛

۱۰) شاخص زمان شناسی: به وظایف فرد در ارتباط با استفاده بهینه از زمان مربوط می شود (کاویانی، ۱۳۹۰).

این شاخص ها هرکدام تأثیراتی دارند که در بین آنها به نظر، شاخص اجتماعی از مهم ترین شاخص ها باشد، زیرا ارتباط فرد را در جامعه و نهادهای خارجی تعیین می کند. همان چیزی که در اسلام تأکید زیادی بر آن شده است و مردم داری و اخلاق اجتماعی را فضیلت بزرگی برای انسان ها معرفی می نماید.

پیشینه پژوهش

تحقیقات زیادی در زمینه سبک زندگی اسلامی یا سرمایه اجتماعی به طور جداگانه انجام شده است که در هر کدام به سبک زندگی یا تأثیر سرمایه اجتماعی در ابعاد مختلف زندگی پرداخته شده است. حسین زاده و دیگران (۱۳۹۵) دریافتند بین سبک زندگی اسلامی با سلامت روان و میزان تاب آوری دانشجویان دانشگاه کاشان رابطه معنی دار وجود دارد. طغیانی، کجباف و بهرام پور (۱۳۹۲) دریافتند سبک زندگی به طور کلی و سبک زندگی اسلامی به طور خاص، با جنبه های مختلف روانی، اجتماعی و جسمانی زندگی افراد ارتباط دارد. رجب نژاد و دیگران (۱۳۹۱) نشان دادند سبک زندگی اسلامی می تواند در موفقیت افراد تأثیر بگذارد. خادم علیزاده و افسری (۱۳۹۵) دریافتند با بررسی اصول اسلامی مانند وحدت، اخوت، عدالت، تعاون، مشورت و رابطه، تکافل اجتماعی و همین طور فضایل اخلاقی نظیر صداقت، وفای به عهد، حسن ظن، خوشرویی و ... درمی یابیم که اجرای اصول اسلامی در ابعاد فردی و اجتماعی بر انواع و سطوح مختلف سرمایه اجتماعی تأثیر زیادی دارد و علاوه بر آن، به نظر می رسد که پیاده شدن این اصول، مؤثرترین روشی است که می تواند سرمایه اجتماعی را به بالاترین سطح ممکن برساند. سرمایه اجتماعی اسلامی در بعد شناختی، براساس اصول وحدت و اخوت و بسیاری از فضایل اخلاقی دیگر و در بعد ساختاری، بر اساس اصولی

نظیر تعاون، رابطه، مشورت، تکافل اجتماعی و بسیاری از جنبه های اجتماعی دستورات اسلام، شکل می گیرد. الگوی اسلامی مشارکت اجتماعی، اشکالات الگوهای غیراسلامی را حل می کند و مشارکت اجتماعی با الگوی اسلامی می تواند تأثیر عمده‌ای بر رشد و توسعه جامعه اسلامی داشته باشد. گسترش و تعمیق اعتقادات و فرهنگ اسلامی و گسترش مشارکت اجتماعی مردم در امور مختلف، دو راهکار مهم برای افزایش سرمایه اجتماعی اسلامی می باشند. طولابی، صمدی و مطهری نژاد (۱۳۹۲) دریافتند سبک زندگی اسلامی به عنوان یکی از اصول اساسی در توسعه رفتارهای فردی، اجتماعی و روانشناختی است که می تواند به عنوان یک محرک در ایجاد اعتماد به نفس، عزت نفس، احساس خودبینی و توجه به خود و خودکارآمدی داشته باشد. کورساریس و آسش (Coursaris & Osch, 2015) دریافتند هر چه فن آوری ارائه شده در محل کار با سبک زندگی افراد تناسب داشته باشد، میزان موفقیت اجرای فن آوری افزایش می یابد. افرادی که به مهارت های خودشناسی، اعتماد به نفس، خودیابی و ... مجهز هستند، توانایی تطبیق خود را با شرایط محیطی داشته و فن آوری را با سبک زندگی خود هماهنگ تر می نمایند. فاضلی کبریا و دلشاد تهرانی (۱۳۹۱) بر اساس نتایج پژوهش در کتاب نهج البلاغه، بر نقش عمده حاکمان در ایجاد و ارتقای سرمایه اجتماعی در جامعه اسلامی تأکید کرده و مؤلفه های سرمایه اجتماعی را در جامعه اسلامی به صورت زیر مطرح می کنند: تأکید بر خدامحوری و تقوای الهی، کنترل هوای نفس، محبت نسبت به مردمان و نفی خشونت ورزی، عفو و بخشش، انجام عمل صالح، نفی خودکامگی و قدرت طلبی، توجه به توده مردمان، نفی تبعیض گرایی، نفی خواص گرایی، تأکید بر انصاف و عدالت محوری، مدارا و ملایمت، نفی بدبینی، تأکید بر حسن ظن، خوش رفتاری، خوشرویی و وفای به عهد، نفی سخن چینی و دورغگوئی و تأکید بر صداقت و اعتدال. در اسلام حسن ظن و اعتماد به دیگران یک اصل است، به امانت داری و وفای به عهد تأکید زیادی شده است. از این رو، رعایت هنجارهای اجتماعی یک اصل است و توصیه به گسترش روابط دوستانه میان مسلمان ها، از سوی رهبران مسلمان، بارها شده است.

آگیو و آگیوا (Ageev & Ageeva, 2015) نشان دادند سبک زندگی افراد در تعیین نقش رفاه اجتماعی افراد نقش مهمی ایفاء می نماید. افرادی که در شهرهای کوچک رشد و پرورش یافته بودند، دریافت های ذهنی آنها نوعی وابستگی منفی را برای آنها ایجاد می نمود که سبب می شد تا الگوهای سبک زندگی آنها به سمت مصرف کمتر تمایل یابد. در صورتی که افراد رشد یافته در مناطق شهری پیشرفته و بزرگ و پرجمعیت، سبک زندگی تجملی تری را برای خود برمی گزینند. بنابراین سبک زندگی خانواده های شهری، پرمصرف تر از خانواده های روستایی پیش بینی شد. کریستنسن و کارپیانو (Christensen & Carpiano, 2014) دریافتند که سطح زندگی اجتماعی افراد یکی از عوامل اساسی بین زنان دانمارکی محسوب می شود. آنها با توجه به سطح کلاس اجتماعی خود و خانواده، سبک زندگی را برمی گزینند که با رویکردهای سلامتی آنها مطابقت داشته باشد. در این پژوهش، رابطه بین سلامت و سبک زندگی مثبت و معنادار و رابطه میان سطح کلاس اجتماعی افراد و سلامت نیز مثبت گزارش شده است.

فرضیه های پژوهش

بین سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی دانشجویان، رابطه معنی دار وجود دارد.

بین بعد اجتماعی سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی دانشجویان، رابطه معنی دار وجود دارد.

بین بعد باورهای سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی دانشجویان، رابطه معنی دار وجود دارد.

بین بعد عبادی سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی دانشجویان، رابطه معنی دار وجود دارد.

بین بعد اخلاقی سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی دانشجویان، رابطه معنی دار وجود دارد.

بین بعد مالی سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی دانشجویان، رابطه معنی دار وجود دارد.

بین بعد امنیتی سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی دانشجویان، رابطه معنی دار وجود دارد.

بین بعد تفکر و علم سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی دانشجویان، رابطه معنی دار وجود دارد.

بین بعد خانواده سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی دانشجویان، رابطه معنی دار وجود دارد.

بین بعد سلامت سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی دانشجویان، رابطه معنی دار وجود دارد.

بین بعد زمان‌بندی سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی دانشجویان، رابطه معنی دار وجود دارد.

روش تحقیق

این تحقیق از نظر هدف، پژوهشی- کاربردی است. این پژوهش هم‌چنین از نظر جمع‌آوری اطلاعات از نوع توصیفی- پیمایشی و از نوع مطالعه‌ی همبستگی بین متغیرها می باشد. جامعه پژوهش، شامل کلیه دانشجویان دختر و پسر رشته های مختلف دوره های کاردانی، کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکترای کلیه رشته های دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد به تعداد ۱۸۷۴ نفر می باشد که با توجه به جدول مورگان، حجم نمونه ۳۵۰ نفر به شیوه نمونه گیری تصادفی ساده انتخاب شد. ابزار جمع آوری اطلاعات، دو پرسشنامه ذیل و مطالعات کتابخانه ای می باشد.

الف) پرسشنامه سرمایه اجتماعی اونیکس و بولن **(Onyx & Bullen, 2000)**: پرسشنامه ۱۲ سؤالی است که به‌وسیله آن می توان میزان سرمایه اجتماعی افراد را سنجید. سؤالات این پرسشنامه بر اساس طیف لیکرت به صورت بسته پاسخ پنج گزینه ای (خیلی کم، کم، تا حدودی، زیاد، خیلی زیاد) می باشد.

ب) پرسشنامه سبک زندگی اسلامی کاویانی آرانی (۱۳۸۸): پرسشنامه‌ای ۴۵ سؤالی است که به‌وسیله آن می توان سبک زندگی اسلامی را که شامل ده زیرمعیار

اجتماعی، باورها، عبادی، اخلاق، مالی، خانواده، سلامت، تفکر و علم، امنیتی- دفاعی و زمان شناسی است، سنجید. سؤالات این پرسشنامه بر اساس طیف لیکرت به صورت بسته پاسخ پنج گزینه ای (خیلی کم، کم، تا حدودی، زیاد، خیلی زیاد) می باشد. مؤلفه های این پرسشنامه در جدول ۱ ارایه شده است. ضریب آلفای کل محاسبه شده ی آن، برابر ۰/۹۴۳ است و با توجه به این که بزرگتر از ۰/۷ است و این مقدار قابل توجهی است، لذا می توان نتیجه گرفت که پرسشنامه مورد استفاده، از پایایی پژوهشی لازم برخوردار می باشد.

جدول ۱) ضریب آلفای پرسشنامه

مؤلفه ها	ضریب آلفای کرونباخ $\alpha>0.70$
امنیت	۰/۷۵
اجتماعی	۰/۸۴
اعتقادی	۰/۸۱
عبادی	۰/۷۵
اخلاقی	۰/۸۲
مالی	۰/۷۹
خانوادگی	۰/۸۲
سلامتی	۰/۷۶
زمان بندی	۰/۸۷
تفکر	۰/۷۹
سبک زندگی اسلامی	۰/۹۲
سرمایه اجتماعی	۰/۹۱
کل پرسشنامه	۰/۹۴

برای تجزیه و تحلیل داده ها از روش های آمار توصیفی و آزمون های استنباطی کولموگروف، همبستگی پیرسون و رگرسیون با نرم افزار spss نسخه ۲۰ استفاده گردید.

یافته ها

در ابتدا جهت بررسی فرض نرمال بودن داده ها از آزمون کولموگروف- اسمیرنوف استفاده می شود. در صورتی که مقدار آن بیشتر از ۵٪ شود، از ضریب همبستگی پیرسون و در غیر این صورت، از آزمون های گروه ناپارامتریک (ضریب همبستگی اسپیرمن) استفاده خواهد شد. جدول ۲ وضعیت نرمال بودن متغیرها را نشان می دهد.

جدول۲) بررسی نرمال بودن توزیع داده های مؤلفه های پژوهشی

مؤلفه ها	آماره کلموگروف- اسمیرنوف	سطح معناداری
بعد امنیتی	۱/۸۷۲	۰/۰۶۲
بعد اجتماعی	۱/۴۳۹	۰/۵۳۲
بعد باورها	۱/۳۵۵	۰/۰۵۱
بعد عبادی	۱/۲۶۳	۰/۰۸۲
بعد اخلاقی	۱/۰۸۴	۰/۱۹۱
بعد مالی	۱/۰۹۹	۰/۱۷۸
بعد خانواده	۱/۴۹۵	۰/۰۷۳
بعد سلامت	۱/۴۰۱	۰/۱۳۹
بعد زمان شناسی	۱/۶۸۴	۰/۰۶۷
بعد تفکر و علم	۱/۶۱۹	۰/۱۱۱
سرمایه اجتماعی	۱/۰۷۳	۰/۲۰۰

با توجه به این که سطح معناداری آزمون کلموگروف- اسمیرونف در کلیه متغیرهای پژوهشی بیشتر از ۰/۰۵ می باشد، لذا با ۹۵٪ اطمینان می توان گفت توزیع نمرات در این متغیر نرمال می باشد، پس می توان از آزمون های پارامتریک (ضریب همبستگی پیرسون) استفاده کرد. در این بخش، وجود همبستگی بین متغیرهای مستقل و وابسته با استفاده از آزمون همبستگی پیرسون و رگرسیون در نرم افزار spss مورد بررسی قرار می گیرد.

جدول۳) بررسی همبستگی بین متغیرها

فرضیه	متغیر مستقل	متغیر وابسته	ضریب همبستگی	سطح معنی داری	میزان خطا	نتیجه
فرعی۱	بعد امنیتی	سرمایه اجتماعی	۰/۴۶۴	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0
فرعی۲	بعد اجتماعی	سرمایه اجتماعی	۰/۵۰۹	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0
فرعی ۳	بعد باورها	سرمایه اجتماعی	۰/۴۴۷	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0
فرعی ۴	بعد عبادی	سرمایه اجتماعی	۰/۵۲۰	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0
فرعی ۵	بعد اخلاقی	عملکرد سازمانی	۰/۵۰۹	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0
فرعی ۶	بعد مالی	سرمایه اجتماعی	۰/۱۰۹	۰،۰۵۰	۰/۰۵	تایید H_0
فرعی ۷	بعد خانوادگی	سرمایه اجتماعی	۰/۵۱۹	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0
فرعی ۸	بعد سلامت	سرمایه اجتماعی	۰/۰۷۰	۰/۲۱۰	۰/۰۵	تایید H_0
فرعی ۹	بعد زمان شناسی	سرمایه اجتماعی	۰/۰۵۱	۰/۳۶۲	۰/۰۵	تایید H_0
فرعی۱۰	بعد تفکر و علم	سرمایه اجتماعی	۰/۶۳۰	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0
اصلی	سبک زندگی اسلامی	سرمایه اجتماعی	۰/۶۴۷	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0

با توجه به جدول ۳ که رابطه ضریب همبستگی بین متغیرها را نشان می دهد، می توان گفت چون ضریب همبستگی محاسبه شده در بین متغیرهای امنیتی، اجتماعی، باورها، عبادی، اخلاقی، خانوادگی، تفکر و علم و متغیر اصلی سبک زندگی اسلامی با سرمایه اجتماعی، به ترتیب ۰/۴۶۴، ۰/۵۰۹، ۰/۴۴۷، ۰/۵۲۰، ۰/۵۰۹، ۰/۵۱۹، ۰/۶۳۰ و ۰/۶۴۷ و در سطح اطمینان ۹۹٪ ضریب همبستگی جدول، بحرانی بیشتر است و هم چنین با توجه به این که سطح معناداری در جدول قید شده کمتر از ۰/۰۱ است، پس باید گفت بین متغیرهای امنیتی، اجتماعی، باورها، عبادی، اخلاقی، خانوادگی، تفکر و علم و متغیر اصلی سبک زندگی اسلامی با سرمایه اجتماعی، رابطه معنی داری وجود دارد. در نتیجه، فرضیه پژوهش تأیید و فرضیه صفر رد می شود (sig< ۰/۰۱). اما چون ضریب همبستگی محاسبه شده در بین متغیرهای مالی، سلامت و زمان شناسی با سرمایه اجتماعی، به ترتیب ۰/۱۰۹، ۰/۰۷۰ و ۰/۰۵۱ در سطح اطمینان ۹۵٪ ضریب همبستگی جدول، بحرانی کمتر است و هم چنین با توجه به این که سطح معناداری در جدول قید شده بیشتر از ۰/۰۵ است، پس باید گفت بین متغیرهای مالی، سلامت و زمان شناسی

با سرمایه اجتماعی، رابطه وجود ندارد. در نتیجه، فرضیه پژوهش رد و فرضیه صفر تأیید می شود (sig> ۰/۰۵). لذا با توجه به معنی دار بودن متغیرها، از آزمون رگرسیون استفاده می شود.

جدول۴) آزمون رگرسیون خطی متغیرها

فرضیه	متغیر	مقدار B	مقدار Beta	مقدار T	سطح معنی داری	میزان خطا	نتیجه
فرعی۱	بعد امنیتی	۰/۲۷۱	۰/۲۷۷	۲/۵۹۷	۰/۰۱۱	۰/۰۱	رد H_0
فرعی۲	سرمایه انسانی	۰/۱۹۵	۰/۲۱۶	۴/۳۳۸	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0
فرعی ۳	بعد باورها	۰/۲۲۶	۰/۲۲۹	۱/۹۸۱	۰/۰۴۸	۰/۰۱	رد H_0
فرعی ۴	بعد عبادی	۰/۱۹۰	۰/۱۹۵	۲/۶۵۲	۰/۰۰۹	۰/۰۱	رد H_0
فرعی ۵	بعد اخلاقی	۰/۱۰۸	۰/۱۲۰	۲/۱۲۹	۰/۰۴۲	۰/۰۱	رد H_0
فرعی ۷	بعد خانوادگی	۰/۲۱۳	۰/۲۲۵	۴/۹۷۳	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0
فرعی ۱۰	بعد تفکر و علم	۰/۳۲۵	۰/۳۶۹	۷/۵۶۰	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0
اصلی	سبک زندگی اسلامی	۱/۰۱۳	۰/۳۴۷	۱۵/۲۶۲	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0

در جدول ۴ با توجه به بررسی انجام شده می توان پیش بینی کرد که بیشترین تأثیر مؤلفه های سبک زندگی (بعد تفکر و علم، بعد امنیتی، بعد باورها، بعد خانوادگی، بعد سرمایه انسانی، بعد عبادی و بعد اخلاقی)، به ترتیب ۰/۳۲۵، ۰/۲۷۱، ۰/۲۲۶، ۰/۲۱۳، ۰/۱۹۵، ۰/۱۹۰ و کمترین تأثیر را بعد اخلاقی ۰/۱۰۸ بر سرمایه اجتماعی خواهند گذاشت.

بحث و نتیجه گیری

هدف این تحقیق، بررسی همبستگی میان سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی در بین دانشگاهیان بود. برای این منظور رابطه ابعاد امنیتی، اجتماعی، باورها، عبادی، اخلاقی، خانوادگی، تفکر و علم، مالی، سلامت، زمان شناختی و سبک زندگی اسلامی با متغیر سرمایه اجتماعی سنجیده شد. طبق یافته های این پژوهش، بعد امنیتی، اجتماعی، باورها، عبادی، اخلاقی، خانوادگی، تفکر و علم و سبک زندگی اسلامی، عواملی مؤثر در

افزایش سرمایه اجتماعی هستند. هم چنین همبستگی بعد مالی، سلامت و زمان شناسی با سرمایه اجتماعی در این تحقیق رد شد. بنابراین، مدیران این حوزه باید در برنامه ها و فعالیت های خود بر این ابعاد تمرکز بیشتری کنند. هم چنین، مدیران می توانند با توجه به تأثیر بالای سبک زندگی اسلامی، توجه بیشتری به این مسأله در بهبود سطح سرمایه اجتماعی در جامعه داشته باشند. با توجه به ارتباط معنادار بعد اجتماعی و سرمایه اجتماعی، با تکیه بر وظایف فرد در ارتباط با دیگران، انسان ها می توانند فراتر از خود و خانواده ی خود رفتار کنند و از این طریق، با توجه به تأکید سبک زندگی اسلامی بر گذشت و فداکاری، سرمایه اجتماعی را نیز ارتقاء دهند. در بعد عبادی و وظایف فرد در رابطه با خداوند، فرد می تواند با انجام اعمالی اعم از عبادات مشخص، مثل نماز، روزه، تلاوت قرآن، ذکرهای مستحبی، حج، ... و رفتارهایی که رسماً نام عبادت ندارند، اما فرد به نیت اطاعت از خداوند آن را انجام می دهد، در جهت سبک زندگی اسلامی گام بردارد و با توجه به ارتباط مثبت بعد عبادی با سرمایه اجتماعی، به بهبود آن در جامعه اسلامی کمک نماید. نتایج پژوهش حاضر با یافته های نیکوکار و دیگران (۱۳۹۳)؛ رجب نژاد و دیگران (۱۳۹۱)؛ حسین زاده و دیگران (۱۳۹۵)؛ افسری (۱۳۹۰)؛ طولابی، صمدی و مطهری نژاد (۱۳۹۲)؛ کورساریس و آسش (Coursaris & Osch, 2015)؛ آگیو و آگیوا (Ageev & Ageeva, 2015)؛ هامیگ، گاتزمیلر و کاواچی (Hammig, Gutzwiller& Kawachi, 2014) و کریستنسن و کارپیانو (Christensen & Carpiano, 2014) همسو می باشد. آنها دریافتند که بین سبک زندگی افراد با سرمایه اجتماعی، به نحوی رابطه مثبت و معنادار وجود دارد. اکثر جامعه شناسان نقش دین را در افزایش ابعاد مختلف سرمایه اجتماعی مهم می دانند. تعالیم دین اسلام نه تنها می توانند روابط مستحکمی را در سطوح خرد و کلان به وجود آورند و سرمایه اجتماعی درون گروهی را شکل دهند، بلکه می توانند در تعامل و مشارکت جمعی با سایر انسان ها و جوامع، به پیشرفت و توسعه ی پایداری دست یابند و سرمایه ی اجتماعی برون گروهی را تشکیل دهند. دین می تواند در تعریف ارزش ها، هنجارهای اجتماعی، روحیه گروهی، همکاری،

تعـاون، گسـترش مشـارکت داوطلبـان و مانند آن نقش تأثیرگذاری داشـته باشـد. حال این کـه اثربخشـی دیـن در توسـعه سـرمایه اجتماعی، علاوه بـر ماهیـت و محتوای آن، تحـت تأثیـر میـزان تدیـن افـراد نیـز می باشـد. یعنـی مذهب و دیـن، بخـش مهمی از هویـت افـراد جامعـه را تشـکیل می دهـد. لذا دیـن چه از طریـق محتوا و چـه از طریق حضـور در زندگـی افـراد جامعـه، می توانـد حـس اعتمـاد، مشـارکت، روحیـه همکاری و تعـاون را تقویـت کنـد. آموزه هـای اسـلامی در ابعـاد اعتقـادی، اخلاقـی و فقهـی بـه تقویـت سـرمایه اجتماعـی در شـکل درون گروهـی و برون گروهـی منجر می شـود. در آموزه هـای اسـلامی، عناصـر، مؤلفه هـا و شـاخص هایی از جنـس سـرمایه اجتماعـی وجـود دارد کـه در ابعـاد اعتقـادی، اخلاقی و فقهـی متبلور می شـود. در واقع، می توان گفـت اگـر سـبک زندگـی در ابعـاد مختلـف آن مبتنـی بـر آموزه های اسـلامی باشـد، بـه شـکل گیری سـرمایه اجتماعـی منجـر خواهنـد شـد. از طرفـی، «تقویـت سـرمایه اجتماعـی نیـز باعث بهبود سـبک زندگی می شـود» (افخمـی اردکانـی، ۱۳۹۴: ۵۷۴). سـبک زندگـی اسـلامی می توانـد با تأکید بـر مفاهیم درونی شـده در لایه هـای زیرین عاطفـی و شـــناختی، بـه مفاهیم هستی شـناختی، انسان شـناختی، خدا شـناختی و ... توجـه نمایـد و این سـؤالات فلسـفی را برای انسـان امـروزی برطرف نماید و با تشـکیل باورهـا به صـورت خـودآگاه یا ناخـودآگاه، تغییرات تعییـن کننده ای در رفتار انسـان ها و سـبک زندگـی آنـان ایجـاد نمایـد و اهداف مشـترکی را بـرای جامعه تعریـف کند که ایـن اهـداف و باورهای مشـترک، خود به نوعی مبین سـرمایه اجتماعی اسـت. در حوزه اخـــلاق، سبک زندگی اسلامی می تواند با ایجاد صـــفات و رفتارهای اخلاقی، به بهبود روابـط اجتماعـی در جامعـه کمک نمایـد و سـرمایه اجتماعی را بهبود دهـد. هم چنین بـا توجـه بـه ارتباط مثبـت ابعاد خانوادگـی، امنیتی و تفکـر و علم با سـرمایه اجتماعی، در راسـتای سـبک زندگی اسـلامی می تـوان با سیاسـت گذاری در این حوزه هـا، مانند تقویـت بنیـاد خانواده در جامعـه، بهبود امنیت اجتماعی، سـرمایه گذاری در بخش های علمـی و ... عـلاوه بـر شـکوفایی اسـلام در جامعـه، شـاهد رشـد سـرمایه اجتماعـی نیز بود. سـبک زندگی اسـلامی، عاملی اسـت که به هنگام شکسـت ناشـی از دسـت نیافتن

بـه اهـداف یـا وجـود تعـارض، فـرد را قـادر می سـازد تـا ضمـن شـناخت بهتـر خود و دیگـران، بـه ایجـاد ارتباطات مناسـب با افراد و سـازگاری بـا محیط و اجتمـاع بپردازند و از ایـن طریـق، سـرمایه اجتماعـی را غنی تـر نمایـد. از سـوی دیگـر، در حوزه هـای مالـی، سـلامت و زمان شناسـی، بـا توجـه بـه رد شـدن فرضیه هـا، در ایـن تحقیـق نمی تـوان ایـن ابعـاد را نادیـده گرفـت، بلکـه پیشـنهاد می گردد تـا مطالعات بیشـتری در ایـن حوزه هـا صـورت گرفتـه و ارتبـاط آنهـا با سـرمایه اجتماعـی، شـفاف تر گردد.

منابع

- آشنا، مصطفی؛ مرزبان، عباس؛ تسلیمی، محمد (۱۳۸۵). "بررسی رابطه سرمایه اجتماعی و کارآفرینی سازمانی". *فرهنگ مدیریت*، سال چهارم، ش ۱۴ (پاییز و زمستان): ۲۱- ۳۷.
- افخمی اردکانی، مهدی (۱۳۹۴). "توسعه سرمایه اجتماعی در پرتو سبک زندگی اسلامی". *مدیریت سرمایه اجتماعی*، دوره دوم، ش ۴ (زمستان): ۵۶۵-۵۸۴.
- افسری، علی (۱۳۹۲). "سرمایه اجتماعی در اسلام". *دوفصلنامه تخصصی پژوهش های میان رشته‌ای قرآن کریم*. سال چهارم، ش ۱ (تابستان): ۱۸-۱۰۱
- جانی پور، محمد؛ ستوده نیا، محمدرضا (۱۳۹۲). "جهاد؛ مقوله‌ای فرهنگی ـ اعتقادی در چارچوب سبک زندگی اسلامی". *دوفصلنامه تخصصی پژوهش های میان رشته‌ای قرآن کریم*، سال چهارم، ش۱ (بهار و تابستان): ۷۵-۹۲.
- حسین زاده، علی، و دیگران (۱۳۹۵). "رابطه سبک زندگی اسلامی با سلامت روان و میزان تاب آوری دانشجویان دانشگاه کاشان". *فصلنامه روان شناسی و دین*، سال نهم، ش ۱، پیاپی ۳۳ (بهار): ۸۵-۱۰۶.
- حسینی قمی، طاهره؛ سلیمی بجستانی، حسین (۱۳۹۰). "رابطه بین جهت گیری مذهبی و تاب آوری در بین مادران دارای فرزند مبتلا به بیماری". *فصلنامه روان شناسی و دین*، سال چهارم، ش ۳ (پاییز): ۶۹-۸۲.
- خادم علیزاده، امیر؛ افسری، علی (۱۳۹۵). "تأثیر آموزه های اعتقادی و اخلاقی اسلام

بر سرمایه اجتماعی مسلمانان جهان (با تأکید بر شاخص اعتماد تعمیم یافته)". *پژوهش‌های رشد و توسعه اقتصادی*، دوره ششم، ش ۲۳ (تابستان): ۴۵-۵۸.

- خورشیدی، صدیقه؛ دربندی، سمانه (۱۳۸۹). "مطالعه تطبیقی سرمایه اجتماعی در بانک های دولتی شهر کرمان". *دانش و توسعه*، دوره هفدهم، ش ۳۲ (پاییز): ۱۶۴-۱۹۵.
- رجب نژاد، محمدرضا، و دیگران (۱۳۹۱). "بررسی سبک زندگی اسلامی از منظر حیات طیبه در قرآن". *نشریه علمی- پژوهشی وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی*، سال اول، ش ۱ (پاییز): ۹-۲۹.
- شریعتی، صدرالدین (۱۳۹۲). "درآمدی بر سبک زندگی اسلامی در آیات و روایات". *فصلنامه فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی*، سال چهارم، ش ۱۳ (بهار): ۱-۱۰.
- طغیانی، مجتبی؛ کجباف، محمدباقر؛ بهرام پور، مهدی (۱۳۹۲). "رابطه سبک زندگی اسلامی با نگرش های ناکارآمد در دانشجویان". *دانش و پژوهش در روان‌شناسی کاربردی*، سال چهاردهم، ش ۴، پیاپی ۵۴ (زمستان): ۳۵-۴۳.
- طولابی، زینب؛ صمدی، سعید؛ مطهری نژاد، فاطمه (۱۳۹۲). "بررسی نقش میانجی عزت نفس و خودکارآمدی در رابطه بین سبک زندگی اسلامی و سازگاری اجتماعی جوانان شهر مشهد". *فصلنامه مطالعات جامعه شناختی جوانان*، سال سوم، ش ۹ (بهار): ۱۱۵-۱۳۲.
- عبداللهی، محمدعلی (۱۳۹۶). "سرمایه اجتماعی و عنایت الهی". *فصلنامه مدیریت سرمایه اجتماعی*، دوره چهارم، ش ۴ (زمستان): ۴۳۸-۴۹۹.
- غیاثی ندوشن، سعید؛ امین الرعایا، احسان (۱۳۹۵). "بررسی تأثیر ابعاد سرمایه اجتماعی و سرمایه فکری بر میزان بهره وری منابع انسانی". *فصلنامه مطالعات مدیریت بهبود و تحول*، سال بیست و پنجم، ش ۸۰ (زمستان): ۱۸۳-۲۰۹.
- فاضلی کبریا، حامد؛ دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۹۱). *سرمایه اجتماعی در نهج‌البلاغه: رویکردی مدیریتی*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- کاویانی آرانی، محمد (۱۳۸۸). "طرح نظریه سبک زندگی بر اساس دیدگاه اسلام

و ساخت آزمون سبک زندگی اسلامی و بررسی ویژگی های روان سنجی آن". پایان نامه دکترا روان شناسی عمومی، دانشگاه اصفهان، دانشکده روان شناسی و علوم تربیتی.

- ------ (۱۳۹۰). "کمی سازی و سنجش سبک زندگی اسلامی". *روان شناسی و دین*، سال دوم، ش ۴ (تابستان): ۲۷-۴۴.
- کجباف، محمدباقر، و دیگران (۱۳۹۰). "رابطه سبک زندگی اسلامی با شادکامی در رضایت از زندگی دانشجویان شهر اصفهان". *روان شناسی و دین*، سال چهارم، ش ۴ (زمستان): ۶۱-۷۴.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۵). *تجدد و تشخص جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*. ترجمه ناصر موفقیان. تهران: نی.
- موسوی، میرطاهر؛ شیانی، ملیحه (۱۳۹۴). *سرمایه اجتماعی و سلامت اجتماعی؛ مفاهیم و رویکردها*. تهران: آگاه.
- نیکوکار، غلامحسین، و دیگران (۱۳۹۳). "تأثیر سبک زندگی اسلامی بر موفقیت تحصیلی". *دوفصلنامه علمی- پژوهشی مدیریت اسلامی*، سال بیست و دوم، ش ۱ (بهار و تابستان): ۱۹۷-۲۱۱.
- یوسف نیا، مهدی؛ مهاجرانی، علی اصغر؛ حقیقتیان، منصور (۱۳۹۴). "بررسی عوامل فرهنگی و اجتماعی مؤثر بر سبک زندگی ساکنان روستاهای تبدیل شده به شهر در شهرستان های خواف و رشتخوار (نمونه موردی: شهرهای نشتیفان، سلامی و جنگل)". *فصلنامه مطالعات فرهنگی- اجتماعی خراسان*، دوره دهم، ش ۲، پیاپی ۳۸ (زمستان): ۱۴۳- ۱۶۵.
- Ageev, I.; Ageeva, V. (2015). "Urban lifestyle as an element of consumption ideal and economic wellbeing: meaning-changing transformation from Soviet period to modernity". *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, Vol. 166, No.7: 24 – 29.
- Burt, R. (1997). "The Contingent Value of Social Capital". *Administrative Science Quarterly*, Vol. 42, No. 2: 339 - 365.

- Collins, J. (2006). Social capital s dark side: knowledge, reciprocity, and the liability of relationships. Texas: A & M University.
- Christensen, V.; Carpiano, R. (2014). "Social class differences in BMI among Danish women: Applying Cockerham's health lifestyles approach and Bourdieu's theory of lifestyle". *Social Science & Medicine*, Vol. 112, No. 6: 12 - 21.
- Coursaris, C.; Osch, W. (2015). "Lifestyle-technology fit: Theorizing the role of self-identity in IS research". *Computers in Human Behavior*, Vol. 49, No. 10: 460 – 476.
- Davison, K., et al. (2014). "The contribution of lifestyle and work factors to social inequalities in self-rated health among the employed population in Switzerland". *Social Science & Medicine*, Vol. 121, No. 11: 74 - 84.
- Kerr, J. (2000). *Community health promotion*: *challenge for practice*. Birmingham: Tindhal press.
- Nahapiet, J.; Ghoshal, S. (1998). "Social capital, intellectual capital and the rganizational advantage". *Academy of management review*, Vol. 23, No. 2: 242 - 260.
- Onyx, J.; Bullen, P. (2000). "Measuring Social Capital in Five Communities". *Journal of Applied Behavioral Science*, Vol. 36, No. 2: 23 - 28.
- Putnam, R. D. (2002). Democracies in flux: The evolution of social capital in contemporary society. Oxford: Oxford university press.

بررسی خویشکاری های زنانه در افسانه های بیرجند

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۲۰

کلثوم قربانی جویباری[۱]

سارا جلیلیان[۲]

چکیده

افسانه ها و قصه های عامیانه یکی از منابع مهم انسان شناسی و جامعه شناسی برای همه اقوام است و یکی از پشتوانه های فرهنگی هر ملتی به شمار می رود. افسانه های ایرانی نیز حاوی نکته های مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و ... است. از این رو، نگارندگان در این پژوهش سعی کرده اند تا با بررسی افسانه های بیرجند به این پرسش ها پاسخ دهند که نقش و جایگاه اجتماعی زنان در این افسانه ها چیست؟ کارکرد و خویشکاری آنها برای ایفای نقش اجتماعی شان چگونه است؟ برای پاسخگویی به این سؤالات، الگوی ولادیمیر پراپ انتخاب شده است. بر اساس این الگو، زنان در این نوع از روایت های عامیانه در نقش های مادر، دختر، نامادری و همسری، خویشکاری ها و کارکردهای چون شریر، یاریگر و قهرمان دروغین را دارند و بیشترین نوع خویشکاری در بخش شریر دیده می شود. به نظر می رسد این نکته از نوع تفکر و نگرش جامعه به زنان نشأت می گیرد که زنان را مکار و حیله گر می پندارد و بر این باور است که شرارت در وجود این جنس، ذاتی و طبیعی است. روش تحقیق در این مقاله بر اساس تحلیل داده ها و محتوای افسانه هاست.

واژگان کلیدی: افسانه های بیرجند، جایگاه زن، پراپ، خویشکاری

---

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند، نویسنده مسؤول
kolsoomghorbani@birjand.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

۱- مقدمه

افسانه نمود فرهنگی هر قوم و ملتی است و ارزش های سنتی، فرهنگی، جامعه شناختی و روان شناختی در آینه ی آن جلوه گر می شود و از آن جهت تحقیق و مطالعه درباره ی آن اهمیت و ضرورت دارد که از یک سو، می توان از گستردگی و وسعت انتشار و شباهت های یک قصه و افسانه، به مسائل مشترک بین ملیت های مختلف پی برد و از دیگر سو، می توان به منشأ و مبدأ آفرینش هر قصه دست یافت؛ زیرا ژرف ساخت بن مایه ی قسمت اعظم قصه های امروزی از آنها نشأت گرفته است (مازرلف، ۱۳۹۱: ۱۵). در فرهنگ های فارسی "داستان، قصه، افسانه، حکایت، سرگذشت، ماجرا، مثل، اسطوره، حدیث، شرح حال یا حسب حال و ترجمه احوال" مترادف یکدیگر آمده است (میرصادقی، ۱۳۶۰: ۱۳). محققان ادبی از افلاطون و ارسطو گرفته تا شمیسا در این مفهوم اشتراک نظر دارند که در افسانه ها و قصه ها نوعی حقیقت مانندی و شبیه سازی وجود دارد و این گونه آن را ریشه یابی می کنند که «افسانه باید مرکب از aiwi به معنی به، بروسان به معنی طرز و روش و آیین باشد. پس اوسانه یا افسانه روی هم یعنی بسان، مانند و شبیه...» (شمیسا، ۱۳۸۹: ۲۱۳). افسانه ها الگوی همانندسازی را برای نوع بشری فراهم می سازد تا از طریق تخیلات عاطفی و یا هیجانی، خود را با رویدادهای جهان خارج وفق دهد. از این منظر، افسانه سرایی چیزی جز نقل تخیلات و آرزوهای انسان نیست و البته از لحاظ ارزش یا اعتبار، همگی در یک رده قرار نمی گیرند. از نظر محققین افسانه و اسطوره، پاره ای از افسانه ها به دلیل جاری و ساری بودن بین هر قوم یا قبیله ای و اجرای آیین ها و باور های آن، در گروه افسانه های "زنده" جای می گیرند و افسانه ای که دیگر حقیقت پنداشته نشود و جای خود را به افسانه ی دیگری بدهد، "مرده" نامیده می شود (دریابندری، ۱۳۸۰: ۲۰).

پیروان فروید افسانه را مانند رؤیا، انعکاس گام های رؤیازده می دانند. از نظر آنها افسانه رؤیایی است که دست به دست گشته و عمومیت یافته است و تجلی بخش آرزو های برباد رفته ی قومی است (برفر، ۱۳۸۸: ۳۰). دسته ی دیگری از محققین افسانه، بر کارکرد و نقش فعال افسانه ها تأکید دارند و آنها را روایت های پویا و زنده ای می شناسند

که هویت و پشتوانه ی فرهنگی، سیاسی و اجتماعی هر قوم و ملتی را با آن می سنجند[۱] و به محققان در کشف و شناخت یک جامعه کمک می کند.

این متون قابلیت رمزگشایی ناخودآگاه جمعی یک ملت و یک فرهنگ و اندیشه و تفکر را دارا است. از همین رو، در این جستار نگارندگان بر آن شدند تا از این منبع عظیم شناخت و تفکر و پشتوانه ملی و فرهنگی استفاده کرده تا بخشی از زوایای پنهان دیدگاه های فرهنگی و اجتماعی مردم خراسان جنوبی را به منصه ی ظهور بگذارند. از این رو، برای بررسی علمی تر و جامع تر پاره ی مهم و تأثیرگذار از افسانه های این مرز و بوم، یعنی افسانه های بیرجند گزینش شده است.

۲- طرح مسأله

زن و جایگاهش از جمله واژه های کلیدی برای شناخت هر فرهنگی است؛ زیرا بخش عظیمی از تاریخ اقوام مختلف با حضور مستقیم و غیرمستقیم این موجود شکل گرفته است. او با کارکردهای متنوع در ساحت های مادی و معنوی زندگی بشر، همواره تأثیرگذار بوده است. نقش مادری و همسری و یا تجلی عشق و زندگی در وجودش، همیشه جریان های مهم فرهنگی و اجتماعی و ... را رقم زده و روح هر جامعه را به پویایی و زندگی دعوت کرده و در اثنای این تأثیرات، موقعیت و جایگاهش نیز دچار تأثرات شده است. موقعیت اجتماعی زنان در ادوار مختلف در ایران، دستخوش تحولات و دگرگونی های عمده ای شده است؛ زیرا «زمانی به مقام شهریاری می رسیده و گاهی جایگاهش بنا به مقتضیات تاریخی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی، سیری نزولی طی کرده است» (ستاری، ۱۳۹۰: ۵). بنابراین با توجه به اهمیت سیما و جایگاه زن در بنا نهادن یک جامعه با همه نشانه ها و ویژگی های مدنی، نگارندگان با این پرسش ها به بررسی افسانه های بیرجند پرداخته اند که خویشکاری و کارکرد زنان در این افسانه ها چیست و چگونه است؟ و نیز با بررسی این خویشکاری ها نقش و جایگاه اجتماعی زنان در این نوع افسانه چیست؟ برای دستیابی به پاسخ این سؤالات، به بررسی افسانه ها از

۱. برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به: سجادپور، ۱۳۸۷: ۱۲- ۱۹.

طریق الگوی خویشکاری و کارکرد ولادیمیر پراپ[1] پرداخته‌ایم. ابتدا خویشکاری‌های مربوط به زنان استخراج و سپس بر اساس آن به تحلیل نقش‌ها و جایگاه‌های مختلف زنان در افسانه‌های بیرجند پرداخته‌ایم. منبع ما در این پژوهش، اثر خزاعی (۱۳۸۵) تحت عنوان "افسانه‌های خراسان جنوبی" بوده است که اولین بخش آن با افسانه‌های بیرجند آغاز می‌شود که شامل ۲۳ افسانه است.

۳- پیشینه تحقیق

درباره‌ی افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه ایران، کتاب‌ها و مقالات متعددی درباره‌ی افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه‌ی مناطق مختلف ایران نگاشته شده است که در ذیل بدان اشاره می‌گردد.

۳-۱- کتاب‌ها و مقالات مربوط به افسانه‌های ایرانی: مهمترین و مشهورترین کتاب در این زمینه "طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی" اثر اولریش مازرلف[2] است. این کتاب بر اساس محتوا، شخصیت و موضوع قصه‌ها به طبقه‌بندی اکثر قصه‌های عامیانه‌ی معروف ایران پرداخته است. کتاب دیگری که در این زمینه نوشته شده "فسون فسانه" اثر فرزانه سجادپور است که شامل تحلیل چندجانبه از جمله تحلیل روانشناختی نُه افسانه‌ی ایرانی است.

کتاب دیگری تحت عنوان "ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی" از پگاه خدیش چاپ شده است که الگوی تحقیق مبتنی بر ریخت‌شناسی قصه‌های پریان ولادیمیر پراپ است. وی در این کتاب سعی کرده است تا در بررسی و طبقه‌بندی افسانه‌های ایرانی، یک الگوی منسجمی از ساختار و پیکره‌ی افسانه‌های ایرانی ارائه دهد.

مقاله‌ای با عنوان "طبقه‌بندی انواع خویشکاری تولد قهرمان در اسطوره‌ها، افسانه‌ها، داستان‌های عامیانه و قصه‌های پریان" اثر نسرین شکیبی ممتاز و مریم حسینی چاپ شده که به خویشکاری‌ها از منظر دلایل و چگونگی به‌وجود آمدن قهرمان (زن و مرد)

1. Vladimir Propp
2. Olrich Marzolph

می پردازد که مبتنی بر نظریه ی اسطوره ی تولد قهرمان آتو رانک[1] است و دامنه ی این تحقیق مربوط به کل افسانه ها و اسطوره های ایرانی است. این مقاله تلاش کرده است تا به چگونگی و چرایی به وجود آمدن یک قهرمان در جامعه بپردازد و منبع این بررسی، خویشکاری های تمامی قهرمانان افسانه های ایرانی است و به جنسیت قهرمانان توجهی ندارد و اساس کار بر نظریه آرتور رانک استوار است که با شیوه بررسی ما در این مقاله، بی ارتباط است.

مقاله ی دیگری تحت عنوان "ریخت شناسی حکایت های عاشقانه: نقش مکر زنان در هزار و یک شب بر پایه ی نظریه پراپ" به قلم مشهدی و گلشنی (۱۳۹۴) نگاشته شده است که فقط به خویشکاری مکر زنان می پردازد که به افسانه ی عاشقانه ی هزار و یک شب محدود می شود. دیگر تحقیق انجام شده در باب افسانه ها، "محوریت قهرمانان زن در قصه های عامیانه" اثر بیات (۱۳۸۹) است که به تحلیل نقش زنان به مثابه ی رؤیاهای جمعی زنان پرداخته است. در این مقاله نگارنده معتقد است گرچه زنان در قهرمان اصلی افسانه ها جای ندارند، ولی نقش محوری و تأثیرگذاری دارند. دامنه تحقیق در این پژوهش فقط چهل قصه ی عاشقانه معروف ایران است.

۳-۲- کتابها و مقالات مربوط به سیما و جایگاه زنان در ادب فارسی: در این زمینه تحقیقات گسترده ای انجام و آثار متنوعی نگاشته شده است که ذکر همه آنها در این مقال نمی گنجد. از جمله این آثار "سیمای زن در فرهنگ ایران" از جلال ستاری است که شامل بررسی و تحقیق درباره هویت و جایگاه زن در طول تاریخ ایران از دوره باستان تا دوره معاصر است. یا کتاب "ریشه های زن ستیزی در ادبیات کلاسیک فارسی" از مریم حسینی که به بررسی نگاه مردسالارانه به زن در ادب فارسی می پردازد. یا کتاب "زنان در داستان" اثر نرگس باقری است که به بررسی جایگاه و نقش های مختلف زن در اکثر داستان های ایرانی می پردازد.

با بررسی تحقیقات انجام شده درباره زنان و نقش و جایگاه آنان این نتیجه حاصل شد که تاکنون درباره خویشکاری زنان به طور جداگانه و تحلیل اجتماعی این خویشکاری ها

1. Otto Rank

تحقیقی صورت نگرفته و نیز تاکنون درباره ی افسانه های بیرجند پژوهش علمی ویژه ای انجام نشده است و این مقاله در نوع خود تازه و نو به شمار می رود.

کتاب "افسانه های خراسان جنوبی" گردآورنده حمیدرضا خزاعی، شامل افسانه های بیرجند، قاین و نهبندان است که بخش مربوط به بیرجند آن شامل بیست و سه افسانه است که از نظر کمی، افسانه های بیشتری از قاین (هفت افسانه) و نهبندان (سیزده افسانه) دارد که ماده اصلی این تحقیق به شمار می رود. برای دستیابی به پاسخ سؤالات مطرح شده در بخش طرح مسأله، نگارندگان روش و شیوه "ریخت شناسی قصه های پریان" ولادیمیر پراپ را بهترین راه برای تحلیل و تفسیر در این پژوهش می دانند.

ولادیمیر پراپ محقق روسی با تأثیرپذیری از زبان شناسان، نخستین بار شیوه ساختگرایی را درباره قصه های پریان و افسانه ها آزمود و به این نتیجه رسید که در قصه ها و افسانه ها، عناصر ثابت و متغیری وجود دارند. به نظر وی، افراد و شخصیت های قصه ها متنوع و گوناگونند، ولی کارهایی که انجام می دهند از شمار معینی تجاوز نمی کند. آن گاه واحد سازنده روایت را کارکرد نامید - یعنی عمل یکی از شخصیت های قصه از نظر اهمیتی که در مسیر قصه دارد - و آنها را به صورت اسمی که بیان کننده آن عمل است به کار برد، مثلاً نقض، نهی، شرارت و ... (خدیش، ۱۳۹۱: ۵۲). پراپ با تجزیه و تحلیل کارکردها و شخصیت های قصه به چهار اصل کلی درباره این قصه ها دست یافت: ۱) کارکرد ها، سازه های بنیادی و عناصر ثابت و تغییرناپذیر قصه اند، جدا از این که چه کسی و چگونه آنها را انجام می دهد؛ ۲- تعداد کارکردها در قصه های پریان، محدود است؛ ۳- توالی این عناصر و کارکردها، همیشه یکسان و یکنواخت است؛ ۴- همه قصه های پریان از جنبه ریخت و ساختارشان متعلق به یک شخصیت هستند (همانجا). وی واحد سازنده روایت را کارکرد یا خویشکاری نامید. کارکرد یا خویشکاری عمل یکی از شخصیت های قصه است، یا به عبارتی «عمل شخصیتی از اشخاص قصه که از نقطه نظر اهمیتی که در جریان عملیات قصه دارد، تعریف می شود» (پراپ، ۱۳۶۸: ۵۳). او پس از تعیین و تقسیم بندی کارکردها و استخراج مصادیق آنها، به راه های محتمل ترکیب و حرکت های موجود در قصه ها پرداخت. این روش که آن را گام نخست

در شناخت قصه دانسته اند، یکی از مهم ترین نظام های دسته بندی افسانه ها محسوب می شود.

طبق نظریه پراپ و بر اساس خویشکاری قهرمان، قصه معمولاً با آزار و صدمه ای بر کسی و یا با اشتیاق به داشتن چیزی آغاز می شود (همان: ۶۰) و با حرکت قهرمان از خانه اش و روبه رو شدن با بخشنده ای یا یک یاری رسان که به او یک عامل و وسیله ی جادویی می دهد که او را در یافتن مقصودش یاری می کند بسط و تکامل می یابد و با تغییر شکل و ظاهر جدید در پایان داستان به نیک بختی می رسد (همان: ۱۳۱-۱۳۲). این خط سیر از نظر پراپ طرح بسیاری از قصه های پریان و افسانه هاست. او با شناسایی عناصر پایدار و متغیر مجموعه ای از صد حکایت روسی، به این اصل مهم ساختاری رسید که هر چند شخصیت های یک حکایت متغیرند، ولی کارکردهای آنها نیز در حکایت ها پایدار و محدود است. پراپ کارکرد یا خویشکاری را چنین تعریف می کند

پراپ خویش کاری ها را به هفت حوزه ی عمل[1] و از این حوزه ها شخصیت های هفت گانه ی قصه شامل شریر، بخشنده، یاریگر، شخص مورد جستجو، گسیل دارنده، قهرمان و قهرمان دروغین استخراج می کند که میان این شخصیت ها و کارکردهایشان سه نوع رابطه می تواند وجود داشته باشد: ۱) یک شخصیت فقط با یک حوزه کنش سروکار دارد؛ ۲) یک شخصیت در چند حوزه کنش شرکت می کند؛ ۳) یک حوزه کنش میان چند شخصیت مختلف تقسیم می شود. پراپ به دو نوع قهرمان در قصه اعتقاد دارد. یکی قهرمان قربانی که قصه بر محور حوادثی که برای او رخ می دهد، می چرخد و دومی قهرمان جست وجوگر که برای کمک به دیگران، یا رفع کمبود و یا برطرف کردن عامل شرارت در قصه، عمل می کند (همان: ۵۳). از نظر پراپ یک شخصیت می تواند چند نقش را به عهده بگیرد. مثلاً فردی می تواند هم شریر و هم قهرمان قلابی باشد، همان طور که یک نقش را هم چند نفر می توانند بازی کنند. مثلاً چند نفر نقش یاری دهنده را به عهده بگیرند (اخوت، ۱۳۷۱: ۲۰؛ هارلند، ۱۳۸۲: ۲۴۷). پراپ هم چنین برای این که این تصور پیش نیاید که عامل جادویی همواره شی یا موجود زنده ای بیرون

1. circle of action

از قهرمان است که او را یاری می رساند، آشکار می کند که در یک صفت یا توانایی، هم چون یک موجود زنده عمل می کند (پراپ، ۱۳۶۸: ۱۶۶).

پراپ در بررسی خویشکاری افسانه های پریان به این نکته دست یافت که خویشکاری های اشخاص قصه، پس از صحنه ی آغازین (توصیف قهرمان و خانواده اش) شکل می گیرند که شامل غیبت، خبردهی، فریبکاری، همدستی، شرارت، نیاز، میانجی گری، مقابله ی آغازین، نخستین بخشنده، واکنش قهرمان، تدارک یا دریافت شی جادو، انتقال به مکانی میان دو سرزمین، کشمکش، داغ کردن، پیروزی، التیام پذیری، بازگشت، تعقیب، رهایی، رسیدن به ناشناختگی، قهرمان دروغین با ادعای بی پایه، انجام دادن کار دشوار، حل مسأله، شناختن، رسوایی شریر، تغییر شکل، مجازات شریر و عروسی می شود.[۱]

بر اساس این نظریه و تحلیل خویشکاری های قهرمانان و شخصیت های افسانه های بیرجند، می توان کارکرد و نقش زنان را در این افسانه ها چنین بررسی کرد که در بیست و سه افسانه بیرجند، زنان نقش های مختلفی ایفاء می کنند، آنها در نقش های اجتماعی متنوع دارای خویشکاری و عملکردهای گوناگون اند و نقش همسری، بالاترین بسامد را در شخصیت های زن این افسانه ها، به خود اختصاص داده است. یعنی در هفت نقشی که زنان در آن عملکرد و خویشکاری دارند، در چهارده مورد در جایگاه همسر قرار دارند که برخی از این زنان، همسر پادشاه (افسانه های ۱، ۵، ۶، ۱۳، ۱۴)، یا همسر افراد عادی (افسانه های ۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۸)، یا همسر شاهزاده (افسانه ۵)، یا همسر وزیر (افسانه ۲۱) و یا همسر قاضی اند (افسانه ۲۱) که هرکدام در یک مورد دیده شده است.

نقش دیگر زنان در افسانه های بیرجند، نقش دختری است که همگی این دختران، شاهزاده اند (افسانه های ۴، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۲۱). نکته بحث برانگیز در این بخش، این مسأله است که چرا همه این دختران فرزند پادشاهان مختلف اند؟ و چرا از خانواده های معمولی جامعه نیستند؟ چه عاملی باعث شده که گویندگان و سازندگان این قصه ها، نقش دختری در شاهزاده خانمی خلاصه کرده اند؟ به نظر می رسد چند دلیل در این مبحث حائز اهمیت است. یکی این که موضوع بسیاری از

۱. برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به: همان: ۶۰-۱۳۲.

این قصه ها، ماجرای ازدواج دختر پادشاه با افراد مختلف و متفرقه است که پادشاه شرط هایی برای خواستگاران می گذارد که تحقق آن شروط، کلیت افسانه را می سازد و اگر این نقش زنانه نباشد، عملاً قصه ای شکل نمی گیرد. دلیل دیگر این که مخاطبان در شخصیت پردازی های این افسانه، سهم به سزایی داشتند. همواره زندگی پادشاهان و دربایان برای مردم عادی و رعیت جذاب و مبهم بوده و این قصه ها به رازگشایی خفایا و زوایای این نوع از زندگی ها می پرداخته، ضمن این که گرایش به یک قدرت برتر و پادشاهان و حاکمان در ضمیر ناخودآگاه جمعی از ایرانیان بوده است. دلیل سوم که اندک مایه و درون مایه روشنفکری در خود دارد، بها دادن به دختر است. گویی راویان با دادن نقش و جایگاه شاهزاده خانمی، قصد دارند تا هویت و جایگاه متمایز و رفیعی به دختران بدهند (افسانه های ۲، ۳، ۷، ۱۰، ۱۳، ۱۸، ۱۹).

مادری نیز از دیگر نقش های پرکاربرد در قصه های مذکور است. مادران در این قصه ها، از طبقه عادی جامعه اند و به معنای واقعی مادرند. هویت این قشر فداکار در کنار فرزندان شان معنا می یابد. طیف دیگری از زنان که به ایفای نقش می پردازند، زنان مسن اند که با عنوان پیرزن در افسانه ها مورد خطاب قرار می گیرند (افسانه های ۵، ۷، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۸، ۱۹). این دسته از زنان بیشتر برای گره افکنی و یا حل مشکل قهرمان اصلی ظاهر می شوند.

شخصیت بعدی، نامادری است که به عنوان نیروی شر به ایفای نقش می پردازد و جایگاه منفی و منفوری در این افسانه ها دارند (افسانه های ۷، ۲۰). از شخصیت های فرعی که در نقش خدمتکار دیده می شوند، کنیزان هستند که جایگاه پراهمیتی ندارند (افسانه های ۹، ۱۸).

طبق نظر پراپ، نقش های فوق علاوه بر جایگاه و وظیفه ای که جامعه برایشان تعیین می کند و یا به طور ذاتی در وجودشان نهادینه شده را اجرا می کنند و کارکردها و خویشکاری های گوناگونی را نیز انجام می دهند. طبق تقسیم بندی شخصیت ها در الگوی پراپ، زنان در افسانه های بیرجند این گونه نمود می یابند:

۳-۲-۱- شریر: افسانه های ۱، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱

به عنوان مثال، در افسانه شماره ۹ که با عنوان کچلو و سه شرط پادشاه در کتاب افسانه های بیرجند ذکر شده است، پادشاه برای خواستگاران دخترش سه شرط در نظر می گیرد و هر کسی بتواند به این شروط عمل کند، لیاقت همسری شاهزاده خانم را اثبات می کند. در بین تعداد بسیاری از خواستگاران، فقط کچلوست که می تواند شرط ها را یکی پس از دیگری انجام دهد. دختر پادشاه هیچ علاقه ای به کچلو ندارد، بنابراین برای فرار از این ازدواج ناخواسته، به فکر چاره می افتد و با هم فکری ندیمش یک حیله و مکری به کار می گیرد تا کچلو را از سر راه بردارد (خزاعی، ۱۳۸۵: ۱۴۱-۱۴۵).

۳-۲-۲- بخشنده: افسانه های ۴، ۸، ۱۳

به عنوان مثال، در افسانه ۴ یا اوسنه خواب، شاهزاده خانم دانایی نقش محوری دارد. او با زیرکی برای هر مشکلی راه حلی دارد و چندین بار شخصیت های دیگر قصه را با راه حل های زیرکانه اش از کام مرگ نجات می دهد (همان: ۴۰-۶۸).

۳-۲-۳- یاریگر: افسانه های ۲، ۵، ۷، ۹، ۱۰، ۱۴، ۱۸، ۱۹

به عنوان مثال، در افسانه ۷ ، بی بی هور و بی بی نور دو زن چادر سفیدی هستند که به کمک دخترک گرفتاری می آیند و با خواندن دو رکعت نماز و حاجت گرفتن برای او، به دخترک کمک می کنند تا به مرادش برسد (همان: ۱۲۵-۱۳۱).

۳-۲-۴- شاهزاده خانم: افسانه های ۴، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۲۱

در این افسانه ها، قهرمان محوری شاهزاده خانم ها هستند با خویشکار های مختلف.

۳-۲-۵- گسیل دارنده: افسانه ۷

در این افسانه، بی بی هور و بی بی نور نقش گسیل دارنده را ایفا می کنند. آنها دخترکی که گرفتار نامادری ظالمی شده را به مبارزه و رهایی از وضعیت نامطلوب و رفتن از آن مکان تشویق می کنند (همانجا).

۳-۲-۶- قهرمان: افسانه های ۴، ۵، ۶، ۹

در تمامی افسانه های بیرجند، مردان قهرمان اصلی و شخصیت اول به شمار می روند و فقط در این چهار افسانه، زنان قهرمان اصلی هستند و تمام حوادث و فراز و فرود و طرح

قصه بر مدار خویشکاری و کارکرد زنان در این چهار افسانه می چرخد.

۳-۲-۷- قهرمان دروغین: افسانه های ۵، ۶، ۱۵

به عنوان مثال، در افسانه ۵، دختر ابراهیم کش، زن اول و دوم پادشاه در راه فرار از قصر پادشاه، خود را به هیئت مردان در می آورد و نام شیرافکن و مردافکن بر خود می نهد و در راه فرار با شمایلی دروغین کارهای مردانه از قبیل جنگیدن با دزدان و ... انجام می دهد (همان: ۷۱-۱۰۲).

۴- تحلیل خویشکاری

۴-۱- شریر: در نظریه ی پراپ، داستان با شرارت یک شریر شروع می شود و یا اگر شرارتی رخ ندهد، کمبود یا نیاز به داشتن چیزی یا کسی، داستان را به حرکت می اندازد. در این نظام، خویشکاری یا کارکردهای شریر در یازده سطح کلی دسته بندی می شود که به اختصار عبارتند از: ۱) شریر کسی را می کشد یا دستور قتل می دهد؛ ۲) شریر کسی یا چیزی را می دزدد؛ ۳) شریر به زور تقاضای ازدواج با دختری را دارد؛ ۴) شریر قهرمان را اذیت می کند، یا به او آسیب می زند؛ ۵) شریر کسی را طلسم یا ناپدید می کند؛ ۶) شریر قربانی را می فریبد، یا به دام می اندازد؛ ۷) شریر کسی را زندانی یا مخفی می کند؛ ۸) شریر خود یا کسی را جانشین قهرمان می کند؛ ۹) شریر خیانت می کند؛ ۱۰) شریر می خواهد کسی را بخورد؛ ۱۱) شریر کسی را اخراج می کند.

۴-۱-۱- شریر کسی را می کشد، یا دستور قتل می دهد: زنی در نقاب مردانه، پادشاه دزدها را می کشد (افسانه ۵)؛ زن کفشگر، بی خبر مرگ همسرش را رقم می زند (افسانه ۱۲)؛ دو دختر که با همکاری یکدیگر خواهر خود را به کام مرگ سپردند (افسانه ۱۷)؛ نامادری که پسر شوهرش را می کشد (افسانه ۲۰) و پیرزنی که با کینه توزی، قهرمان قصه را به قتل می رساند (افسانه ۱۹).

۴-۱-۲- شریر خیانت می کند (افسانه های ۱، ۶)

۴-۱-۳- شریر در نقش نامادری بسیار بد و سنگدل است (افسانه های ۷، ۱۲)

۴-۱-۴- شریر بسیار حیله گر است (افسانه های ۴، ۵، ۹، ۱۱، ۱۷، ۲۱).

با توجه به این آمار و داده ها، زنان در افسانه های بیرجند در هر نقشی که باشند، خویشکاری و کارکرد شریرانه شان بیشترین نمود را دارد. این زنان در نقش هایی چون همسری، نامادری و حتی در جایگاه مادری و دختری کارکردهای نامطلوب دارند و با خویشکارهایی چون قتل، خیانت، حیله گری و بی رحمی ظاهر می شوند و ایفای نقش می کنند. سؤال مهمی در این جا مطرح می شود که چرا اکثر کارکردهای زنان منفی و شریرانه است؟ اگر اندکی محدوده تحقیق را گسترده تر بگیریم و بر این نکته هم عقیده باشیم که افسانه ها نیز یک نوع ادبی محسوب می شوند، می توانیم افسانه ها را در حیطه ادبیات کلاسیک قرار دهیم، در این صورت خواهیم دید که «سیمای زن در ادبیات ایران و به خصوص ادبیات کلاسیک، تصویری کژ و کوژ و ناخوشایند است و بیشتر میراث ادبی ما، حاوی نمایشی نه چندان درخور از زنان است» (حسینی، ۱۳۹۳، مقدمه: ۱۲). البته پاسخ قطعی و روشنی در این باره وجود ندارد. شاید قلم در دست مردان بوده و با نگاه سنتی به این آفریده، می نگریستند و زن را به عنوان جنس دوم در جامعه بشری قلمداد می کردند، زیرا این مرد است که حقوق و قدرت را در اختیار دارد و ابلاغ می کند (دوبوار، ۱۳۸۴: ۱۳۴) و شاید تفکراتی از قبیل این که زنان ناقص العقل اند و یا صفاتی این چنینی، باعث شده تا نگرش نسبت به زنان در این قصه ها، تا بدین اندازه منفی و غیرمنصفانه باشد. دادن کارکردهای شریرانه با درون مایه مکر و دروغ و تزویر، انعکاس ذهنیات بشر است که در قصه های عامیانه متبلور می شود. این نگرش ریشه در فرهنگ و ضمیر ناخودآگاه جمعی بشر دارد که به طور سمبلیک در خواست ها، ترس ها و تنش های ناخودآگاه، نمود می یابد (کمپبل، ۱۳۸۷: ۲۶۱-۲۶۲). به نظر می رسد همین ضمیر ناخودآگاه زنان این افسانه ها را به سمت شرارت می کشاند تا جان و مال و هویت خویش را نجات دهند و با ایجاد درگیری و تنش، قصد دارند تا از حق و حقوق خویش دفاع کنند. از این رو، تقابل دو عامل زور (شاهزاده، پدر و ...) و نیرنگ و شرارت (زنان و دختران) بسیار دیده می شود. هم چنین باید توجه داشت که تحقق آرزوهای قهرمانان زن، معمولاً فقط در جهان تخیلی و رؤیاگونه داستان رخ می دهد، در حالی که غلبه نیروی مقابل، فقط آرزویی داستانی نیست (بیات، ۱۳۸۹: ۱۱۳) و سراسر تاریخ دوران

پدرسالاری سرشار از برتری مردان بر زنان است و زنان نیز برای رهایی از این سلطه، به شرارت و زیرکی پناه می برند.

۴-۲- بخشنده و یاریگر: بخشنده کسی است که قهرمان را آزمایش، یا به او حمله می کند و یا از او چیزی می پرسد. اگر قهرمان بتواند در این عملیات پیروز و موفق شود، آن گاه بخشنده یک عامل جادویی یا یاریگر را در اختیار او می گذارد که قهرمان به وسیله ی آن مشکل را کارسازی می کند. این شخصیت در بسیاری از افسانه ها با یاریگر هم پوشی دارد و تقریباً در تمام افسانه های جادویی، یک عنصر کمکی و یاری دهنده دیده می شود که به نوعی قهرمان را حمایت و مشکل را کارسازی می کند که به این شخصیت، یاریگر گفته می شود و البته این یاری و حمایت، همیشه جنبه جادویی و ماورایی ندارد (خدیش، ۱۳۹۱: ۱۱۶). در افسانه های بیرجند نیز این هم پوشی کاملاً مشهود است، بنابراین ما در این بخش، این دو مبحث را در کنار هم ذکر می کنیم. در افسانه های بیرجند، در نُه مورد زنان به عنوان یاریگر و بخشنده دیده می شوند که خود نشان دهنده جایگاه فرعی و نقش مکمل زنان در این نوع از قصه هاست. در این نُه افسانه، در چهار مورد، این مادران هستند که با خویشکاری های مختلف از قبیل تعریف کردن یک افسانه، یا با بیان نصحیت های راهگشا، یا با دادن ابزار شکار و یا با بزرگ کردن فرزند بدون پدر یا مادر، با تجربه ای اندوخته، با فداکاری و دانایی پسرش را از مرگ نجات داد، به شکل یاریگر ظاهر می شوند (افسانه های ۲، ۷، ۸، ۱۰، ۱۹). در یکی از افسانه ها، پیرزنی را می بینیم که به شکل های مختلف پسر پادشاه را در مسیر ازدواج و بچه دار شدن یاری می کند و با نصیحت و ارائه راه حل، باعث خوشبختی شاهزاده می شود (افسانه ۵). در افسانه ای دیگر، کنیزکی به یاری دختر پادشاه می شتابد تا گرفتار ازدواج ناخواسته نگردد (افسانه ۹). در قصه ای، زن کوزه گری با قبول دایگی دختر پادشاه، او را از مرگ حتمی می رهاند (افسانه ۱۴). در افسانه هجده دختری به نام گل خندان به پسرک جوان عاشقی کمک می کند تا به دختر دل خواهش برسد (افسانه ۱۸). نکته قابل توجه در این افسانه ها این است که لزوماً یاریگری زنان مربوط به سن

خاص و یا نقش و جایگاه مشخص و متمایزی نیست، بلکه هم یک پیرزن و هم یک دختر جوان، قابلیت کمک و گره گشایی در قصه را دارند و اگر این یاریگران نباشند، قهرمانان قصه که معمولاً عنصر مذکر هستند، سرانجام خوشی پیدا نمی کنند.

۴-۳- شاهزاده خانم: در افسانه های عامیانه یکی از شخصیت های مهم، شاهزاده خانم است. او در نُه افسانه، ایفای نقش می کند. پنج مورد از این نُه افسانه، دختر پادشاه کارکرد و خویشکاری زیرکانه دارد. شاهزاده خانم با ارائه راه حل های متعدد و با ترفندهای زنانه، گاهی قهرمان اصلی را نجات می دهد و یا به خواسته و هدفش می رساند و یا با هوشیاری، زندگی خود را نجات می دهد و اسباب آرامش و آسودگی خود را فراهم می آورد (افسانه های ۴، ۹، ۱۱، ۱۴، ۱۸). نکته مهمی که در این جا باید بدان اشاره کرد، این است که زمانی این شاهزاده خانم ها در مسیر ازدواج قرار می گیرند که با شرط هایی که پادشاه برای خواستگاران می گذارد، مواجه می شوند. این الگو در بیشتر افسانه های ایرانی دیده می شود که دختران پادشاه در انتخاب همسر، معمولاً نقشی ندارند. اما در افسانه های مذکور همان طور که گفته شد، آنان از کارکرد منفعلانه فاصله می گیرند و با اتکاء به هوش و شجاعت و جسارت خویش، سرنوشت خود را خویشتن رقم می زنند و یا در افسانه ای بی دلیل کشته می شوند که همین مسأله، خط سیر روایت را شکل می دهد و اوج و گره گشایی داستان، وابسته به قتل شاهزاده خانم و پیدا کردن قاتل است (افسانه ۱۹). در افسانه ای دیگر، وفاداری و خیانت نکردن شاهزاده خانم، بخشی از یک روایت طولانی را شکل می دهد. موقعیت برای خیانت و بی وفایی برای شاهزاده خانم فراهم است، ولی دست به چنین کاری نمی زند (افسانه ۲۱). در برخی افسانه ها، شاهزاده خانم ها به ازدواج اجباری تن می دهند، این کارکرد منفعلانه، آنها را با شاهزاده خانم های دیگر افسانه های بیرجند متمایز می کند (افسانه های ۱۰، ۱۳).

۴-۴- گسیل دارنده: پراپ عقیده دارد این شخصیت، قهرمان را دنبال انجام کاری، یا دفع شرارتی می فرستد (همانجا)، اما در بسیاری از افسانه های ایرانی، چنین شخصیتی دیده نمی شود و خود قهرمان با درک نیازی، یا با اطلاع از شرارتی، برای رفع آنها اقدام می کند. در افسانه های بیرجند، فقط با یک مورد از این نوع شخصیت روبه رو می شویم

(افسانه ۷). از سوی دیگر، این نوع شخصیت نقش بسیار کم رنگی در شکل گیری حوادث و پدید آمدن کارکردها دارد و در نبودنش، هیچ مشکل خاصی به وجود نمی آید.

۴-۵- قهرمان: قهرمان، شخصیت اصلی افسانه هاست که به سبب بروز مشکل، یا کمبود و نیاز و یا پیشگویی از خانه خارج می شود و حوادث مختلفی برایش رخ می دهد و در نهایت، با طی مراحلی بسیار در موقعیت پایانی مشکل، یا کمبود و نیاز، رفع می شود. معمولاً در افسانه های ایرانی و نیز در افسانه های بیرجند، ظاهراً قهرمان و شخصیت اصلی، یک مرد است و زنان به عنوان قهرمان های فرعی، به ایفای نقش می پردازند. اگرچه عده ای بر این عقیده اند که زنان در برخی از افسانه های ایرانی، نقش محوری دارند (بیات، ۱۳۸۹: ۹۳)، اما نگارندگان این نگرش را خوش بینانه می پندارند، زیرا در این نظریه، دو نوع قهرمان را برای این نوع از قصه ها در نظر می گیرند «قهرمان اصلی یعنی شاهزاده یا جوان جستجوگری که ظاهراً کانون روایت داستان بر او متمرکز شده و بیشترین بار درگیری با ضد قهرمان، یا گذشتن از موانع و حل معماها بر عهده او است؛ قهرمان مهم تر دختر است که شاهزاده برای رسیدن به او، بر مشکلات غلبه می کند و ...» (همان: ۹۲). براساس این دیدگاه، چون تلاش قهرمان اصلی و تمام رخدادها و کنش ها و حرکت های افسانه به سوی یک زن در حرکت است، بنابراین محوریت با زنان است. البته نگارندگان با این نظریه از یک جهت همسواند که اگر چه زنان در این افسانه ها نقش فرعی دارند، اما منفعل نیستند و با توجه به خویشکاری ها و کارکردشان، نقش فعالانه در شکل گیری حوادث دارند.

۴-۶- قهرمان دروغین: کارکرد قهرمان دروغین در نظام پراپ، در واقع، نوعی ایجاد مشکل و شرارت است. قهرمان دروغین، معمولاً قهرمان اصلی را مخفی می کند، یا به او آسیب می رساند. چیزهایی را که او با سعی و تلاش به دست آورده، تصاحب می کند و مدعی انجام کارهای دشواری می شود که در اصل قهرمان، آنها را انجام داده است و خود را به جای او معرفی می کند (خدیش، ۱۳۹۱: ۱۱۶). در تمام این موارد، عملکرد قهرمان دروغین، چیزی جز رفتارهای شرارت آمیز و مشکل ساز نیست. از این رو، می توان شخصیت قهرمان دروغین و شریر را در هم ادغام کرد. اما در برخی

افسانه ها، زنانی را می بینیم که خود را به شکل مرد یا پریزاد و ... مبدل می کنند و به جای قهرمان اصلی به کنش و واکنش می پردازند و یکی از دلایلی که در افسانه های عامیانه، بر مکر و حیله گری زنان تأکید شده است، این نوع کارکرد و خویشکاری است و نیز همین خویشکاری مکر و حیله بوده که باعث شده تا برخی از محققین، چنین کارکرد را بر محوریت زنان صحه بگذارند (افسانه های ۵، ۶، ۱۵، ۲۱).

نتیجه

بر اساس تحلیل خویشکاری ها، نتیجه حاصله حکایت از این مسأله دارد که زنان در نقش های اجتماعی چون مادر، نامادری، همسر و دختر ایفای نقش می کنند و همین نقش ها، بر مبنای الگوی پراپ دارای خویشکاری ها و عملکرد های گوناگونی اند. طبق طبقه بندی پراپ، زنان در افسانه های بیرجند در شخصیت های شریر، شاهزاده خانم و قهرمان دروغین، بیشترین خویشکاری را دارند و از نظر تقسیم بندی شخصیت ها به قهرمان اصلی و فرعی، به عنوان نقش فرعی به ایفای نقش می پردازند. اگرچه در نقش دوم اند، اما ابتکار عمل نیز دارند و به عنوان یک قهرمان منفعل عمل نمی کنند. همان نقش شریر، نشان دهنده ی کارکرد فعالانه زنان است. حتی نقش شریر که بیشتر با نیرنگ و تزویر همراه است و داغ مکر و حیله گری بر پیشانی زنان می نهد، اما باید گفت این نقش، یک نوع عملکرد دفاعی ناخودآگاهی است برای مقابله با زور و سلطه و قدرت قهرمان اول، یعنی مردان است. بر اساس این داده ها، بیشترین کارکردهای زنان در نقش و شخصیت شریر جلوه گر است (۱۴ مورد) و یا در نقش شاهزاده خانم است (۹ مورد) که با شخصیت ها و نقش های دیگر هم پوشانی دارد. به عنوان مثال، در افسانه های ۴ و ۹ شاهزاده خانم کارکرد یک شریر را داراست. در شخصیت یاریگر نیز در هشت افسانه، زنان دارای خویشکاری هستند که باز هم نقش اصلی نیستند و به عنوان شخصیت فرعی، قهرمان اصلی را که یک مرد است، یاری می رسانند. خویشکاری بعدی زنان در سطح قهرمان دروغین دیده می شود (۴ مورد) که باز هم در برخی از موارد، با شخصیت های شریر هم پوشانی دارد (افسانه های ۵، ۶، ۲۱). در بخش بخشنده و

گسیل دارنده نیز به عنوان یک واسطه و گذرا، ایفای نقش می کنند. با این تفاسیر، زنان در افسانه های بیرجند، اگرچه در گروه شخصیت های فرعی اند، لیکن منفعل و خنثی نیستند و خویشکاری ها و کارکردهایشان، نشان از حضور فعال در این افسانه ها دارند.

منابع

- اخوت، احمد (۱۳۷۱). *دستور زبان داستان*. اصفهان: فردا.
- باقری، نرگس (۱۳۷۸). *زنان در داستان*. تهران: مروارید.
- برفر، محمد (۱۳۸۸). *آینه جادویی خیال (پژوهشی در قصه های پریان)*. تهران: امیرکبیر.
- بیات، حسین (۱۳۸۹). "محوریت قهرمانان زن در قصه های عامیانه". *فصلنامه نقد ادبی*، سال سوم، ش ۱۱ و ۱۲ (پاییز و زمستان): ۸۷-۱۱۵.
- پراپ، ولادیمیر (۱۳۶۸). *ریخت شناسی قصه های پریان*. ترجمه فریدون بدره ای. تهران: توس.
- حسینی، مریم (۱۳۹۳). *ریشه های زن ستیزی در ادبیات کلاسیک فارسی*. تهران: چشمه.
- خدیش، پگاه (۱۳۹۱). *ریخت شناسی افسانه های جادویی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- خزاعی، حمیدرضا (۱۳۸۵). *افسانه های خراسان جنوبی (بیرجند)*، ج ۹. مشهد: ماه جان.
- دریابندری، نجف (۱۳۸۰). *افسانه ی اسطوره (شرح چند نظریه در افسانه شناسی و نقد یک اصطلاح)*. تهران: کارنامه.
- دوبوار، سیمون (۱۳۸۴). *جنس دوم*. ترجمه قاسم صنعوی. تهران: توس.
- ستاری، جلال (۱۳۹۰). *سیمای زن در فرهنگ ایران*. تهران: مرکز.
- سجادپور، فرزانه (۱۳۸۷). *فسون فسانه (تحلیل و بررسی افسانه های عامیانه ایرانی)*. تهران: سپیده سحر.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۹). *انواع ادبی*. تهران: میترا.

- کمپبل، جوزف (۱۳۸۷). *قهرمان هزارچهره*. ترجمه شادی خسروپناه. مشهد: گل آفتاب.
- مازرلف، اولریش (۱۳۹۱). *طبقه بندی قصه های ایرانی*. ترجمه کیکاووس جهانداری. تهران: سروش.
- مشهدی، محمدامیر؛ گلشنی، مقداد (۱۳۹۴). "ریخت شناسی حکایت های عاشقانه: نقش مکر زنان در هزار و یک شب بر پایه ی نظریه ی روایی پراپ". *کهن نامه ادب پارسی*، سال ششم، ش ۳ (پاییز): ۱-۲۴.
- میرصادقی، جمال (۱۳۶۰). *قصه، داستان کوتاه، رمان*. تهران: آگه.
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۲). *درآمدی بر نظریه ادبی از افلاطون تا بارت*. ترجمه علی معصومی و دیگران. تهران: چشمه.

بررسی جلوه های آیین قلندری و عیاری در رمان کلیدر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱

ابراهیم کنعانی[۱]

نیره کنعانی[۲]

چکیده

رمان کلیدر اثر محمود دولت آبادی، یکی از رمان های برجسته ی معاصر است که بسیاری از آیین ها و باورهای پهلوانی و قومی منطقه ی خراسان را شناسانده است، به طوری که با پژوهش در آن، می توان به گنجینه ای ارزشمند از فرهنگ عامه ی خراسان دست یافت. وجود این گنجینه، نشان دهنده ی آن است که رمان کلیدر به پایگاه مناسبی برای انباشت و پاسداشت ذخیره های پهلوانی و قومی تبدیل شده است. آیین قلندری و آیین عیاری، از آیین هایی است که در شخصیت و رفتار برخی از شخصیت های رمان مورد بحث، نمود یافته است. در مقاله ی پیش رو، جلوه هایی از آیین قلندری و عیاری که در رمان کلیدر به آنها اشاره شده، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. بر این اساس، پرسش بنیادین پژوهش این است که جلوه ها و مظاهر آیین قلندری و عیاری در رمان کلیدر چیست و کدام شخصیت های رمان توانسته اند صفات و ویژگی قلندران و عیاران را در شخصیت خود به نمایش بگذارند. در واقع، هدف از این پژوهش ردیابی اشارات، ویژگی ها و صفات قلندری و عیاری در شخصیت های رمان کلیدر است. پژوهش حاضر نشان می دهد بسیاری از ویژگی ها و صفات قلندران و عیاران در رفتار و صفات برخی از شخصیت های رمان مانند ماه درویش، گل محمد، مدیار، ستار، گودرز بلخی و خان عمو قابل مشاهده است و همین امر، نشان دهنده ی رواج و گستره ی تاریخی و قومی آیین قلندری و عیاری در خراسان است. باید اشاره کرد که در رمان مورد بحث، عناصر و مظاهر فرهنگ عامه به گونه ای غیرمستقیم در فضا و بافت داستان

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کوثر بجنورد، نویسندهٔ مسؤول
ebrahimkanani@gmail.com

۲. دانش آموخته ی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان nayyerehkanani@gmail.com

و در گفت و گوی شخصیت ها و یا در رفتار و کردار آنها، پنهان شده است. به همین دلیل، پژوهش در این اثر می تواند لایه های پنهان رمان را نیز بر ما مکشوف کند.

واژگان کلیدی: دولت آبادی، کلیدر، قلندری، عیاری، فرهنگ عامه

۱- مقدمه

رمان و داستان، به عنوان یکی از متن هایی است که می تواند بسیاری از آیین ها، سنت ها و باورهای فرهنگ عامه را در خود بازتاب دهد. جلوه های فرهنگ عامه، در رمان و داستان، به طور غیرمستقیم و ناخودآگاه انعکاس می یابد و خواننده با مطالعه و دقت در آنها می تواند با این جلوه ها آشنا شود. پژوهشگر فرهنگ عامه نیز با پژوهش در این آثار می تواند زوایای مختلف این آثار را رمزگشایی کند و جلوه های فرهنگ عامه را از درون آنها بیرون بکشد. رمان کلیدر، نوشته ی محمود دولت آبادی، یکی از آثار برجسته ی معاصر است که توانسته جلوه ها و نشانه های فرهنگ عامه را در خود بگنجاند و از این راه، به حفظ و ماندگاری این آیین ها و باورها، کمک بسیاری کند. مقاله ی پیش رو، مهمترین اشارات و ویژگی های آیین قلندری و عیاری در رمان کلیدر شناسایی شده و مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش این است که جلوه ها و مظاهر آیین قلندری و عیاری در رمان کلیدر چیست و کدام شخصیت های رمان توانسته اند صفات و ویژگی قلندران و عیاران را در شخصیت خود به نمایش بگذارند. در واقع، هدف اصلی پژوهش حاضر، پی جویی اشاره ها، نمادها، رفتارها و صفات قلندری و عیاری در شخصیت های رمان کلیدر است. این پژوهش نشان می دهد که بسیاری از ویژگی های قلندران و عیاران در برخی از شخصیت های مهم رمان کلیدر به خوبی قابل مشاهده و پیگیری است.

۲- آیین قلندری

آیین قلندری، یک آیین ایرانی گرای اسرارآمیز بوده است که در طول قرن های چهارم تا ششم هجری، در شکل پنهانی به فعالیت خود می پرداخته است. مشابهاتی که این آیین با بعضی از اصول ملامتیه داشته، در ذهن بعضی و در دوره هایی خاص سبب شده است که آن را همان مذهب ملامتیه معرفی کنند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۶۲). قلندریه در طول تاریخ با دو دیدگاه کاملاً متضاد شناخته شده اند. دیدگاه اول، همان مفهوم ملامتی است که قلندری را تا قلمرو عالی ترین مراحل ارتباط با خدا به اوج می برد و آن را هم مرتبه ی اولیاءالله قرار می دهد. اما دیدگاه دوم، آنان را تا مرز پست ترین شهوت رانان شکم باره ی ولگرد فرود می آورد، مردمی که هیچ کدام از اصول اخلاقی، اجتماعی و دینی را هرگز نپذیرفته اند (همان: ۵۱). این دو دیدگاه، در برخی از آثار نمود یافته است. نخستین شواهد نشان می دهد که قلندران از تصورات دیگران درباره ی خود ابایی نداشتند و در قیدِ چگونگی ظاهر و رفتار خود نبودند، اما در فاصله ی بین قرن پنجم تا یازدهم هجری، به تدریج از اهداف اجتماعی و مقاصد روحانی خویش دور افتاده و راه و رسم آنان به مجموعه ای از قیود و تشریفات ظاهری تبدیل شد (همان: ۸۰).

در قسمت هایی از کلیدر درباره ی آیین قلندریه و درویش های دوره گرد اشاره هایی دیده می شود. یکی از شخصیت های رمان که خود را قلندر می داند و نوعی تشبّه به قلندریان در رفتار او دیده می شود، ماه درویش است: «من یک قلندرم. قلندری که تنها گاهی می تواند پای خود را از بند خاک بیرون بکشد» (دولت آبادی، ۱۳۹۳، ج۲: ۴۸۳-۴۸۴) و یا «ماه درویش این قلندر یکّه گرد بیابان های خراسان» (همان، ج۱: ۴۰). توصیفاتی که از شخصیت ماه درویش به عنوان قلندر در رمان وجود دارد، نشان دهنده ی رواج و گستره ی تاریخی و قومی آیین قلندری در خراسان است. اشاره هایی که در رمان دیده می شود، بیشتر توصیف ظاهر و رفتارهای قلندریان است که در دهه های قبل وجود داشته است. این توصیفات و رفتارها در این بخش تقسیم بندی می شود.

۲-۱- بلند کردن موها و داشتن گیس

مطابق اشاره ی رمان، موهای ماه درویش بلند بوده و گیس داشته است و این نکته نشان می دهد که قلندریان در دوره هایی، موی سر و ریش خود را بلند می گذاشتند: «گیس های قلندری من را به انگشت هایش می پیچاند. گیس هایم آن روزها براق بودند، پاکیزه بودند. شیر و خودش بر گیس هایم چنگ می زد و می شستشان» (همان، ج۴: ۹۵۰). طبق اشاره شفیعی کدکنی (۱۳۸۷: ۷۸)، تراشیدن موی سر، ریش و ابرو از اصول اولیه ی قلندران بوده، اما این رفتار کم کم تبدیل به عکس شده است و قلندران به جای تراشیدن سر و ریش، موی سر و ریش خود را بلند می گذاشته اند.[۱]

۲-۲- بستن شال بر کمر و پوشیدن ردای سفید

بستن شال بر کمر در بین قلندریان مرسوم بوده و بنا بر نظر محجوب (۱۳۹۳، ۱۰۹۱)، یکی از آدابی که در لنگرها وجود داشته، مراسم شَد یا کمربسته شدن بوده است.[۲] علاوه بر این، بنا بر اشاره ی رمان، قلندریان ردای سفید نیز می پوشیدند: «کلاهی شش ترک بر سر و پیچاپیچ گیس ها برون ریخته از زیر کلاه و افشان بر شانه، بر ردای سپید و زیبندهٔ تن. شال سبز بسته بر کمر و کشکول آویخته بر سر دست» (دولت آبادی، ۱۳۹۳، ج۲: ۴۸۲). هم چنین «بیابان ردای قلندران در بر کرده بود. از سر و گوش بوته های طاغ، تکه های آرام برف، بر زمین می افتاد» (همان، ج۲: ۶۱۵). نکته ای که اغلب مورخان و پژوهشگران قلندریه از جمله شفیعی کدکنی (۱۳۸۷: ۲۲۵) نیز به آن اشاره کرده اند این است که قلندریان معمولاً جوال و گلیم می پوشیدند و ظاهراً بر این گلیم و جوال، وصله های بسیار می زدند و از همین جولق ایشان بعدها تعبیر جُعَلَّق در زبان فارسی رواج یافته است.[۳] هم چنین بر خلاف اشاره ی رمان (دولت آبادی، ۱۳۹۳، ج۲: ۴۸۲)، رنگ جامه ی آنان معمولاً سیاه بوده است. اوحدی در غزلی، به پلاس سیاه رنگ به عنوان جامه ی قلندریان اشاره دارد:

---

۱. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۸.
۲. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: محجوب، ۱۳۹۳: ۱۰۱۹.
۳. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۲۵.

تو در پلاس سیه شان نظر مکن به خطا که در میان سیاهی سپیدکارانند
(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۲۵)

که این تغییر می تواند دلیل دیگری بر دگرگونی آداب، اعمال و پوشش قلندریان در دوره های بعد باشد.

۲-۳- گذاشتن کلاه

بنا به گزارش رمان، قلندریان کلاهی شش ترک بر سر می گذاشتند: «کلاهی شش ترک بر سر و پیچاپیچ گیس ها برون ریخته از زیر کلاه و افشان بر شانه، بر ردای سپید و زیبندهٔ تن» (همان، ج۲: ۴۸۲). این کلاه مطابق نقل قول شفیعی کدکنی (۱۳۸۷: ۲۲۵)، دراز بوده و به آن "طُرطور" می گفتند. در یک رساله ی قلندری که در قرن یازدهم هجری در ماوراءالنهر تألیف شده، مؤلف کلاه قلندران را دارای چهار ترک می داند (همان: ۸۴).

۲-۴- همراه داشتن آلات آهنین

یکی دیگر از آداب قلندریان، این بوده که آلات آهنین همراه خود داشته اند. همان طور که شفیعی کدکنی (۱۳۸۷: ۲۲۵) نیز اشاره می کند، در دوره های پیشین، این ابزار شامل طوق، زنجیر، عصا و دبّوس بوده و حتی آلت رجولیت خود را در حلقه ای آهنین می گرفتند تا از شهوت خود را محفوظ نگه دارند.[۱] اما در رمان، ماه درویش تبرزین و کشکول به همراه دارد: «شال بند بر کمر بست و تبرزین از دیوار برگرفت و کشکول برداشت» (دولت آبادی، ج۲: ۴۸۱) و یا «شال سبز بسته بر کمر و کشکول آویخته بر سر دست» (همان، ج۲: ۴۸۲).

۲-۵- شرکت در سماع

یکی از رسومی که درباره ی قلندریان ذکر شده، حضور آنها در مجالس موسیقی است که همان آیین سماع را به خاطر می آورد. در رمان، از تمایل ماه درویش برای حضور

۱. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: همانجا.

در مجلس سماع سخن رفته است: «دل بر سماع دارم، بر یاد بیدُخت‌ام» (همان، ج۲: ۴۸۴) و در ادامه «ماه درویش ... تبرزین بالا برد و به دور سر چرخاند و خود به چرخ درآمد ...، ماه درویش به چرخ درآمده و میدان گرفته بود، ردا و دستار و تبرزین به رقص. درویش به سماع درآمده بود، پای کوبان و دست افشان» (همان، ج۲: ۴۸۸). شفیعی کدکنی (۱۳۸۷: ۴۴) در این باره می نویسد: «تمام شواهد موجود نشان می دهد که قلندر مکانی بوده است که در آن اهل خرابات، قلاشان، مقامران، اوباش و رنود جمع بوده‌اند و در آن محل موسیقی‌ای شنیده می شده است که آن را مقام قلندر، راه قلندر یا طریق قلندر می نامیده‌اند».

۲-۶- دریوزگی و آوارگی

یکی از ویژگی های قلندریان، دریوزگی و آوارگی آنهاست. شفیعی کدکنی (۱۳۸۷: ۲۲۵) در این باره می نویسد، آنها پیوسته در سفر و آوارگی به سر می بردند و خود را "غریبان" می خواندند.[۱] در رمان، به این صفت قلندریان اشاره می شود: «دراویش دوره گرد، گدایان قلندر ...، بیش از دیگران بر سفرهٔ مردم چریده‌اند، در زندگی شان شریکند و در لابه لای آنها می لولند، می بویند و خود را به زندگانی آنها می مالند ...؛ مردم با قلندران و درویشان یکه گرد همواره رویاروی و هم پهلویند و دیدن این کسان به همان پایه به چشم شان عادی است که دیدار گوزن های کوهی» (دولت آبادی، ۱۳۹۳، ج۱: ۳۹-۴۰) و یا «درویشی اگر بر کشتزاری بارآور گذر می کرد، سالار کشتگاه بیش از این در بارش می بست» (همان، ج۱: ۱۰۵)، گویا قلندریان با سر و پای برهنه گدایی می کرده‌اند و بنا به نظر شفیعی کدکنی (۱۳۸۷: ۳۹۷)، در موقع گدایی "الله دوست" می گفته‌اند.[۲] شفیعی کدکنی (۱۳۸۷: ۸۳)، در تأیید این صفت عیاران می نویسد: در دوره های پس از عصر تیموری، مفهوم قلندری با گدایی و دریوزه کردن وحدتی استوار یافته است، اگر مجموعه ی رسالات و نوشته های قلندری بعد از عصر تیموری را پیش چشم داشته باشیم، می بینیم که وجه غالب تمام آنها دریوزه و گدایی است و مقداری

۱. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: همانجا.
۲. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: همان: ۳۹۷.

تشریفات برای توجیه این گدایی و دریوزه.[۱]

۲-۷- اجتماع در لنگرگاه

یکی دیگر از آداب قلندریان، اجتماع آنها در لنگرها است که در رمان نیز دیده می شود: «روزگاری به بیدخت بودیم ... قلندران بسیار بودند که آنجا هر سال روز معینی در آستانه ی پیر، جمع می شدند. ما هم بودیم. گدایی به شاهی برابر» (دولت آبادی، ۱۳۹۳، ج۲: ۴۸۷). قلندریان، مانند صوفیان و دیگر گروه های اجتماعی، برای تجمع خود، مکانی داشته اند که به آن "لنگر" یا "تکیه" می گفته اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۷۸). در این لنگرها، شیخ، پیر و یا مرشدی وجود داشته که به آن "بابو" می گفته اند. بابو عنوان ویژه ی مشایخ قلندری بوده است.[۲]

بیشتر آداب و ویژگی های قلندریان که به آن پرداخته شد، در شعری عامیانه از تقی الدین مغربی بیان شده است. در ترجمه ی بخش های آغازین این شعر که شفیعی کدکنی (۱۳۸۷: ۱۴۳) نقل می کند، ویژگی های این گروه در قرن هفتم هجری بیان شده است: باید که در میان مردم آشکار شویم/ قلندری سر تراشیده/ بجای این کتان بپوشیم/ جلنگی از پشم خرفان/ یا دلقی را یا برهنه شویم/ با یارانی سرتراشیده و هشیار سر/ که نمی شناسند .../ زان پیشتر که مسطول شویم/ باید به کار خوردنی بپردازیم/ و با کجکول بر سرِ بازار برآییم/ در راه خدا از کلّه پز/ و باقلافروش و هریسه گر/ هر که را بینیم بدو گوییم: ای جان/ چیزی بده کی درویشان/ همه غریبان سرگردان/ در شبانگاه از بهر تو دعا خواهند کرد/ آنان صاحبان نفس های پاک اند.[۳]

یکی دیگر از اشاره های که درباره ی قلندریان در رمان دیده می شود، کاربرد ضرب المثل "یک مویز و چل قلندر" است: «یک مویز و چل قلندر که نمی شود! همه اش مگر چی است یک جگر گوسفند؟» (همان، ج۹: ۲۰۶۱).

---

۱. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: همان: ۸۳.
۲. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: همان: ۳۶۲.
۳. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: همان، ۱۴۳- ۱۴۴.

۳- آیین عیاری

عیاران یکی از سازمان های مهم اجتماعی بودند که تأثیر زیادی در اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران داشتند و فضای استبداد زده ی جامعه ی ایرانی خود عامل اساسی در پیدایش این گروه بود. محجوب (۱۳۹۳: ۹۵۴)، عیاران را چنین معرفی می کند: این گروه، از مردم هوشیار و جنگاوری بودند که آداب و رسوم، تشکیلات و مقرراتی ویژه ی خویش داشتند. آنان، شیفته ی صفات پسندیده و کمالات انسانی بودند و می کوشیدند از اخلاقی بهره مند شوند که شایسته و برازنده ی انسان کامل است و در این راه نه تنها به زبان، بل به جان می کوشیدند.[۱]

واژه ی عیار در کتاب های فارسی، معانی نزدیک به هم دارد. دهخدا (ذیل "عیّار") این واژه را این گونه معنی کرده است: «عیار بسیار آمد و شد کننده و گریزنده و مرد تیزخاطر، بسیار گشت کننده، آن که به هر سو دود از نشاط، مرد بسیار طواف کننده و کسی که بدون عملی آمد و شد کند. مردی که نفس و خواهش خود را رها کند. تردست و زیرک، حیله باز و فریبنده و دزد. کسی که جامه و سلاح مخصوص در جنگ همراه داشته باشد و مخفیانه کار کند». معین (ذیل "عیّار") نیز این واژه را با معانی مشابه ذکر شده است.[۲] عیاری در تاریخ سیستان، تاریخ بلعمی و قابوسنامه، با مفهوم جوانمردی مترادف است (حسام پور، ۱۳۸۴: ۵۷). مطابق اشاره محجوب (۱۳۹۳: ۵۹۴)، در قسمتی از ایران نیز عیاران را "جوانمردان" می خواندند.[۳] اما اگر عیاری را در مفهوم جوانمردی محدود کنیم، معانی دیگر این واژه را که شامل شبروی، حیله گری، چالاکی، از جان گذشتگی، شجاعت، زیبایی، دزدی و غیره است، از آن گرفته ایم. پس عیاری، در یک معنای گسترده شامل همه ی این معانی است.

محجوب (۱۳۹۳، ج ۱و۲: ۹۵۷)، به نقل از ملک الشعرای بهار درباره ی واژه ی عیار می نویسد: به نظر می رسد این لغت از یک اصل فارسی باشد، زیرا ریشه و اصل عربی صحیح ندارد. اصل این لغت از کلمه ی "اَیار" پهلوی است که آن را "اذیوار" نوشته و

۱. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: همانجا.
۲. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: معین، ذیل «عیّار».
۳. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: همانجا.

"ایبار" به تشدید خوانده و به آخر "ایار" و در زبان دری "یار" به حذف "الف" گفته اند. ناتل خانلری (۱۳۶۴: ۷۰)، سخن بهار را می پذیرد و شفیعی کدکنی (۱۳۸۸: ۳۰۲) نیز ضمن تأیید این نظر، بر این باور است: «اینکه برخی از شاعران واژه ی عیار را با تخفیف آورده اند، به ضرورت شعری نیست و از بقایای تلفظ قدیم آن در پهلوی حکایت می کند. این گونه تلفظ، از نخستین شعرهایی که ابوسعید ابوالخیر می خوانده تا مثنوی مولوی، شاهد بسیار دارد» (همانجا).

در ایران نمی توان برای پیدایش عیاری تاریخ دقیقی ارائه کرد، اما بیشتر صاحب نظران منشأ و ریشه ی آن را به پیش از اسلام می رسانند. از میان پژوهشگران، بهار (۱۳۸۵: ۲۱۹- ۲۲۵)، به تفصیل درباره ی چگونگی پیدایش عیاری سخن گفته و معتقد است که باید ریشه ی این آیین را در ایران باستان و آیین مهرپرستی جستجو کرد. (همان: ۲۱۹) بنا به نظر او (همان: ۲۲۵)، خدای مهر به دلیل صفات روحانی، جنگاوری و شهریاری، در دوران اشکانیان قدرت زیادی یافت و اعتقاد به اهورامزدا را در سایه قرار داد. بر اساس مهر یشت، مهر ایزد عدالت و پیمان، دشمن سرسخت دروغ گویان و پیمان شکنان، حامی همه ی آفریدگان، نماد پارسایی، مهر ورزی و پهلوانی بود. سازمان پهلوانی که شاید بتوان آن را اولین سازمان به اصطلاح جوانمردی خواند، در دوران اشکانیان، مهر را الگوی خود قرار داده بود. این سازمان، گاه با ظالمان در می افتاد و شهری را از دست زورگویان بیرون می آورد و یا با تردستی اموال به غارت رفته ی مظلومان را از ظالمان باز پس می گرفت.[۱] با توجه به پیشینه ای که بهار درباره ی عیاران ارائه می دهد، می توان گفت، آیین عیاری از جمله ی آیین های سنتی و ریشه دار در تاریخ، فرهنگ و ادب ایران است.

در ابتدا عیاران که خود را جوانمرد می دانستند، گروهی بودند که به اصول اخلاقی سخت پای بند بودند و همه ی تلاش خود را صرف کمک به ضعیفان می کردند، اما با گذشت زمان بعضی از آنان روی به خوش باشی، عشرت رانی و تقویت نیروی بدنی آوردند. صادق هدایت در داستان داش آکل، به درستی توانسته سیر تحوّل شخصیت عیاران را از مفهوم اول به سمت لوطی گری نشان دهد (هدایت، ۱۳۸۳). او در این داستان، دو دسته

۱. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: همان:۲۱۹- ۲۲۵.

عیاران را رو در روی یکدیگر قرار داد. داش آکل، عیاری از تبار سمک ها است که در راه وفای به عهد و درستی حاضر می شود جان خود را فدا کند و کاکارستم، عیاری است از تبار کلوها و مشتی ها (حسام پور، ۱۳۸۴: ۷۲).

برخی دلیل گرایش جوانمردان به لوطی گری را تحولات سیاسی- اجتماعی می دانند. شعبانی در منبعی تحت عنوان "مروری کوتاه بر تاریخ ایران" می نویسد: تغییراتی که به تدریج در ساختمان سیاسی- اجتماعی ایران رخ داد، موجب شد که این گروه، بیشتر به سمت لوطی و مشتی گرایش پیدا کنند. از طرفی، عوام بودن آنان را به سمت شوخ طبعی، بی بند و باری و هرج ومرج طلبی سوق داد و این امر سبب گردید که آنها از طریق راهزنی و دزدی از منازل توانگران، امرار معاش کنند و از این طریق به یاری بیچارگان برخاستند (کرمی، ۱۳۸۵: ۶۰، نقل از شعبانی، ۱۳۸۷). با وجود این، عیاران همیشه مورد ستایش مردم بودند، چون از میان مردم بر می خواستند و درد آنان را بیشتر از حاکمان بی درد درک می کردند. از این رو، مردم کوشیده اند با داستان های عامیانه ای که درباره ی عیاران ساخته اند، به گونه ای تلاش های آنان را پاس دارند.

ویژگی هایی که برای عیاران در کتاب های مختلف ذکر شده، نشان می دهد که این گروه با دو مفهوم متضاد در بین مردم شناخته می شدند: گروهی عیاران را دزد، خیانت کار و حیله گر می دانستند که باید مجازات و کشته شوند. اینان معمولاً صاحبان مال و ثروت های بادآورده و یا صاحبان زور و قدرت بودند که مورد تعرض عیاران واقع شده بودند. در مقابل طبقات محروم، فقیران، بیوه زنان و ضعیفان، عیاران را جوانمرد، پهلوان و شجاع می دانستند. در رمان نیز به هر دو مفهوم عیاری اشاره می شود. هم چنین بسیاری از ویژگی های عیاران واقعی در شخصیت هایی مانند گل محمد، ستار و بلخی به چشم می خورد. علاوه بر این، در رمان به مرام و مسلک عیاران خوش مشرب که در دوره های بعد به صنف عیاران وارد می شوند نیز اشاره می شود که شخصیت مدیار، نمونه ای از این گروه است.

در رمان، برخی از شخصیت ها از ویژگی های عیاران برخوردارند. یکی از این شخصیت ها، گل محمد است که صفات عیاران گذشته را به خاطر می آورد. شخصیت دوم، مدیار است

که از عیاران خوش مشرب و خوش گذران است. شخصیت سوم، ستار است که روحیه ی انقلابی دارد و دارای منش اخلاقی است. شخصیت دیگر، گودرز بلخی است که پهلوانی عیارمنش است. این شخصیت ها، در منش عیاری صفات مشترک زیادی دارند، اما تفاوت هایی نیز بین آنها وجود دارد. به طور کلی با توجه به ویژگی های عیاران در رمان، می توان صفت های آنان را به صورت زیر تقسیم بندی کرد:

۳-۱- عیاران، حامی ضعیفان و بی چیزان هستند و مردم هم به آنان چشم امید دارند و گل محمد نیز چنین است. در رمان، صحنه هایی است که در آن گل محمد برخی از خرده مالکان، توانگران و کسانی را که اموال رعیت را دزدیده یا به غارت برده اند، ابتدا محاکمه کرده، سپس اموال به غارت رفته را به زور از آنان می ستاند و به مردم باز می گرداند: «گل محمد برای مردم، برای تنگدستان و مستمندان، برای آن توده ی پراکنده و آن خیل عظیمی که هزاره ها چشم به راه ناجی وانگاه داشته شده اند، جلوه ای امیدبار بود. یک امید زنده بود و تجلّی روشن و آشکار آرزوهای فرومانده و فسرده شده بود» (دولت آبادی، ج۷: ۱۵۸۷). و یا «گل محمد اما آن گونه که در گوش و زبان مردم بود، راه به عیّاری می برد و گمان مردمان را که گل محمد خودِ قانون بود، برکشیده و کوبنده در برابر دولتمندان و اوفتاده و برگیرنده در کنار دگر مردمان» (همان، ج۷: ۱۵۸۸).

۳-۲- عیاری در تقابل با دزدی، شبروی و یاغی گری قرار می گیرد و در این مقایسه، گل محمد در کسوت عیار واقعی ظاهر می شود: «بازتاب کردار و کُنش گل محمد، آن گونه که آوازه شده بود، شمایلی دیگر از گل محمد در خیال عبدوس، نشان زده بود. نشانی ورای آنچه عبدوس چوپان پیش از این از یاغیان در سر داشت. آن چه عبدوس پیش از این از یاغیان می دانست، سایه ای وهم آلود و هیأتی پلشت بود از خشونت و زشتی که جلوه ی بارز آن راهزنی بود و غارت. چنگ و چشمانی کمین گرفته در خم و پیچ راه و گردنه ها، تشنه کام هجوم. شبحی دهشتناک از مردمانی نابهنجار و به غایت بی ترحم ... اما آن گونه که در پیچیده بود، گل محمد نه از آن جانوران دوپای و صددندان بود و نه لاجرم همکنام ددان. گل محمد دستانی براه داشت و مردم بیابان نه بس از او به

تنگ نبودند، بلکه فراخی روزی می جوییدند در سایه ی او» (همان، ج۷: ۱۵۸۷-۱۵۸۸).

۳-۳- عیاران از دولت مندان باج می گرفتند و در مقابل کسانی قرار داشتند که مدعی کمک به مردم بودند، اما سرسپرده ی دولت شده بودند: «دولتمندان بلوک را هول و ولای گل محمد در گرفته است که می دیدند و می شنیدند همان باد در آستین انداختگان، اکنون به خواری و چاپلوسی می کوشند تا خود را یار و شناسا و همباده ی گل محمد به شمار آورند و چنین بنمایانند که ایشان را با پسر کلمیشی سر و سرّی است از سرِ خودگانگی، هر چند این وانمایی ها مانع از آن نمی شد تا گل محمد باج از ایشان نبستاند. آن دگر یاغیان که عبدوس به آوازه بشنیده بودشان، همه ی تلاش شان همبری و همنشینی با دارایان و دیوانیان بود و فرجام کارشان نیز کمتر در غلتیدن از گُرده گاه گردنه ای بود به شلیک گلوله ای که بیشتر در اوفتادن بود در آستانه ی تسلیم و پذیرفتن و فخر بازوی مُجاز ستم شده، یا جواز جنایت از دفتر دیوان ستانیدن و به هیأت تفنگچی حکومت درآمدن، تا آن چپاول و تاراج بتوانند بی دغدغه و بی محابا دنبال گیرند» (همان، ج۷: ۱۵۸۸).

۳-۴- ایثار، شجاعت و بخشیدن جان، از صفات اصلی و از نشانه های عیار واقعی بوده که در شخصیت گل محمد جمع شده است. در رمان وقتی مظلومیت و بر حق بودن گل محمد ثابت می شود، او را عیاری واقعی می خوانند: «خیلی جوانمردی می خواهد. اگر ما رفته ایم به کمک و گل محمد هم در همچه وضعی ما را رد کرده، پس فی الواقع که درس عیاری را به حق آموخته بوده» (همان، ج۱۰: ۲۳۷۳).

۳-۵- زرنگی، چابکی، سبک سری، شراب نوشی، میهمان دوستی، گشاده رویی، خوش زبانی، خودسری، راه زنی، خواری ناپذیری، خوش خلقی و آراستگی، جوانمردی و ... . این رفتارها، در دوره هایی جزء ویژگی های عیاران بوده است. در رمان، مدیار عیار خوانده می شود و شخصیت او با این ویژگی ها توصیف می شود. او شخصیتی عاشق پیشه و سرزنده است که زندگی را با تمامی زیبایی ها و شادکامی هایش می خواهد. «این همو بود! مدیار عیار که بی صدا شده بود!» (همان، ج۱: ۱۴۶)، «مدیار برای خود عیاری است. یک پا جولیک است. عمویت را می گویم. قبراق و زرنگ است» (همان، ج۱:

۲۵)، «مدیار یک لاقبا، و یک سر یک کلاه است. دنبال مال مفت می دود» (همان، ج۱: ۹۹)، «مدیار، عاشق و عیار- از آن گونه مردم کمیابی که انسان با همه ی کاستی ها که در ایشان می شناسد، بسیار می خواهدشان- سبک بال و چابک بر اسب تیزتک خود نشسته بود» (همان، ج۱: ۱۳۲)، «کمتر پای بند دادوستد مال داری و بیشتر دل خوش گشت و گذار و سبک سری. از آن قماش که دنیا را با همه ی حواس، و بیش از همه با چشم ها می خورند. خوش به این که بر قالیچه ای ریز بافت و قواره، کنار به کنار همدمی و همزبانی در سایه ی بیدی بر لب جوی باغستانی بنشیند، شراب خانگی بنوشد، خوش بگوید و خوش بشنود .... میهمان خواه و میهمان دوست. سرمست و شاد از اینکه در سیاه چادر خود، به فصل مسکه و قیماق، بتواند با گشاده رویی و فراخ دستی از پس پذیرایی های دلچسب برآید. خوش زبان در گفتار و چیره دست به کردار. مرد بزم و مرد رزم. برخوردار از ظرافت و هم خشونت. به جایش بی بند و بار و در همه حال خودسر ... دست و دل باز در همه کار، مگر کار ... تن تنها در بند نان خود نبود. سال اگر تنگ بود، مدیار راه بگیری را بیشتر می پسندید، تا چون کنه به زمین چسبیدن را و روزگار اگر تنگش را می کشید، ستمگرپیشگی بیشتر می پسندید تا خواری پذیری را. بیزار از گردن کج و دلِ شکسته، به خود بالنده و شیفته بود» (همان، ج۱: ۱۳۳)؛ «با همه ی جوان سری هایش خواستنی بود، خوش خلق و خوی و آراسته. الدنگ بود، اما ناجوانمرد و بی حیا نبود» (همان، ج۱: ۱۸۷). یکی از صفات عیاران که در شخصیت مدیار نیز به آن اشاره شد، نوشیدن شراب است که در بین عیاران به شادی خورن مرسوم بوده است. زمانی که عیاران، نخستین بار یکدیگر را می بینند و می خواهند از آن پس در گروه عیاران قرار گیرند، به شیوه ای ویژه و در مراسمی خاص شراب می نوشند و از آن پس خود را شادی خورده ی دیگری می دانند. در داستان سمک عیار درباره ی این صفت عیاران چنین آمده است: «قایم عیار که پهلوان نیز خوانده می شود، به سمک عیار می گوید: ای پهلوان ...، مرا قایم بدان خوانند که هر کاری که خواهم از پیش برم و در هر کار مختارم. دیگر پنج هزار مرد شادی خورده دارم» (بهار، ۱۳۸۵: ۲۱۷).

۳-۶- صفاتی چون رازداری، پنهان کاری، چاره اندیشی، بیداری و احتیاط، کمک کردن

به دیگران بدون هیچ چشم داشت و ...، از دیگر ویژگی های عیاران به شمار می آید که در شخصیت ستار دیده می شود، البته بخشی از این صفات به دلیل شخصیت سیاسی ستار و حزبی بودن او است. ستار که یکی از افراد حزب توده است، بعد از آشنایی با گل محمد، زندگی و آرمان هایش ارتقاء می یابد و سرانجام در کنار گل محمد کشته می شود: «مغیلان ... سوی نادعلی چرخید و در واستاندن جام از او، ستار را به اشاره نشان داد و گفت: از آن ناقلاهای روزگار است. این جور که خوابیده، دل آدم به رحم می آید، معصوم می نماید، اما به این جوری اش نباید نگاه کرد، یک رند و عیار کامل عیار است» (همان، ج۹: ۱۹۸۴). در بخشی از رمان، رازداری و وفاداری ستار نسبت به گل محمد و صبر و تحمل او در برابر شکنجه های مأمور حکومت، به تصویر کشیده می شود: «انگار خود غزنه هم متوجه حرکت تند دست خود نشد که چوب چرم پیچ را به صورت ستار کوبانید ...، دزدها و قاتل ها را تو از زندان فراری دادی! برای چی؟ به چه قصدی؟ ستار گفت: من کسی را فراری ندادم، جناب سروان. آنها خودشان با پای خودشان فرار کردند!» (همان، ج۵: ۱۰۸۲-۱۰۸۴). در نمونه ی دیگر به دستیاری ستار از مردم آن هم بدون هیچ چشم داشتی، اشاره می شود: «آخرین لقمه را ستار قورت داد، لب و چانه اش را پاک کرد و با لبخندی نرم گفت: درش بیار، عمو جان. حساب و حساب کشی کار پیله ورهاست، نه کار ما و شما. گیوه را در بیار، مزدش را پای چای بعد از ناشتا می گذاریم. ها مادر؟» (همان، ج۳: ۷۴۲).

۳-۷- عیاری در برخی موارد، در مفهوم پهلوانی به کار می رود که گودرز بلخی نماینده ی این مفهوم عیاری است. اسحاقیان (۱۳۸۳: ۲۱۲-۲۱۵) نیز گودرز بلخی را نماد پهلوان عیار می داند و به ویژگی های او اشاره کرده است. پهلوانی، میهمان نوازی، ضعیف پروری، خواری ناپذیری، ایستادگی در برابر صاحبان زور و ثروت و به مسخره گرفتن آنان و ...، ازجمله صفاتی است که بلخی با آن توصیف می شود. صفت عیاری وی، او را به برخی رفتارها می کشاند که دیگران از انجام آن ناتوانند. پهلوانی، ویژگی اصلی او است، حتی نامش نیز یادگار روزگار عصر اساطیری شاهنامه و یادآور جغرافیای کهن خراسان است: «کمرگاهش را در کمان دو دست چنان فشرد که دردی سیاه در پیشانی

بلوچ تأیید و در جا سستش کرد» (دولت آبادی، ۱۳۹۳، ج۴: ۹۶۵). او سخت مهمان نواز و ضعیف پرور است و به غریبان و ضعیفان پناه می دهد: «و مردم ما، آن بازماندگان از تبار عیاران، چه شوق غریبی در چشمانشان شعله می کشد به هنگام گرفتن دستانی که پناه خواه آمده اند: پناهم بده، پهلوان! فقط امشب!» (همان، ج۶: ۱۴۸۸). بلخی همانند پهلوانان، به انجام هر کاری تن در نمی دهد: «اما بلخی ما به این خرده پایی تن نداده بود ...، اما درو را بلخی کار مردان می دانست و خود از بهترین دروگران قلعه چمن بود» (همان، ج۱: ۳۱۱).

گودرز بلخی هم چنین از منش افتادگی و بی زبانی گروهی از مردم که زبون لقمه ای نان می شوند، بیزار است و این بیزاری، صفت پهلوانان است که هر کس را چون خود با عزت می خواهند: «بلخی فرودست ها را خوار می شمرد، همان رعیت و رعیت منشی ایشان را» (همان، ج۱: ۳۱۰). گل محمد نیز همانند بلخی، خوارمنشی مردمان را بر نمی تافت و آنان را به دلیل این صفت، سرزنش می کرد: «تو این مورچه ها را بهتر از من که نمی شناسی! پای نفع شان که برسد، پدرشان را هم از گور بیرون می کشند و می سوزانند. این جماعت با خوشه چینی بزرگ شده اند، چشم هاشان تنگ است، ... یک کف دست زمین و پنج من تخم کشت! این است همه چیزشان! ... حالا تو می خواهی که برای همچو مردمانی چه کارهایی بکنم؟ ... خیال می کنی بی خودی ازشان بدم می آید؟ نه! ... مثل بزهای پیر از صدای تفنگ می ترسند ... من از آدم ضعیف بدم می آید» (همان، ج۷: ۱۷۳۳). زبان طعن و طنز بلخی که پیوسته مایه ی آزار دشمنان او است، از جمله منش های فردی اوست: «آقا سلام! آقا سرت به سر شاه می ماند! آقا! فرخ هندی یکی تازه آورده، کم سن و سال است. تازه آمده توی کار، تا دست مالی نشده ...» (همان، ج۶: ۱۴۵۳).

یکی دیگر از شخصیت های رمان که عیاران را به خاطر می آورد، خان عمو است: « او، خان عمو، لحظه ها را می قاپید، چپاول می کرد، می چشید و دم را قدحی سر می کشید، خوش دار مستی. زمانه را چنان می پسندید که اسبی باشد، اسبی تا بر آن نشستن، سوار بر او شدن، حتی اگر مهار نتوانیش» (همان، ج۴: ۸۸۸). در رمان، برخی از مردان

کلمیشی به علت اوضاع اقتصادی- اجتماعی و از دست دادن هستی خود، به عیاری و دستبرد به مال اربابی کشیده می شوند، خان عمو نیز که هرچه عرصه بر او تنگ تر شود، او هم عرصه را بر مال التجاره ی لاشخورهای خوش خور و خواب او تنگ تر می کند (همان، ج۴: ۸۸۲)، اما هیچ گاه دست تعرض بر ضعیفان دراز نمی کند: «بیابان خدا پر از نعمت است. ما هم به اندازه ی رزق خودمان از رویش ور می چینیم ... ما که نمی خواهیم به مال بیوه زن ها دست دراز کنیم. ما گوشت را از گرده ی گاو می کَنیم، از گرده ی ارباب ها» (همان، ج۲: ۳۸۷).

در رمان، به رسم دیگری از رسوم عیاران اشاره می شود که رسم خنجر داشتن در ساق موزه است. شخصیت های ایلیاتی رمان، به خاطر شرایط، مکان و نحوه ی زندگی همیشه ابزاری برنده همراه خود داشتند. در این جا به خاطر تشابه این صفت با یکی از رفتارهای عیاران، نمونه هایی از رمان نقل می شود: «بیگ محمد خم شد، کارد از بیخ پاتاوه به در کشید و رو به خواهر رفت» (همان، ج۱: ۲۱۲) و یا «گل محمد، چشم ها به خون نشسته، رگ های شقیقه و پیشانی به در جسته ... خمید، کارد از بیخ پاتاوه به در کشید، دیگر نگاه در چشم کسان خود نتوانست» (همان، ج۱: ۳۶۱) و یا «خان عمو گزلیک از بیخ پاتاوه بیرون کشید و در چشم برهم زدنی ریسمانی از میان به دونیم کرد» (همان، ج۲: ۶۱۲).

نتیجه

آیین ها و باورهای فرهنگ عامه ی منطقه ی خراسان در رمان کلیدر بازتاب یافته است و نگارندگان از این طریق توانسته اند گنجینه ای ارزشمند از آیین ها و باورهای قومی را حفظ و معرفی کنند. آیین های قلندری و عیاری، ازجمله آیین هایی است که به طور غیرمستقیم اشارت آن را در رمان مشاهده می کنیم. این آیین ها هر چند به طور آشکار در روساخت رمان نمایان نشده، اما اشاره ها، نمودها، ویژگی ها و صفات قلندری و عیاری در رفتار و کردار شخصیت های رمان قابل پی گیری است. ماه درویش، ازجمله شخصیت هایی است که نوعی تشبّه به قلندریان در رفتار او مشاهده می شود. بلند کردن

گیسو، بستن شال و پوشیدن ردای سفید، گذاشتن کلاه، همراه داشتن آلات آهنین، شرکت در سماع، دریوزگی و آوارگی و اجتماع در لنگرگاه، از ویژگی های مثبت و منفی عیاران است که در شخصیت های رمان دیده می شود. برخی از شخصیت های رمان مانند گل محمد، مدیار، ستار، گودرز بلخی و خان عمو، ویژگی های صفات عیاران را در رفتار و کردار خود نشان می دهند. ویژگی ها و صفاتی مانند دفاع از حقوق ضعیفان و یاری مظلومان، تقابل با مفهوم دزد و راهزن، گرفتن حق مظلومان از ظالمان و ثروتمندان، ایثار، شجاعت و بذل جان، زرنگی، چالاکی، جوانمردی، خوش خلقی، رازداری، چاره اندیشی، پهلوانی و ... ازجمله ویژگی های عیاران است که در شخصیت های رمان دیده می شود. یافته های پژوهش نشان دهنده ی رواج و گستره ی تاریخی و قومی آیین قلندری و عیاری در خراسان است.

منابع

- اسحاقیان، جواد (۱۳۸۳). *کلیدر، رمان حماسه و عشق*. تهران: گل آذین.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۵). *جستاری در فرهنگ ایران*. به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره.
- حسام پور، سعید (۱۳۸۴). "نقش عیاری در فرهنگ و تمدن ایرانیان". *مطالعات ایرانی*، سال چهارم، ش ۸ (پاییز): ۵۳- ۷۳.
- دولت آبادی، محمود (۱۳۹۳). *کلیدر*. تهران: فرهنگ معاصر.
- دهخدا، علی اکبر. *لغت نامه دهخدا*، ج ۱۰. ذیل "عیار".
- شعبانی، رضا (۱۳۸۷). *مروری کوتاه بر تاریخ ایران*. تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). *قلندریه در تاریخ (دگردیسی های یک ایدئولوژی)*. تهران: سخن.
- ------ (۱۳۸۸). *تازیانه های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی*. تهران: آگاه.
- کرمی، مریم (۱۳۸۵). "بررسی سبک روایت سمک عیار". پایان نامه کارشناسی

ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان.

- محجوب، محمد جعفر (۱۳۹۳). *ادبیات عامیانه ی ایران*. به کوشش حسن ذوالفقاری. تهران: چشمه.
- معین، محمد. *فرهنگ فارسی*، ج ۱۳. ذیل "عیار".
- ناتل خانلری، پرویز (۱۳۶۴). *شهر سمک*. تهران: آگاه.
- هدایت، صادق (۱۳۷۹). *فرهنگ عامیانه مردم ایران*. به کوشش جهانگیر هدایت. تهران: چشمه.
- ------ (۱۳۸۳). *داش آکل*. تهران: راویان مهر.

بازتاب هویت ملی ایرانیان، در نامه‌های بدایع‌الانشاء یوسفی هروی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۸

ندا مـراد[۱]

سعید گلناری[۲]

علی علیزاده آبدهگاه[۳]

چکیده

هویت چیستی هر چیزی است، اما در مورد آدمی هویت مجموعه‌ای از خصوصیت‌های پایداری است که به اعتبار آن، یک فرد انسانی از دیگران متمایز می‌شود و می‌تواند با آن خود را بشناسد و به دیگران معرفی نماید. هیچ ملتی، هرچند تازه و نوبنیاد و بدون پیشینه‌ی تاریخی، بی نیاز از داشتن هویت نیست. ادبیات، گسترده‌ترین افقی است که در خلال گزارش‌های آن، می‌توان مؤلفه‌های اصلی هویت را که از سرنوشت انسان در اجتماع به ظهور می‌رسد، بررسی کرد. یوسف بن محمد بن یوسف هروی، معروف به حکیم هروی، فرزند محمد بن یوسف از اهالی خوافِ خراسان بود که در ماوراءالنهر دانش آموخت و قسمت عمده‌ای از دوران حیاتش را در هرات گذراند. یوسفی از حکمای معروف عهد صفوی بود که بعدها به همراه پدر، به هندوستان مهاجرت کرد و در دربار گورکانیان هند مورد توجه و عنایت ظهیرالدین بابر و پسرش، همایون‌شاه قرار گرفت و دبیر دربار شد. او همانندِ بسیاری از اندیشمندان ایرانی و در مقام دبیری دربار، با آگاهی از مؤلفه‌های اصلی هویت ملی، اقدام به بازنمود مؤلفه‌های هویتی، در نامه‌های بدایع‌الانشاء نموده است. این مقاله در پنج بخش، با روشی توصیفی- تحلیلی، به تبیین مؤلفه‌های اصلی هویت ملی و مصادیق آن می‌پردازد و در صدد اثبات این مطلب است که این حکیم ایرانی خراسانی تبار، در اثر خود به مؤلفه‌های ملی، توجه ویژه‌ای داشته و با زبانی فصیح و نثری مسجع، آن‌ها را در نامه‌های بدایع‌الانشاء انعکاس داده است. نتیجه

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، نویسنده مسؤول Neda_morad@yahoo.com
۲. دکتری زبان و ادبیات فارسی، مدرس دانشگاه گیلان saaid-g@yahoo.com
۳. فهرست‌نگار سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز آستان قدس رضوی ali.alizada@yahoo.com

این پژوهش، نشان می‌دهد که این اثر، مؤلفه‌های هویت ملی ایرانی- اسلامی را داراست و یوسفی هروی، هم‌چون مبلغی نقش تأثیرگذاری در تبیین و ترویج این مؤلفه‌ها، در دیار هند را داشته است.

واژگان کلیدی: یوسفی هروی، بدایع‌الانشاء، هویت ملی، سنت‌ها و آیین‌ها

۱- مقدمه

طرح کیستی، نتیجه‌ی زندگی اجتماعی انسان‌ها و بودن در متن یک موجودیت مشترک است که براساس آن افراد، در صدد فهم جایگاه و موقعیت خویش بر می‌آیند. هویت، سازوکاری است که بیشتر به‌صورت شکلی از آگاهی متبلور می‌شود و در جامعه، نوعی انسجام و هم‌بستگی ایجاد می‌کند. هویت، همان معناداری در دو سطح فردی و اجتماعی است که کنشگران اجتماعی را قادر می‌سازد تا به پرسش‌های بنیادی معطوف به کیستی خود، پاسخی مناسب بدهند. هویت ملی، یکی از انواع هویت جمعی است. هویت جمعی را شیوه‌ی مشترک در نحوه‌ی تفکر، احساسات و تمایلات یک گروه که نوعی احساس تعهد و تکلیف نسبت به آن گروه را بر می‌انگیزد، تعریف می‌کنند. وجود این نوع هویت، احساس پایبندی، دلبستگی و تعهد اجتماع گروهی است و یکی از مؤلفه‌های بنیادی شکل‌گیری و بقاء جامعه‌ی ملی است که تزلزل، تجزیه و تضعیف آن موجب بی‌ثباتی اجتماعی می‌گردد.

در نیم قرن اخیر، بررسی هویت ملی یکی از مباحثی است که توجه اندیشمندان حوزه‌ی جامعه‌شناسی را جلب کرده و از اهمیت فراوانی برخوردار است. از نظر جامعه‌شناسی هویت ملی به این لحاظ اهمیت دارد که یکی از عوامل مهم انسجام اجتماعی و وفاق ملی در هر جامعه تلقی می‌شود. هر اندازه یک ملت، از هویت محکم‌تر و منسجم‌تری برخوردار باشد، به همان اندازه در تحکیم پایه‌های هم‌بستگی و وفاق اجتماعی موفق‌تر خواهد بود.

همان‌طور که ذکر شد، یوسفی هروی در دوران حکومت ظهیرالدین بابر، به سمت دبیری دربار برگزیده شد. در واقع، وقتی که بابر در سال ۹۳۲ق. بر هند تسلط یافت،

در حضورش علاوه بر دولتمردان و مشیران سلطنت، گروهی از پزشکان هم مانند میرنظام‌الدین علی خلیفه، حکیم ابوالبقاء و یوسف بن محمد بن یوسف هروی معروف به مولانا یوسفی که شهرت دانش‌پروری بابر را شنیده، از خراسان و هرات و نقاط دیگر ایران به آنجا رفتند و به زبان فارسی آثاری تألیف کردند. "بدایع الانشاء" یوسفی هروی یکی از این آثار ارزشمند است که علاوه بر این‌که به زبان فارسی نوشته شده، رنگ و بوی هویت ایرانی را نیز دارد.

در این مقاله، هدف شناخت هویت ملی ایرانی و مؤلفه‌های آن است و برای این منظور، ابتدا با توجه به نظر نویسندگان، به تعریف هویت ملی پرداخته می‌شود و با استعانت از اندیشه‌ی آنان، مؤلفه‌های هویت ملی به‌دست می‌آید. در واقع، شناخت مؤلفه‌های هویت ملی و جایگاه آن در نامه‌های بدایع‌الانشاء از دیگر اهداف این مقاله است.

۲- بیان مسأله

هر فرد و جامعه‌ای از دیرین‌ترین ایام تاکنون به‌دنبال تعریفی برای خویشتن خویش است و تا به پاسخ این پرسش فطری دست نیافته باشد، آرام و قرار نمی‌یابد و نمی‌داند که کدام باورها و عقاید با شخصیت وی سازگار است و خود را نخواهد شناخت. اهمیت شناخت مؤلفه‌ها و شاخصه‌های هویت ملی برای جوامع، به منظور حفظ و ارتقاء یکپارچگی و انسجام بین آحاد جامعه بسیار مهم است، زیرا هویت ملی مفهومی است که سعی می‌کند تعارضات موجود در هویت‌های گروهی و قومی را به نوعی کاهش داده و آنها را ذیل یک هویت بالاتر، یعنی هویت ملی همگرا سازد. انسجام و اتحاد ملی مستلزم اقتباس عناصر هویت ملی از عناصر مشترک هویت‌های قومی گوناگون در جامعه است. از این‌رو، شناخت مؤلفه‌ها و شاخص‌های هویت ملی و قومی بویژه خصوصیاتی که سبب تسهیل همزیستی و همگرایی و به تبع آن تقویت هم‌بستگی ملی می‌شود، اهمیت اساسی دارد. در دنیای امروزی که سعی بر این است تا انسان‌ها و جوامع از شناخت هویت خود غافل شوند، آشنایی با مؤلفه‌های هویت ملی کشور در آثار این حکیم، دیگر بار می‌تواند شناسنامه و سند افتخار و میراث عظیم فرهنگی ایران زمین را به نمایش

گذارد. لذا این پژوهش به منظور شناخت مؤلفه‌های هویت ملی و نیز بررسی آن در نامه‌های بدایع‌الانشاء یوسفی هروی، تنظیم گردیده است.

۳- پیشینه تحقیق

تاکنون در ایران پژوهش‌های قابل ملاحظه‌ای در ارتباط با هویت و تبیین مؤلفه‌های آن، انجام شده است. ستاری، (۱۳۵۴) در پژوهشی مقالاتی را بررسی می‌کند که در آن‌ها به مفهوم فرهنگ به‌طور گسترده و جنبه‌های مختلف آن توسط نویسندگان ایرانی و خارجی اشاره می‌کند. مسکوب (۱۳۷۳) در پژوهش خود به بازنویسی سخنرانی‌هایی می‌پردازد که محوریت آن، رابطه‌ی سه گروه دیوان، دین و عرفان با هویت و ملیت و نیز رابطه‌ی آن با فارسی قدیم و هم‌چنین محتوای زبان این سه گروه می‌باشد. الطائی (۱۳۷۸) در پژوهش خود پنج مقاله درباره هویت را بررسی کرده است. رجایی (۱۳۸۲) در پژوهشی مسأله‌ی هویت ایرانی را بیان کرده و احمدی (۱۳۸۲) و زاهد (۱۳۸۳) در پژوهش‌های جداگانه‌ای، به بررسی مقالاتی مربوط به هویت ایرانی پرداخته‌اند. علیخانی (۱۳۸۶) در پژوهش خود هویت در ایران را از جنبه‌های گوناگون مورد بررسی قرار داده است. برکت (۱۳۸۶) در کتابش، شناخت هویت را در زمان مطرح نموده است. ابوالحسنی (۱۳۸۷) در پژوهش خود با رویکردی نو به بررسی مسأله‌ی هویت پرداخته و درباره‌ی این‌که یک جامعه چگونه به بحران هویت دچار می‌شود، بحث کرده است. بایبوری و کریمیان (۱۳۹۳) در مقاله‌ای مشترک به جهانی شدن فرهنگ و تأثیر آن بر هویت ملی ایرانیان پرداخته‌اند.

در این آثار و ده‌ها اثر دیگر که تا به امروز، به شکل مقاله، پایان‌نامه و کتاب تدوین شده، موضوع هویت ملی و مؤلفه‌های آن از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار گرفته، اما در باب مؤلفه‌های هویتی در بدایع‌الانشاء اثری نگاشته نشده است. از این‌رو، لازم است در پژوهشی مستقل، این مؤلفه از منظری دیگر مورد بررسی قرار گیرد تا بتوان با مطالعه‌ی آثار کهن فارسی، گام‌های مؤثرتری در جهت حفظ، تقویت و تعمیق هویت ملی برداشت.

۴- روش و سؤالات تحقیق

در این تحقیق، پژوهشگر با روش توصیفی- تحلیلی و ابزار گردآوری کتابخانه‌ای و از مطالعه‌ی منابع و مآخذ مکتوب بهره برده و به استخراج مؤلفه‌های هویت ملی پرداخته است. سؤالات تحقیق نیز بدین شرح است:

۴-۱- آیا عناصر و مؤلفه‌های هویت ملی در نامه‌های بدایع‌الانشاء وجود دارد؟

۴-۲- کدام یک از مؤلفه‌های هویت ملی در بدایع‌الانشاء بازتاب بیشتری دارد؟

۵- مبانی نظری

۵-۱- هویت

اصطلاح هویت[1] ابتدا از سال ۱۹۶۰ میلادی در روان‌شناسی فردی و جمعی و بعد از آن، در جامعه‌شناسی کاربرد یافت. «هویت را بازشناسی مرز میان خود و بیگانه دانسته‌اند و آن را از نیازهای روانی آدمی محسوب کرده‌اند. در هویت، آدمی آگاه است که چه کسی است (فردی) و می‌داند هم نوعان او چه کسانی هستند (جمعی). روان‌شناسان و نظریه‌پردازان شخصیت هویت را در درجه نخست، امری فردی- شخصی می‌دانند و معتقدند هویت به ویژگی‌های شخصیتی و احساسی فرد معطوف است» (گل‌محمدی، ۱۳۸۰: ۱۱).

با این حال، سه لایه و قسم متمایز برای هویت قائل شده‌اند: شخصی، اجتماعی و ملی (احمدی، ۱۳۸۲: ۷). بعد فردی (شخصی) هویت، دایره‌ی محدودی را شامل می‌شود که عبارت است از: «احساس تمایز شخصی، احساس تداوم شخصی و احساس استقلال شخصی و بعد اجتماعی (جمعی) حوزه گسترده‌تری چون زبان، نژاد، قومیت، آیین و فرهنگ مشترک را در بر می‌گیرد. هویت اجتماعی که گاهی به آن قومی و نژادی نیز گفته می‌شود، همیشه بر هویت فردی که مفهوم مهم "من" نشأت یافته از آن است، تفوق و چیرگی دارد» (گل‌محمدی، ۱۳۸۰: ۱۴).

---

1. Identit

۵-۲- تعریف هویت

هویت یا الهویه، کلمه‌ای عربی است. این کلمه از "هو" به معنی او که ضمیر غایب مفرد مذکر است می‌آید و از آن لفظ "هو هو" یا "الهو هو" را ساخته‌اند که اسم مرکب و معرفه به "ال" است. معنی لغوی آن اتحاد به ذات یا انطباق به ذات است. اتحاد به ذات به معنی اتصاف و شناخته شدن و یکی شدن موصوف با صفات اصل و جوهری مورد نظر است. وقتی از هویت پدیده‌ای سخن به میان می‌آید، باید آن سخن طوری باشد که نشان دهد پدیده‌ی مزبور به راستی گویای هیأت و ماهیت وجودی آن است، در غیر این صورت، فاقد معنای ماهوی آن خواهد بود» (الطائی، ۱۳۷۸: ۱۹).

هویت به معنای من کیستم، در کجا هستم، به چه گروهی تعلق دارم و نیز چه کسی بودن و چگونه شناسایی شدن است (زهیری، ۱۳۸۱: ۲۹). در واقع، هویت مبین مجموعه خصایصی است که امکان تعریف صریح یک شیء یا یک شخص را فراهم می آورد (شیخاوندی، ۱۳۸۰: ۱۹).

برخی هویت را معناداری جامعه دانسته‌اند، یعنی «جامعه معنایی برای خودش قائل باشد و در چارچوب آن عمل کند و در صورت از دست دادن این معنا، یا به هر دلیل گسستگی در معناداری، با بحران هویت مواجه خواهد شد» (رجایی، ۱۳۸۲: ۱۲).

در نتیجه، هویت عبارت از مجموعه خصوصیات و مشخصات اساسی اجتماعی، فرهنگی، روانی، فلسفی، زیستی و تاریخی همسان است که به رسایی و روانی بر ماهیت یا ذات گروه، به معنی یگانگی یا همانندی اعضای آن با یکدیگر، دلالت کند و آنها را در یک ظرف زمانی و مکانی معین به طور مشخص و قابل قبول و آگاهانه از سایر گروه‌ها و افراد متعلق به آنها، متمایز سازد.

۵-۳- هویت از دیدگاه جامعه‌شناسی (هویت ملی)

جرج هربرت مید[1] که پرچمدار نظریه‌ی "هویت اجتماعی" است و فرایند دستیابی فرد به احساس و فهم خویشتن را بررسی می‌کند، معتقد است که «هر فرد، هویت یا

1. George Herbert Mead

خویشتن خود را از طریق ساماندهی نگرش‌های فردی دیگران، در قالب نگرش‌های سامان‌یافته‌ی اجتماعی یا گروهی شکل می‌دهد، یعنی تصویری که فرد از خود می‌سازد و احساسی که نسبت به وجود پیدا می‌کند، بازتاب نگرشی است که دیگران نسبت به او دارند» (گل‌محمدی، ۱۳۸۰: ۱۵).

یکی از شاخصه‌هایی که از دیرباز در هر جامعه‌ای مطرح بوده، بحث هویت ملی است. در واقع، یکی از مؤثرترین و قوی‌ترین عنصر وابستگی افراد انسانی از گذشته تاکنون، بویژه در دوران "پیشاجهانی شدن[1]" ملیت و ملیت‌گرایی[2] بوده است. در این نوع از هویت، هر فرد انسانی متعلق به ملیت و به تبع آن به فرهنگ و سننی است که در درون آن احساس امنیت می‌کند. این تعامل دوسویه بین فرد و ملیت، مفهوم پایدار هویت ملی را رقم می‌زند.

هویت ملی نیز مانند هویت، تعاریف مختلفی دارد. در یک تعریف، هویت ملی همان احساس تعلق و تعهد نسبت به اجتماع ملی و نسبت به کل جامعه در نظر گرفته شده است و می‌توان گفت هویت ملی به این معناست که افراد یک جامعه، نوعی منشأ مشترک را در خود احساس می‌کنند (یوسفی و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۶-۲۷). در تعریفی دیگر «هویت ملی، مجموعه‌ای از نشانه‌ها و آثار مادی، زیستی، فرهنگی و روانی است که سبب تفاوت جوامع از یکدیگر می‌شود و لذا، هویت ملی اصلی‌ترین حلقه‌ی ارتباطی بین هویت‌های خاص محلی و هویت‌های عام است» (حاجیانی، ۱۳۷۹: ۱۹۷). در تعبیری کامل‌تر، هویت ملی مجموعه‌ای از گرایش‌ها و نگرش‌های مثبت نسبت به عوامل، عناصر و الگوهای هویت‌بخش و یکپارچه کننده در سطح یک کشور به‌عنوان یک واحد سیاسی است.

مطهری (۱۳۶۳: ۳۹) در کتاب "خدمات متقابل اسلام و ایران" می‌نویسد: «اگر هویت ملی را نوعی احساس ملی بنامیم، تعریف آن عبارت خواهد بود از وجود احساس مشترک یا وجدان دسته‌جمعی در میان عده‌ای از انسان‌ها که یک واحد سیاسی یا ملت را می‌سازند». با توجه به انواع تعاریف درباره‌ی هویت ملی، رزازی‌فر (۱۳۷۹:

1. Getting Preceded
2. nationalism

۴۵) می‌نویسد: «هویت ملی از نظر جامعه‌شناسی، به مثابه نوعی احساس تعهد و تعلق عاطفی نسبت به مجموعه‌ای از مشترکات ملی جامعه است که موجب وحدت و انسجام می‌شود و دارای ابعاد مختلف خرده‌فرهنگ ملی، دینی، جامعه‌ای و انسانی است».

هویت ملی در مراتبی فراتر از هویت فردی و هویت اجتماعی، سایه خود را بر افراد انسانی می‌گسترد، بر خلاف هویت اجتماعی که می‌تواند متکثر و متنوع باشد، یعنی یک فرد، دارای چند هویت اجتماعی باشد (وقفی‌پور، ۱۳۸۳: ۳۵۲)؛ اما در هویت ملی این‌گونه نیست، چرا که «هر فردی فقط یک هویت ملی دارد. از این‌رو، هویت ملی که بدان "هویت محوری" نیز گفته می‌شود، عالی‌ترین هویت تلقی شده است و عالی‌ترین سطح هویتی برای هر فرد بشری است» (احمدی، ۱۳۸۲: ۹).

هویت ملی مؤلفه‌های متنوع، متکثر و تأثیرگذاری دارد. از این مؤلفه‌ها، می‌توان احساس تعلق و وفاداری به عناصر و نمادهای مشترک در اجتماع ملی که مهمترین نمادهایش «سرزمین، دین و آیین، آداب و مناسک، تاریخ، زبان، ادبیات، مردم و دولت» (یوسفی، ۱۳۸۰: ۱۷) است را نام برد.

با توجه به تعاریف مذکور و عناصر سازنده‌ی هویت ملی و ابعاد متفاوت هر کدام، برای هویت ملی کارکردهای خاصی هم‌چون انسجام‌آفرینی و هم‌بستگی ملی، ایجاد آگاهی ملی و تعیین سازوکارهای فرهنگی و اجتماعی را می‌توان برشمرد که در درون یک اجتماع ملی، میزان تعلق و وفاداری اعضاء به هر یک از عناصر و نمادهای سرزمین، دین، زبان و ... شدت هویت ملی آنان را، مشخص می‌کند.

۶- یوسفی هروی و روزگار او

مؤلف کتاب یوسف بن محمد بن یوسف هروی، معروف به حکیم یوسفی یا مولانا یوسفی، فرزند محمد بن یوسف و از پزشکان سده‌ی دهم قمری است. پدرش محمد پسر یوسف طبیب هروی از مشاهیر پزشکان سده‌ی نهم قمری بود. او ظاهراً از اهالی خوافِ[۱] خراسان بود که در ماوراءالنهر (فرارود) دانش آموخت و قسمت عمده‌ای از

۱. خاف یا خواف، که ناحیتی است در خراسان، مشهور و متصل است از شرق به باخرز، از غرب به قُهستان، از شمال به زواره و اعمال نیشابور، از جنوب به بیابانی که میان قهستان و فراه و سیستان است (حافظ ابرو، ۱۳۷۵: ۱۷۰، نقل

دوران حیاتش را در هرات گذراند و از ترس سرخ‌کلاهان با پدرش به هند کوچ کرد و در آن‌جا مورد توجه و عنایت ظهیرالدین بابر شاه، قرار گرفت و در دربار ظهیرالدین بابر و پسرش همایون به سمت وزارت برگزیده شد. انشاء و کتابت دربار نیز به‌دست وی انجام می‌گرفت و در سال‌های ۹۳۲-۹۳۷ قمری به سمت دبیری درآمد و پس از بابر شاه (۹۱۲-۹۳۷ق.) در دربار پسرش همایون گورکانی در سال‌های ۹۳۷-۹۶۴ قمری نیز همین سمت را داشت و به نام آن دو، چند کتاب تألیف کرد» (صفا، ۱۳۷۹، ج ۵: ۳۵۶-۳۵۸).

تخلّص او در شعر "یوسفی" بود. بنا به روایت صاحب اکبرنامه، یوسفی را به خاطر فضل و دانشی که بالاخص در پزشکی و کتابت داشت، از خراسان طلب کردند و به دیار هند به دربار بابر شاه بردند (علامی، ۱۳۸۵، ج۱: ۱۸۷). امیر علیشیرنوایی او را مردی خوش خلق و جهان گشته و شعرش را پاکیزه دانسته است (نوایی، ۱۳۶۳: ۱۵۶).

پدر یوسفی - محمد پسر یوسف طبیب هروی - از مشاهیر پزشکان سده‌ی نهم هجری بود. او در هرات می‌زیست و در پایان زندگی همراه ظهیرالدین بابر نخست -پادشاه مغول- به هندوستان رفته رساله‌ی "غرایب و عجایب هندوستان" را در آنجا تألیف کرده است. همان‌گونه که اشاره شد، مولانا یوسفی هروی نیز از حکیمان مشهور دوره‌ی صفویه بود که همراه پدر به هند رفت و در شمار پزشکان و دبیران دربار ظهیرالدین بابر و پسرش سلطان همایون، در آمد و به نام این دو پادشاه، چندین کتاب تألیف کرد و در همان دیار بود که درگذشت.

هند به سبب تشویقی که دستگاه فرمانروایی مغول بابری از شعر و هنر می‌کرد، برای شعرا و ادبای ایران در این دوره، نوعی سرزمین فرصت‌ها تلقی می‌شد و از اخلافِ ظهیرالدین بابر تیموری (وفات ۹۳۷ق.) که مقارن اوایل عهد صفوی در هند کسب قدرت کرد، کسانی چون امپراطور اکبر، نورالدین جهانگیر، شاه‌جهان و غیره، در تشویق شعر و ادب فارسی اهتمام کردند و حمایت و نواخت آنها موجب جلبِ عده‌ی قابلِ ملاحظه‌ای

در اسفزاری، ۱۳۳۹، ج۱: ۱۸۹). در جنوب باختری باخزر، ناحیه‌ی خواف [خواب قدیم] است که کرسی آن به همین نام می‌باشد و شهر سلومک - که بعدها آن را سلامی نوشتند - در زمان‌های قدیم، بزرگ‌ترین شهرهای آن ناحیه بوده است (علامی، ۱۳۸۵، ج۱: ۵۸۶).

از شعرا و اربابِ هنر به دیار هند شدند (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۴۰۵-۴۰۶).

یوسفی یک نویسنده‌ی پرکار بود و برخلاف پدر، به تألیفات معدود قناعت نکرد. اهمیت آثار یوسفی بویژه در آن بود که برای آسان کردن دانش پزشکی، چند منظومه در این فن سروده است. او علاوه بر اشعار طبی، در مضامین دیگری نیز شعر می‌سرود و بیشتر مطالب پرکاربرد طب را به شعر درآورده بود. از این‌رو، آثار او بسیار معروف بوده و از قدیم‌الایام مردم آنها را حفظ می‌کردند (صفا، ۱۳۷۹، ج ۵: ۳۵۶). در عهد مغولان هند، اولین کسی که سلسله‌ی تصنیف و تألیف را آغاز کرد، یوسفی بود. او تألیفات مفیدی نمود و بنا به گفته‌ی الگورد[1]، نخستین تألیف تحقیقی او "جامع الفواید" است (نظری، ۱۳۹۱: ۱۱).

آثار یوسفی هروی را به دو گروه طبی و غیرطبی می‌توان دسته بندی کرد (صفا، ۱۳۷۹، ج ۵: ۳۵۸).

۶-۱- معرفی کتاب بدایع‌الانشاء[2]

باب ترسل و انشاء را می‌توان یکی از انواع مهم نثر ادبی دانست که در تاریخ زبان و ادب فارسی، سابقه‌ای طولانی را داراست. بی‌تردید منشأت یک سبک نوشتاری، ارتباطی است که در گستره‌ی فرهنگ و ادبیات ملت‌ها جایگاه ویژه‌ای دارد. در این نوع نوشته‌ها، علاوه بر جنبه‌های علمی و ادبی، اطلاعات ارزنده‌ای در زمینه‌های اجتماعی و تاریخی به چشم می‌خورد.

نسخه‌ی بدایع‌الانشاء، نمونه‌ی شاخص و برجسته‌ای از این فن شریف است که به قلم یوسفی هروی - منشی همایون‌شاه گورکانی - با نثری فنی و مصنوع تحریر شده است. این اثر در فن ترسل و انشاء که در سال ۹۴۰ قمری برای پسرش "رفیع‌الدین حسین" تألیف کرده؛ مجموعه‌ای از نامه‌ها، توقیعات و محاورات است که در سال ۱۸۷۰ میلادی به‌نام "بادی‌الإنشاء" به جای بدایع‌الإنشاء و بار دیگر به نام "انشای یوسفی" در دهلی

1. Algord

۲. نسخه‌ی اَقدم "بدایع‌الانشاء" یوسفی هروی در کتابخانه ملی ملک، به شماره‌ی بازیابی ۲/۳۸۳۳ موجود است. این نسخه توسط نویسندگان، تصحیح و با مقدمه‌ای مفصّل، در فرایند چاپ و نشر قرار داده شده است.

چاپ شده است (همان، ج ۱: ۴۰۶).

۶-۲- معرفی ساختار نامه‌های بدایع‌الانشاء

هر نامه از لحاظ صوری و یا اجزاء متشکله‌ی آن، به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱- عنوان ۲- بدنه یا متن اصلی ۳- بخش پایانی. «عنوان نامه یا مطلع آن شامل نام و القاب و عناوین شغلی یا علمی گیرنده نامه، هم‌چنین جملات احترام‌آمیزی است که از جانب نویسنده خطاب به گیرنده‌ی نامه اظهار می‌گردد. تنه یا متن اصلی نامه، بخشی است که مقصود اصلی صاحب نامه از نگارش آن بیان می‌شود. پایان یا مقطع نامه، شامل عبارات تکریم‌آمیز و دعاگونه‌ای است که نویسنده کلام خود را با آنها حسن ختام می‌بخشد» (رزمجو، ۱۳۷۰: ۱۹۲). بدایع‌الانشاء نیز مجموعه‌ای از ترسلات است که با ۳۹۰ شماره از یکدیگر تفکیک شده و مؤلف آن را به قصد تعلیم فن ترسّل و انشاء بر حسب طبقات مردم، در سه قسم نوشته است. از آنجایی که این اثر یک منشأت درباری و دیوانی است، مؤلف در نوشته‌ی خود از انواع صنایع لفظی و معنوی برای آراستن کلام و زیبایی لفظی و ظاهری متن، بهره برده است.

نثر مصنوع بدایع‌الانشاء را می‌توان نمونه‌ی اعلای نامه‌نگاری دانست که در مجموع با الگوی خاص کتابت قدیم تدوین یافته است. «با مطالعه و بررسی دقیق نامه‌های آن، به نکات و دقایق دستوری، لغوی، چگونگی استعمال صنایع ادبی و سایر ویژگی‌های سبک‌شناسی می‌توان دست یافت و از اسلوب بیان در ترسل و شیوه‌ی نگارش مکاتبات رسمی دیوانی که در دربارها رایج بوده و هم‌چنین از سبک نگارش نامه‌های خصوصی (اخوانیات) می‌توان آگاه شد و در بررسی سیر تطور و تحول نثر فارسی طی قرون و اعصار متمادی، اطلاعات ذی‌قیمتی از این متون کسب کرد» (مردانی، ۱۳۷۷: ۳۸).

۷- مؤلفه‌های هویت ملی در بدایع‌الانشاء

همان‌گونه که از تعریف هویت ملی بر می‌آید، این مفهوم دارای عناصر سازنده‌ای است که ازجمله مهم‌ترین آنها، می‌توان به ارزش‌های ملی، دینی، جامعه‌ای و انسانی اشاره

کرد. ارزش‌های ملی، تمامی مشترکات فرهنگی، اعم از سرزمین، زبان، نمادهای ملی، سنت‌ها و ادبیات را شامل می‌شود. ارزش‌های دینی، تمام مشترکات دینی و فرهنگ دینی را شامل می‌شود. ارزش‌های جامعه‌ای به اصول، قواعد و هنجارهای اجتماعی نظر دارد و ارزش‌های انسانی، به کلیه‌ی اصول و قواعد انسانی، فارغ از هر گونه محدودیت اجتماعی و جغرافیایی برای نوع بشر نظر دارد (زهیری، ۱۳۸۱: ۲۰۱).

برای شناخت ملیت و هویت ملی هر اثری، ابتدا باید عناصر تشکیل دهنده‌ی آن را بازشناخت. در ادامه به اختصار، بازتاب مؤلفه‌های هویت ملی ایرانی، در نامه‌های بدایع‌الانشاء یوسفی هروی نمایانده می‌شود:

۷-۱- سرزمین

هیچ جمعیتی بدون داشتن سرزمینی خاص، به عنوان یک "ملت" شناخته نمی‌شوند. اگرچه مفهوم "سرزمین" در گذشته با مفهوم امروزی آن، بسیار متفاوت بود و نگاه مردم قدیم به سرزمین، صرفاً محدود به انتساب به یک قلمرو جغرافیایی و آن هم بدون مشخص بودن حدود و مرزهای دقیق آن بود، اما از منظر جغرافیایی و تاریخی، مردم ایران از دیرباز در سرزمینی که "فلات ایران" نامیده می‌شد، اسکان یافته و ملت ایران را شکل دادند و از حدود ۲۵۰۰ سال پیش (دوره‌ی هخامنشیان) هویتی جهانی پیدا کرده و در شمار تمدن‌های بزرگ جهان قرار گرفتند. یوسفی هروی که اهل خواف بود، در بخش پایانی نامه‌های خود، بویژه در بخش نخست کتاب با جملاتی دعایی، به نام سرزمین‌های این فلات پهناور اشاره نموده و بدین‌گونه نامه‌های خود را پایان می‌دهد. در ادامه نمونه‌هایی ذکر می‌گردد:

از *دارالسلطنه‌ی هرات* - صینت عن تطرق الآفات - به ابلاغ این صحیفه، اقدام نمود (بدایع‌الانشاء: نامه نخست)

از *قُبه‌الاسلام بلخ* - حَفَظ‌الله برکاتها عنِ السلخ - سِمَت انتها یافتـه ... (همان: نامه ۲)

از *مشهد مقدسه‌ی رضویه* - علی ما بینها و عَلی سَاکِنِها وَ التَّحِیَه - صورت ارسال پذیرفت (همان: نامه ۳)

از *بَلدهِ‌ی بخارا* - لازال معدنُ الفضلا و مَوطنُ العُلما - رقم تبلیغ یافت (همان: نامه ۴)
از محروسه‌ی *کابل* - حَفَظَها الله تعالی عن التَزَلزُل - سِمَت ارسال یافت (همان: نامه ۵)
از *خطّه‌ی بغداد* - لازال مَوطِناً لِارشاد لرَشاد - صورت اِنها پذیرفت (همان: نامه ۶)
از *محوّلات* - لازالت محروسه عن الآفات - صورت عَرض یافت (همان: نامه ۷)
از *ولایت نَسَف* - خُصَّت بانوار الشرف - سِمَت عَرض پذیرفت (همان: نامه ۸)
از بلده‌ی قزوین - لازالَت لِاَهلِ التَمکین - رقم عَرض یافت (همان: نامه ۹)
از *ولایت جام* - لازالَت مَأمَنت الکرام الاَنام - صورت عرض پذیرفت (همان: نامه ۱۰)
از *ولایت خواف* - حُفَّت بِمَیامِن الاطلاق - سِمت عَرض یافت (همان: نامه ۱۱)
از *ولایت قهستان* - حُفَّتِ الامن وَ الامان - رقم عَرض پذیرفت (همان: نامه ۱۲).

همان‌طور که اشاره شد، یوسفی هروی بعد از مهاجرت به هند، بدایع‌الانشاء را در آن دیار نوشت، اما در نامه‌های این کتاب، تنها نام ولایت‌ها و شهرهای ایران، بویژه خراسان بزرگ ذکر شده است.

۷-۲- دین و مذهب

از دیرباز سرزمین ایران، مهد ادیان کهن (دین زردشت) و دین اسلام بوده است. به همین دلیل، در شکل‌دهی "هویت ملی" نقش برجسته‌ای داشته است. در دوران هخامنشی، "اهورا مزدا" در غالب کتیبه‌ها حضوری روشن دارد. در دوران ساسانیان حکومت بر محور دین زردشت مشروعیت می‌یابد و ارکان قدرت در دست موبدان است. در دوره‌ی تمدن اسلامی در زمان حکومت خلفای عباسی، رهبری دینی و سیاسی یکی بوده و پس از این دوران نیز، غالباً سلاطین و پادشاهان با دین و مذهب مردم هم‌نوایی می‌کردند و بسیاری از عناوین و القاب‌های دینی را برای خود برمی‌گزیدند. در زمان صفویه پادشاهان صفوی، خود را منادیان دین و مبلغان مذهب می‌دانستند و عملاً هم توانستند مذهب شیعه را مذهبِ غالب مردم ایران قرار دهند تا آنجایی که «ارتباط معنوی و دوستی بین شاه اسماعیل اول و بابرشاه، پناهنده شدن همایون پادشاه به

دربار شاه طهماسب اول جهت استمداد برای دستیابی به تاج و تخت از دست داده‌اش و مکاتبات دوستانه‌ی شاه عباس اول و اکبرشاه» (علامی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۶) نیز زمینه ساز ابداع "دین الهی" شد. «از مهمترین اتفاقات دوران اکبرشاهی که باعث دگرگونی ریشه‌ای در ساختار زندگی مردم سرزمین هند شد، ابداع و اختراع "دین الهی" بود که از طرف اکبرشاه که در بیست و سومین سال سلطنتش (مطابق با ۹۹۶ق.) به آن دست زد و به همین خاطر در بسیاری از منابع و کتب تاریخی، وی را به‌عنوان مصلح مطرح می‌کنند. این اقدام جسورانه و مبتکرانه که هدف اصلی آن نزدیک‌تر کردن دل‌های مردم سرزمین هند به یکدیگر و برانداختن ریشه‌ی دشمنی‌ها و اختلافات فرق مختلف کشور پهناور گورکانی بود، با استفاده از مسائل مشترک و مورد قبول ادیان و مذاهب مختلف بر اساس صلح کل، به راهنمایی بعضی از وزیران و دانشمندان دربار، هم‌چون شیخ مبارک ناگوری و دو فرزندش - ابوالفیض و ابوالفضل - و دانشمندانی چون ملااحمد تتوی و دیگران، میسر گردید» (همان: ۵۸-۵۹).

یوسفی هروی نیز به سهم خود در آثارش، بویژه در نامه‌های بدایع‌الانشاء این مؤلفه‌ی هویت ملی را نمایانده است. کتاب با دیباچه‌ای موزون و مسجع در حمد خداوند و ستایش از او و نعت پیامبر و آل و اصحابِ او پی افکنده می‌شود. این دیباچه با تحمیدیه‌ای زیبا، چنان‌که مرسوم بود، چنین آغاز می‌شود: «زینت عنوانِ هر نامه‌ی نامی و زیور دیباچه‌ی هر صحیفه‌ی گرامی، حمد مبدعی است که منشی حکمت بالغه و کاتب قدرت کامله‌اش به قلم ابداع و خامه‌ی اختراع، جراید عواید انسان را به ارقام اکرام "علَّمَ الإنسانَ مَا لَم یَعلَم" مرقوم گردانیده و منشور فایض النور فصاحت و بلاغت رسولِ خدا را به شرف طغرای غرّای "فَأتُوا بِسُوَرةٍ مِثلِه" بخشید» (دیباچه بدایع‌الانشاء).

یوسفی در خلال نامه‌ها که سرشار از استشهاد به آیات قرآن و احادیث قدسی است، کلام را این‌گونه آذین بسته است:

سریر عظمت و مُتکاء عظمت به جنود "وَ تَرَی المَلاَئکَةً حآفینَ مِن حَولِ العَرشِ" (زمر: ۷۵) محاط و محفوف باد (بدایع الانشاء: نامه ۳۳).

هر سحرگاه از منظرهٔ "وَ مَا النَّصرُ إِلَّا مِن عِندِ اللهِ" (آل‌عمران: ۱۲۶) جلوه نماید (همان:

نامه ۳۷)

به میامن وعدهٔ "أُجِیبُ دَعوَةَ الدَّاعِ" (بقره: ۱۸۷) مستظهر می‌باشد (همان: نامه ۵۷)

هر حرفی مبیّن حکمی از احکام "نون وَ القَلَمِ وَ مَا یَسطُرُونَ" (قلم: ۱) مورد شریفش را عنوان ... (همان: نامه ۸۹)

محتوی بر اسرار "یَختَصُّ بِرَحمتِهِ مَن یَشآءُ" (آل‌عمران: ۱۰۵) چون آفتاب عالم‌تاب از مطلع ذرّه پروری طلوع نمود (همان: نامه ۹۹)

پیوسته به تفسیر "آیاتٍ بَیّناتٍ" (نور: ۱) خُدّام اشتغال می‌نماید (همان: نامه ۱۱۰)

کلمات "الحَمدُللّٰهِ الَّذِی هَدانَا لِهذَا" (اعراف: ۴۳) بر زبان جاری گشت (همان: نامه ۱۱۱)

به ظهور نور آن خطاب که صورت "کَمِشکوةٍ فیها مِصباحٌ" (نور: ۳۵) داشت (همان: نامه ۱۱۳)

... "و سَبِّحَ بِالعَشِیّ وَ الاِبکارِ" ترفّع اقدار خدّام را از حضرت آفریدگار - جلّ سلطانه - استدعا می‌نماید (همان: نامه ۱۱۶)

یوسف نبی - علیه و علی آبائه السلام - بعد از بضع سنین خلعت "و کَذلِکَ مَکَّنَّا لِیُوسُفَ" (یوسف: ۲۱) پوشید و حضرت یونس - علیه السلام - بعد از مکث در سجن بطن حوت، شراب مستطاب "فَاجتَباهُ رَبُّهُ" (قلم: ۵۰) نوشید (همان: نامه ۲۶۱).

با توجّه به آنچه بیان شد می‌توان این نظریه را تقویت کرد که در مطالعه‌ی هویت ملی، نمی‌توان از نقش تأثیرگذار دین و مذهب غافل بود و باید آن را به‌عنوان عامل مهم "هم‌بستگی اجتماعی" و در نتیجه "هویت جامعه‌ی ایرانی" به شمار آورد.

۷-۳- زبان

زبان، بعد مهمی از میراث مکتوب هر ملتی است. زبان نه تنها به‌عنوان یک محصول اجتماعی، ابزار و وسیله‌ی ارتباطات به‌شمار می‌رود، بلکه خود به‌عنوان بخشی از متن روابط اجتماعی که در بازتولید هویت ویژه‌ی هر جامعه نقش دارد، لذا می‌توان گفت «زبان یک ملت، نظام معنایی آن ملت است» (همتی، ۱۳۷۸: ۱۱۲). در این بین نیز هویت ملی زمانی شکل می‌گیرد که یک قوم، دارای یک زبان و ادبیات خاص باشد.

ادبیات «خیلی خوب، ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها، آرمان‌ها و آرزوها و خلاصه شعور جمعی و آگاهی ملی ملت‌ها را نشان می‌دهد» (امین، ۱۳۸۴: ۵).

اشتراک زبان در میان جمعی از انسان‌ها، موجب رشد ارتباط میان آنان و در نتیجه، تولید مفاهیم مشترک می‌شود که این خود در ایجاد "هم‌بستگی اجتماعی" بسیار مؤثر است. به‌عبارتی، می‌توان گفت بدون وجود زبان مشترک، هیچ جمعی از انسان‌ها تشکیل نخواهد شد. در میان مردم ایران از دیرباز تا امروز، زبان فارسی چنین نقشی را ایفا کرده است. این زبان، به خاطر توانمندی‌های ممتاز خود توانسته است فراتر از زبان‌های قومی و محلی موجود، نه تنها به‌عنوان محور فرهنگ و تمدن ایرانی، بلکه به‌عنوان عامل وحدت‌بخش مردم ایران، در طی قرن‌های متمادی ایفای نقش کند.

از زبان به‌عنوان پایه‌ای‌ترین مؤلفه‌ی هویت ملی ایرانی می‌توان یاد کرد. زبانی که علی‌رغم آمیختگی‌هایش با واژگان بیگانه در طول تاریخ، تاکنون اصالت خود را حفظ کرده است و نویسندگان با برجای گذاشتن آثار گرانقدر به زبان فارسی، به رهبری و هدایت جامعه دست زده و به کمک یکی دیگر از مؤلفه‌های هویت ملی، در بقا و دوام آن می‌کوشند. حکیم یوسفی هروی نیز در خلق آثار طبی و غیرطبی خود، به این مؤلفه هویتی توجه داشته است، با آن‌که وی زادگاه و تباری خراسانی دارد و در سال‌هایی که به هند مهاجرت کرده و در دربار ظهیرالدین بابر و پسرش همایون، به‌سر می‌برده است، در آن دیار همه‌ی آثار خود را به *زبان فارسی* نگاشته است که این خود نمود و پاسداشتی از زبان و هویت ملی و ایرانی اوست.

۴-۷- مردم و دولت

مردم و دولت به‌عنوان یکی دیگر از مؤلفه‌ها، نقش تعیین کننده‌ای در تکوین "هویت ملی" ایفا می‌کنند. از این‌رو، از دیرباز ارتباط مؤثر این دو بسیار حائز اهمیت بوده است. یوسفی هروی در نامه‌های بدایع‌الانشاء به این مؤلفه نیز توجه تام و تمام داشته است، زیرا در میان این نامه‌ها، نامه‌هایی است که خطاب به مردم و خطاب به دولت نوشته شده است. در واقع، در نامه‌های بخش اول و دوم این اثر، بعد از مطلع (صدر نامه) که

همان ابتدای نامه بعد از تسمیه است و نامه با آن آغاز می‌شود، روی سخن با اشخاص، گروه‌ها و طبقات دیوانی کشور است. عنوان بخشی از نامه ها به شرح زیر است:

۱. سلاطین به طبقه اعلی از سلاطین نویسند
۲. سلاطین در جواب طبقه اعلی از سلاطین نویسند
۳. سلاطین به طبقه اوسط از سلاطین نویسند
۴. سلاطین در جواب طبقه اوسط از سلاطین نویسند
۵. سلاطین به طبقه ادنی از سلاطین نویسند
۶. سلاطین در جواب طبقه ادنی از سلاطین نویسند
۷. اولاد سلاطین به سلاطین نویسند
۸. اولاد سلاطین در جواب سلاطین نویسند
۹. هم اولاد سلاطین به سلاطین نویسند
۱۰. اولاد سلاطین در جواب سلاطین نویسند

...

برای هر یک از این نامه‌ها، بنا به مخاطب آنها، عناوین و نعوت خاصی می‌آمده است. «انتخاب و استعمال آن هم از نظر تعداد و هم از جهت کیفیت ترکیب، به سه عامل اصلی بستگی داشت: ۱- نخست موضوع و نوع مکتوب ۲- مرتبت و مقام کاتب در مقایسه با شغل و رتبه‌ی مخاطب ۳- ذوق و سلیقه‌ی نویسنده در برداشت و گذاشت و درجه‌ی مهارت و ابتکار او در ابداع و نوآوری در نحوه‌ی تلفیق و ترکیب» (خطیبی، ۱۳۸۳: ۳۳۶).

۷-۴-۱- نمونه نامه‌های خطاب به مردم

ملاطفهٔ مرغوب و مفاوضهٔ مطلوب چون هوای بوستان، دل‌گشای و چون وصال دوستان، طرب افزای، به خطّی چون طرهٔ طرّار و غُرّهٔ غرّا مسلسل و دلگشای و لفظی چون آب حیات، در الطف اوقات [ر۲۱۱] و اشرف ساعات سِمَت وصول یافت (بدایع الانشاء: نامه ۱۵۵).

۷-۴-۲- نمونه نامه‌های خطاب به دولت

سایهٔ رأفت و عاطفت شاهزادهٔ سلیمان سریر آصف تدبیر، مَظهر انوار سلطنت باهره، مُظهرآثار ملّت زاهره، واضع میزان عدل و انصاف، قامع بنیان میل و اعتساف، بر مفارق کافّهٔ اَنام الی یوم القیام پاینده باد (همان: نامه ۱۷).

در واقع، یوسفی هروی به‌عنوان منشی دربار همایون‌شاه، این اثر ادبی را به قصد تعلیم فن ترسل و انشاء که پیشینه‌ی دور و درازی در تاریخ ادبیات ایران دارد، نوشته است تا دبیران و نویسندگانِ نامه‌ی دولتی، غیردولتی و عامه‌ی مردم جامعه، در هر طبقه‌ای که هستند بتوانند با توجه به این نمونه‌ها، نامه‌های خود را به نگارش دربیاورند. از این منظر، خواندن این نامه‌ها، برای آشنایی با اسلوب بیان در فن ترسل، پی بردن به سبک نامه‌نگاری گذشته، شیوه‌ی نگارش مکاتبات رسمیِ دیوانی و نحوه‌ی ارتباط طبقات گوناگون جامعه‌ی ایرانی به‌عنوان یک مؤلفه‌ی هویتی، بسیار راهگشاست.

۷-۵- ادبیات

در جامعه‌ی بزرگ ایران، تنوع قومی از دیرباز وجود داشته و به‌عنوان یک اصل پذیرفته شده است، اما همیشه عنصر "ایرانی بودن" و تعلّق به "سرزمین مشترک" و داشتن "زبانی مشترک"، عامل وفاق اجتماعی و در نتیجه، تقویت ساختار هویت ملی ایرانی بوده است. در نامه‌های بدایع‌الانشاء، حدود ۷۵۶ بیت از اشعار لطیف قدیمی و ۳۰۰ مصراع از شعر شاعران به‌نام ایرانی آمده است. ابیاتی از انوری، خاقانی، سلمان ساوجی، عبید زاکانی، سعدی، اسکافی غزنوی و حافظ شیرازی که هر کدام در خطه‌ای از ایران پهناور به‌سر می‌بردند. در ادامه به اختصار به چند نمونه‌ی شعری اشاره می شود:

سلمان ساوجی:

همیشه تا به بیاض نهار می‌آرند — مسودات لیالی برای ضبط حساب
حساب عمر و بقای تو باد چندانی — که از محاسبه عاجز شوند کلک و کتاب

(بدایع الانشاء: نامه ۶۹)

سلمان ساوجی:

همیشه تا متولّد شود ذکور و اناث همیشه تا مترادف بود شهور و سنین
هزار سال دوام و بقای عمر تو باد شهور او همه اردی‌بهشت و فروردین
(همان: نامه ۷۰)

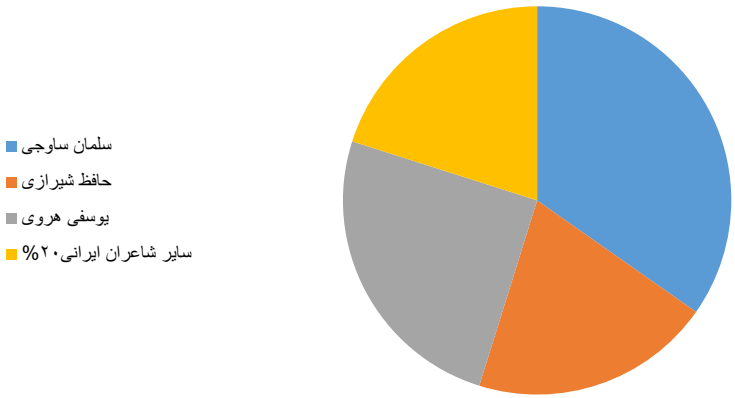
اسکافی غزنوی:

همیشه تا مه تابنده بر سپهر بلند هلال و بدر شود ز اجتماع و استقبال
به فضل باش نماینده در جهان چون بدر به عمر باش فزاینده در زمان چون هلال
(همان: نامه ۱۱۷)

حافظ شیرازی:

جانا تو را که گفت که احوال ما مپرس بیگانه گرد و قصّه هیچ آشنا مپرس
هیچ آگهی ز عالم درویشش نبود آن کس که با تو گفت که درویش را مپرس
(همان: نامه ۲۰۱)

اندیشمندان از دیرباز، همواره ادبیات را آیینه‌ی فرهنگ و تمدن یک ملت معرفی کرده‌اند، زیرا تمام وجوه مدنیت ملت‌ها، در آثار مکتوب‌شان جلوه‌گر است. در واقع، ادبیات ملی یک قوم در کنار سنت‌ها و آیین‌های بازمانده از روزگاران پیشین، مجموعه‌ی تمدن آن قوم را تشکیل می‌دهند. بدین منظور یوسفی هروی در خلال نامه‌های بدایع‌الانشاء - بویژه در بخش سوم - به شعر شاعرانِ پارسی‌گوی پیشین اشاره کرده است و به یقین، هدف او آشنایی بیشتر مخاطبانش با ادب و فرهنگ ایران‌زمین بوده است. او در این بخشِ از مؤلفه‌ی هویتی، از شعر سلمان ساوجی (۳۵٪)، حافظ (۲۰٪) سایر شاعران (۲۰٪) بهره برده و مابقی سروده های خود شاعر (۲۵٪) است. نمودار ۱.



نمودار۱) درصد آماری اشعار شاعران، در کتاب بدایع الانشاء

۷-۶- سنت‌ها و آیین‌ها

برای سرزمین بزرگ ایران، صرف نظر از تنوع قومی و زبانی، سنت‌ها و مراسم مشابهی وجود دارد، آیین‌هایی مانند عید نوروز، شب یلدا، چهارشنبه‌سوری و اعیاد مذهبی مانند عید فطر، عید قربان و میلاد پیامبر (ص)، نیمه شعبان و مراسم عزاداری‌های دینی. از ویژگی‌های ایرانیان مسلمان در طول تاریخ، دلبستگی و تعلق‌خاطر به فرهنگ‌ها و سنت‌های دیرین‌شان بود. ایرانیان پس از آن‌که به دین اسلام درآمدند، توأم با بزرگداشت شعائر و ارزش‌های اسلامی، بسیاری از آیین‌ها و سنت‌های کهن خود را با شور و شوق فراوان پاس می‌داشتند. یوسفی هروی نیز در مضمون نامه‌های خود، به این مؤلفه‌ها اشاره کرده است:

۷-۶-۱- در تهنیت عید اضحی

قدوم رسوم عید اضحی که وقت احترام مسالک بیت‌الحرام و زمان اتمام مناسک کعبه با احترام است بر آن عالی‌جناب مبارک باد (بدایع الانشاء: نامه ۲۸۲).

۷-۶-۲- معاودت حج

حقّا که چون بشارت معاودت آن‌جناب از سفر مبارک با حصول مثوبات «و مَن دَخَلَه کَان آمَنًا و احاطهٔ جَعَلَ اللَّهُ الْکَعْبهَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ قِیَامًا لِلنَّاسِ» استماع افتاد، وظیفهٔ حمد و رابطهٔ شکر، مرتب و موظف شد و مواد افراح و اسباب ارتباح قلوب و ارواح، سمت تزاید و تضاعف پذیرفت (همان: نامه ۳۰۶).

۷-۶-۳- در تهنیت فصل ربیع (نوروز)

خصوصاً زمان تحویل آفتاب جهان‌افروز که نوروز اهل اسلام است، انتقال آفتاب رفیع به نقطه اعتدال ربیع که موجب ابتهاج مزاج لطیف و واسطه افراح ارواح وضیع و شریف است بر جناب‌عالی خجسته باد (همان: نامه ۲۸۵).

ایرانیان از دیرباز در حفظ و برپایی هرچه باشکوه‌تر جشن فروردین که مواهب گران‌بهای طبیعت و هنگامه‌ی تجدید عهد نشاط و شادمانی است، اهتمام می‌ورزیدند و در کتب بزرگان شیعه، به‌خصوص در قرون متأخر، اخبار بسیار در فضیلت نوروز منقول است و از آنها نیک پیداست که ایرانیان میهن‌پرست عاقبت توانستند، یکی از بزرگ‌ترین مراسم ملی خود را در لباس مذهب جلوه دهند و بنیاد آن را بدین طریق استوارتر سازند. به همین دلیل یوسفی هروی نیز "تهنیت نوروز" را در ذیل آیین و رسوم اسلامی آورده است.

۷-۶-۴- عید فطر

مقدم عید فطر که موسم مبرّات است و قدم این زمان سعید که اوان مسرات است، بر ملازمان مملکت پناهی، به فیض عنایت حضرت الهی مبارک باد (همان: نامه ۲۸۱).

به گفته‌ی مورخان، هر چند جانشینان تیمور به لحاظ ساختار حکومتی وارث تشکیلاتی بودند که تیمور بر اساس سنت‌های مغولی بنا نهاده بود، اما «تفاوت اساسی در ساختار حکومتی جانشینان تیمور با خود او، رجحان دادن قوانینِ اسلامی بر قوانیت مغولی بود» (یارشاطر، ۱۳۷۰: ۷۰) و علی‌رغم رواج تسنن به‌عنوان دین رسمی هند و حنفی

مذهب بودن همایون‌شاه، همواره در این سرزمین اصول فقهی تشیع حکم‌فرما بود» (علامی، ۱۳۸۵، ج۱: ۵۹۰) که یوسفی هروی در ذیل عنوان نامه‌های شماره‌ی ۲۸۶ در تهنیت نکاح، ۲۹۰ در تهنیت زفاف و ۲۹۹ در تهنیت ختنه کردن به این سنت‌ها نیز اشاره نموده است. با توجه به موضوع و محتوای نامه‌های بدایع‌الانشاء، به نظر می‌رسد ترویج مذهب و آیین‌های اسلامی - ایرانی در دوره‌ی گورکانیان، خود بعدها توانسته است مقدمه‌ای برای ابداع و اختراع "دین الهی" از طرف اکبرشاه در بیست و سومین سال سلطنتش (۹۹۶ق.) باشد و یوسفی هروی به‌عنوان مهاجری ایرانی در بخش سوم نامه‌های بدایع‌الانشاء به این سنت‌ها و آیین‌های اسلامی و ایرانی، اشاره کرده است.

نتیجه

آنچه در این مجال بیان شد، گویای این اصل است که در هویت فردی، فرد خود را با نشانه‌ها و معیارهای شخصی و محیط کوچک مثل خانواده معرفی می‌کند. در هویت جمعی، فرد خود را با نشانه‌های نژادی، قومی، حرفه‌ای، شغلی و مذهبی معرفی می‌کند که همه، جنبه‌های گوناگون هویت اجتماعی است. یعنی هویت اجتماعی از تنوع زیادی برخوردار بوده که در بالاترین سطح آن، هویت ملی قرار دارد. اما هویت ملی بر خلاف هویت جمعی، منحصر به فرد نبوده و هیچ فردی نمی‌تواند بیشتر از یک هویت ملی داشته باشد. در هویت ملی، احساس هم‌بستگی بزرگ قومی و ملی و آگاهی از آن محیط کلان است که منظور همان محیط ملی، یعنی سرزمین و دولت می‌باشد. بهره‌گیری از مؤلفه‌های هویتی مانند زبان، دین، گذشته تاریخی و منافع مشترک می‌تواند به هم‌بستگی ملی منجر شود. با توجه به نقش تعیین کننده‌ای که هویت ملی در حوزه‌ی فرهنگ، اجتماع، سیاست و اقتصاد دارد، علاوه بر ایجاد هم‌بستگی و مشروعیت بخشیدن به نظام جامعه، نقش عمده‌ای را در قوام و دوام یک ملت ایفا می‌کند و حتی برای تعیین مسیر زندگی جمعی در آینده و اهداف ملی، نقش خاصی را بر عهده می‌گیرد. اما آنچه که اغلب محققان بر آن اتفاق نظر دارند، این است که سه رکن مهم و عمده‌ی هویت ملی ایرانیان، جغرافیا و سرزمین، زبان فارسی - با همه‌ی تغییراتی که در اثر آمیزش با

سایر زبان‌ها داشته است - و دین اسلام است.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که نامه‌های بدایع‌الانشاء، سرشار از مضامین هویت ملی ایرانی و اسلامی است، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت آیینه‌ی تمام نمای جامعه‌ی ایرانی محسوب می‌شود. یوسفی هروی با بیانی فصیح و بلیغ و با به‌کارگیری عناصر زبانی، چون ارسال‌المثل، استشهاد به آیه و حدیث، ایجاز و اختصار کلام، سجع، ملمع و غیره توانسته اثری ماندگار خلق کند و در تار و پود نامه‌هایش، مؤلفه‌های هویت ملی را که در واقع معماری جامعه‌ی ایرانی - اسلامی است را بنمایاند. سخن آخر این‌که، با جستجو در سایر آثار ادبیات کلاسیک، ادبیات معاصر، ادبیات عامیانه، ادبیات نمایشی و غیره می‌توان به رد پای مؤلفه‌های هویت ملی رسید و با ترسیم مؤلفه‌های جدید در جامعه‌ی کنونی، می‌توان به بسیاری از بحران‌ها و چالش‌های فراروی هویت ملی، خاتمه بخشید.

منابع

- ابوالحسنی، رحیم (۱۳۸۷). "مؤلفه‌های هویت ملی با رویکردی پژوهشی". *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، دوره سی و هشتم، ش ۴ (زمستان): ۱-۲۲.
- احمدی، حمید (۱۳۸۲). "هویت ملی ایرانی، بنیادها، پالش‌ها و بایسته‌ها". *نامه پژوهش فرهنگی*، سال هفتم، ش ۶ (تابستان): ۵-۵۲.
- اسفزاری، معین‌الدین محمد زمچی (۱۳۳۹). *روضات‌الجنات فی اوصاف مدینه الهرات*. تصحیح محمدکاظم امام. تهران: دانشگاه تهران.
- الطائی، علی (۱۳۷۸). *بحران هویت قومی در ایران*. تهران: شادگان.
- امین، حسن (۱۳۸۴). "نقش شعر کلاسیک فارسی در هویت ملی". *فصلنامه حافظ*، دوره دوم، ش ۱۴ (بهار): ۵-۸.
- بایبوری، اسماعیل؛ کریمیان، علیرضا (۱۳۹۳). "جهانی شدن فرهنگ و تأثیر آن بر هویت ملی ایران". *فصلنامه مطالعات روابط بین‌الملل*، دوره هفتم، ش ۲۸

(زمستان): ۷۷-۱۰۲.

- برکت، فرهاد (۱۳۸۶). *هویت و بازتاب آن در ادبیات معاصر ایران*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- حاجیانی، ابراهیم (۱۳۷۹)."تحلیل جامعه‌شناسی هویت ملی در ایران و طرح چند فرضیه". *فصلنامه مطالعات ملی*، سال دوم، ش ۵ (پاییز): ۱۹۳-۲۲۸.
- حافظ ابرو، شهاب‌الدین لطف‌الله بن عبدالله (۱۳۷۵). *جغرافیای تاریخی خراسان*. تصحیح و تحقیق صادق سجادی. تهران: میراث مکتوب.
- خطیبی، حسین (۱۳۸۳). *فن نثر در ادب پارسی*. تهران: زوّار.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۲). *مُشکِلهِ هویت ایرانیان امروز (ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ)*. تهران: نی.
- رزازی‌فر، افسر (۱۳۷۹). "الگوی جامعه‌شناسی هویت ملی در ایران". *فصلنامه مطالعات ملی*، سال دوم، ش ۵ (پاییز): ۱۰۱-۱۳۲.
- رزمجو، حسین (۱۳۷۰). *انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی*. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- زاهد، سعید (۱۳۸۳). "هویت ملی ایرانیان". *راهبرد یاس*، سال اول، ش ۱ (زمستان): ۱۲۹- ۱۳۸.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). *از گذشته ادبی ایران*. تهران: سخن.
- زهیری، علی‌رضا (۱۳۸۱). *انقلاب اسلامی و هویت ملی*. قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
- ستاری، جلال (۱۳۵۴). *درباره فرهنگ*. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- شیخاوندی، داور (۱۳۸۰). *ناسیونالیسم و هویت ایرانی*. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۹). *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۱ و ۵. تهران: فردوس.
- علامی، شیخ ابوالفضل مبارک (۱۳۸۵). *اکبرنامه و تاریخ گورکانیان هند*، ج ۱. به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۶). *هویت در ایران*. تهران: جهاد دانشگاهی.
- گل‌محمدی، احمد (۱۳۸۰). "جهانی شدن و بحران هویت". *فصلنامه مطالعات ملی*، سال سوم، ش ۱۰ (زمستان): ۱۱-۴۸.
- مـراد، ندا (۱۳۹۴). "بررسی سبکی و محتوایی نسخه خطی بدایع الانشاء یوسفی هروی". در: مجموعه مقالات دهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادبیات فارسی. اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی با همکاری انجمن ترویج زبان و ادبیات فارسی: مجموعه م: ۴۸۰-۴۸۶.
- مـراد، ندا، و دیگران (۱۳۹۴). "تبیین سلسله مراتب اداری گورکانیان با تکیه بر بدایع‌الانشاء یوسفی هروی". *فصلنامه گنجینه اسناد*. سال بیست و هفتم، ش ۱۰۵(بهار): ۲۸-۴۲.
- مردانی، فیروز (۱۳۷۷). "ترسل و نامه‌نگاری در ادب فارسی". *کیهان فرهنگی*، سال پانزدهم، ش ۱۴۷ (پاییز): ۳۷-۴۳.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۳). *داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع*. تهران: فروزان روز.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳). *خدمات متقابل ایران و اسلام*. تهران: دفتر نشر اسلامی.
- نظری، محمد (۱۳۹۱). *مقدمه و تصحیح ریاض‌الادویه*. تهران: المعی.
- نوایی، امیرعلیشیر (۱۳۶۳). *مجالس النفایس*. تصحیح علی‌اصغر حکمت. تهران: منوچهری.
- هال، استوارت (۱۳۸۳). "هویت های قدیم و جدید، قومیت های قدیم و جدید". بازگردان شهریار وقفی پور. *ارغنون*، سال دهم، ش ۲۴ (تابستان): ۳۱۹-۳۵۲.
- همتی، ماندانا (۱۳۷۸). "زبان و هویت فرهنگی، به نقل از بهروز گرانپایه". *مجموعه‌ی فرهنگ و جامعه*، سال اول، ش ۱ (پاییز): ۱۰۹-۱۲۳.
- هروی، یوسف بن محمد بن یوسف (۹۸۳ق). *بدایع الانشاء*. کتابخانه ملی ملک: ش بازیابی ۲/۳۸۳۳
- یارشاطر، احسان (۱۳۷۰). *شعر فارسی در عهد شاهرخ*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- یوسفی، علی (۱۳۸۰). "روابط بین قومی و تأثیر آن بر هویت ملی اقوام در ایران". *فصلنامه مطالعات ملی*، سال دوم، ش ۸ (تابستان): ۱۱- ۴۲.
- یوسفی، علی، و دیگران (۱۳۷۹). "میزگرد فرهنگ و هویت ایرانی، فرصت‌ها و چالش‌ها". *فصلنامه مطالعات ملی*، سال دوم، ش ۴ (تابستان): ۱۳-۶۰.

A famous interpreter from the land of "Tous" (Mirzam Mohammad Mashhadi's biography and his Tebayan's interpretation)

Ali Ahang[1]
Mahdi Jalali[2]

Abstract

"Mirza Mohammad ibn Mohammad Reza Qummi Mashhadi" (Died about 1125 AH) is a scholar of the Safavid period (12th century AH) and master of famous interpretation "Kanz aldqayeq va Bahr alghrayb". He has left numerous works in the fields of Quran, jurisprudence and theology. The main characteristic of the author's era, is the movement of Persian language and dominance of predicative approach and occurrence of narrative interpretations and works. Mirza Mohammad Mashhadi in line with this scientific and cultural approach, produces two narrative interpretations of "Tebyan-e Soleimani" in pershian and "Kanz aldqayeq va Bahr alghrayb" in Arabic. In this paper, providing a brief biography of the interpreter, we will introduce the interpretation of "Tebyan-e Soleimani" and the commentator interpretive style. And we will have an overview in the manuscripts of the commentary.

Keywords: Mirza Mohammad Mashhadi, Tebyan-e Soleimani, narrative interpretation, Persian interpretations, method of interpretation

1. Assistant Professor - University of Sciences and teachings of the Holy Quran – Iran: Qom
2. Associate Professor, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Investigating the Social, Cultural and Political Impacts of the Waqf Organization in South Khorasan Province

Mofid Shateri[1]
Omran Rasti[2]

Abstract

Waqf with its various functions and its special position in the Shi›ite culture can be investigated from various aspects of sociological, economic, historical, physical, cultural, political, and so on. Waqf has been very influential in the establishment and continuity of institutions and religious, religious, cultural, economic, and social centers of the welfare community and has been the source of many influences. In this research, in a documentary and historical approach, it has been tried to investigate the effects of social and cultural Waqf in two parts of direct and indirect effects. The initial readings of the relevant documents indicate the functional diversity of the waqf institution and the expenditures of the endowments in the Shi›i culture, and in particular in the field of study. This feature distinguishes the waqf entity in the Shi›a religion in relation to waqf and endowments in other religions. The financial backing of the endowments, while having direct effects on issues such as the dissemination of the teachings of the religion of Islam and the Shiite religion, contributes significantly to social cohesion, increased social security and empathy and convergence among the people, especially in the Shia community of the eastern region as A borderland. Waqf also consolidates, consolidates and strengthens Shiite bases including mosques, Husayniyahs, religious ceremonies such as mourning and the

1. Assistant Prof. of Geography and Rural Planning, University of Birjand. Email: mshateri@birjand.ac.ir
2. Assistant Prof. of Political Geography, University of Birjand. Email: Orasti@birjand.ac.ir

establishment and administration of religious scholar schools in the east of Iran to increase the effective national territory during Shi›a rule and to preserve and strengthen geopolitical territories and the ideology of Shiism.

Key Words: Waqf, Social-Cultural Functions, Shi›a Basis, South Khorasan

The relationship between Islamic lifestyle on the promotion of social capital from the perspective of students of North Khorasan

Somayeh Arabi[1]
Mahbobeh Soleimanpoor Omran[2]

Abstract

Choosing a different style of life follow results that in some cases led to the emergence of a lot of damage doctrinal, moral and social communities, and in other cases led to the development of scientific, economic and cultural brings to them. With the increasing religiosity in society and the practice of religion, the wealth of social capital is also increasing. The main perpuse of this study is evaluating the impact of Islamic life style on social capital. For collecting data a standard questionnaire applied and classification sampling using stratified sampling of the sample was used. The correlation between the dependent and independent variables using Pearson correlation and regression, and data analysis was performed using SPSS software. The results of this study showed that of the 11 research hypotheses are rejected and the remaining three hypotheses were confirmed. The financial, health and timing dimansions of Islamic life style have no effect on social capital. So if remaining eight dimensions improve and increased have ability to raise the level of social capital among university students. Is expected to use the results in terms of planning and investment security, social, beliefs, religious, moral, family, thinking and science and Islamic lifestyle as factors in the increase of social capital is greater.

Keyword: Islam, lifestyle, social capital, students

1. MA of Educational Management, Azad University of Bojnord
2. Assistant Prof, Azad University of Bojnord; Email: m.pouromran@gmail.com

The Study of Women's Behavior in the Legends of Birjand City

Kolsoom Ghorbani Joybari[1]
Sara Jalilian[2]

Abstract

Myth and folk tales are an important source of anthropology and sociology for all ethnic groups, and one of the cultural backbones of each nation. Iranian myths also contain various social, cultural, political and other points. Therefore, the authors in this research have tried to answer these questions by examining the myths of Birjand that what is the role and status of women in these myths? How do they function and function to play their social role? To answer these questions, Vladimir Prop's pattern has been selected. Women in this type of folk narrative in the roles of mother, daughter, stepmother, and husbandry functions as vicious, fake heroine, and the most kind of self-employed in the wicked part. It seems that this point comes from the type of society's thinking and attitudes toward women, which considers women to be wise and cunning, and believes that evil is inherent and natural in this gender. The research method in this paper is based on the analysis of the data and the content of the legends.

Key words: Birjand legends, female position, Prop, function

1. Assistant Prof, Birjand University; Email: kolsoomghorbani@birjand.ac.ir
2. MA of Persian Literature, Birjand University

Investigating the Effects of Qalandari and Ayyari Rituals in Kelidar Novel

Ebrahim Kanani[1]
Nayyereh Kanani[2]

Abstract

Kelidar novel is one of the most prominent contemprory novels that has recognized the rituals and athletics and ethnic beliefs of Khorasan region, so that with research on it, the valuable treasures of the popular culture of Khorasan can be achieved. The existence of this treasure, shows that the novel, Kelidar has become an appropriate base for keeping ethnic values. Qalandari and Ayyari rituals is displayed in the behavior and personality of some of the characters in the discussed novel. In the present article, some effects of Qalandari and Ayyari rituals are investigated which are mentioned in Kelidar novel. The fundamental question of the research is that, what are the effects and manifestations of Qalandari and Ayyari rituals in the novel and which characters were able to portray the characteristics of the Qalandars and Ayyaran in their personality? In fact, the aim of this study is to trace Ayyari indications and characteristics in the characters of the Kelidar novel. The present study shows that many features of Qalandars and Ayyaran are visible in the behavior and traits of some of the novel's characters such as Mahdarvish, Golmohammad, Mediar, Sattar, Goodarz Balkhi and Khanamoo. This fact also shows the historical and ethnic range of these traditions in Khorasan. In the discussed novel, the elements and manifestations of popular culture are hidden indirectly in the atmosphere and context of the story, in the dialogue of characters, or in their behavior and deeds.

1. Assistant Prof, Kosar University of Bojnord; Email: ebrahimkanani@gmail.com
2. MA of Persian Literature, Semnan University; Email: nayyerehkanani@gmail.com

For this reason, research in this work can reveal the hidden layers of the novel to us.

Key words: Dolatabadi, Kelidar, Qalandari, Ayyari, Popular culture.

Reflecting the National Identity of Iranians in the Letters of Yousefi Heravi

Neda Morad[1]
Saaid Golnaree[2]
Ali alizahah abdehgah[3]

Abstract

Identity is anything; but in the case of humans, "identity" is a set of sustainability characteristics that distinguish it from one person to another, and can recognize it and introduce it to others. No nation, albeit fresh and original, without historical background, needs no identity. Literature is the broadest horizon that, through its reports, can examine the main components of identity that emerges from the fate of man in the community. Yusuf bin Muhammad b. Yusuf Herwi, known as Hakim Heravi, son of Muhammad ibn Yusuf, was a Khaf student from Khorasan, who taught knowledge in Mauralenerah and spent most of his life in Herat. Yusufi was one of the most famous ruler of the Safavid era, who later immigrated to India with his father, and attended the court of the Gurkhanis of India and paid attention to Zahir al-Din Baaber and his son, Homayoun Shah, and became secretary of the court. Like many Iranian scholars and as secretary of the court, he, in the knowledge of the main components of the national identity, has represented the elements of identity in the letters of the "Inventive Letters". This paper deals with the main components of the national identity and its implications in five sections, in a descriptive-analytical manner, and seeks to prove that this Iranian wise Khorasani descendant has paid special attention to national components. And in a glorious

1. PhD, Persian Literature; Corresponding Authors, Email: Neda_morad@yahoo.com
2. PhD, Persian literature, Gilan University, Email: saaid-g@yahoo.com
3. Cataloguer, Astan Qouds Razavi Emial: ali.alizada@yahoo.com

and profligate language, Reyes has reflected them in the letters of Allah. The result of this research shows that this work has elements of Iranian-Islamic national identity, and that Yusufi Heravi, as a missionary, has played a role in explaining and promoting these components in India.

Keywords: Yousefi Heravi, Rationalization, National Identity, Traditions and Rituals

Table of Content

A famous interpreter from the land of "Tous" (Mirzam Mohammad Mashhadi's biography and his Tebayan's interpretation)

Ali Ahang/ Mahdi Jalali 7

Investigating the Social, Cultural and Political Impacts of the Waqf Organization in South Khorasan Province

Mofid Shateri/ Omran Rasti 31

The relationship between Islamic lifestyle on the promotion of social capital from the perspective of students of North Khorasan

Somayeh Arabi/ Mahbobeh Soleimanpoor Omran 59

The Study of Women's Behavior in the Legends of Birjand City

Kolsoom Ghorbani Joybari/ Sara Jalilian 81

Investigating the Effects of Qalandari and Ayyari Rituals in Kelidar Novel

Ebrahim Kanani/ Nayyereh Kanani 99

Reflecting the National Identity of Iranians in the Letters of Yousefi Heravi

Neda Morad /Saaid Golnaree/Ali alizahah abdehgah 117

Referees of This Period. (Alphabetical Order)

1. Assistant Professor Mohammad Bagher Akhondi, University of Birjand
2. Assistant Professor Maryam Skafi Noghabi, Azad University of Gonabad
3. Assistant Professor Mohammad Skandari Sani, University of Birjand
4. Assistant Professor Alireza Hosseini, Kosar University of Bojnord
5. Assistant Professor Mahboobeh Khorasani, Azad University of Najaf Abad
6. Associate Professor Akbar Shayan Seresht, University of Birjand
7. Assistant Professor Mohammadreza Azizi, University of Birjand
8. Associate Professor Zahra Alizadeh Birjandi, University of Birjand
9. Assistant Professor Mohammad Ghaforifar, Kosar University of Bojnord
10. Assistant Professor Ghorbani Kolsoom, University of Birjand
11. Assistant Professor Ebrahim Kanani, Kosar University of Bojnord
12. Associate Professor Javad Mekaniki, University of Birjand

In The Name Of God

Khorasan Quarterly of Cultural and Social Studies Serial: 45

ISBN 1735-8256 Vol. 12. No. 1. Autumn 2017

Concessioner: General Office of Islamic Culture and Direction

Chairman: Mohebbi, Ahmad **Editor-in-chief:** Alizadeh Birjandi, Zahra, PhD

Executive editor: Rezaei, Hamed **Executive manager:** Zarang, Mahin

Editorial Board:

1. Habib Allah Abbassi/ Professor, Kharazmi University, Tehran
2. Habib Ahmadi/ Professor, Shiraz University
3. Mohammad Bagher Akhoundi/ Assistant Professor, University of Birjand
4. Zahra Alizadeh Birjandi/ Associate Professor, University of Birjand
5. Bibi Aghdas Asghari/ Assistant Professor, Islamic Azad University, Gonabad
6. Mohammad Ali Beidokhti/ Assistant Professor, University of Birjand
7. Ahmad Kamyabi Mask/ Professor, University of Tehran
8. Mohammad Reza Majidi/ Associate Professor, University of Tehran
9. Javad Mikaniki/ Associate Professor, University of Birjand
10. Hadi Pour Shafei/ Associate Professor, University of Birjand
11. Mohammad Taghi Rashed Mohassel/ Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies
12. Mofid Shateri/ Assistant Professor, University of Birjand

Editors: Nasrollahi, Seyyed Noorollah.

Translator and English Editor: Toosheh, Elahe

Technical affairs: fekreBekr puplications. **Lithography & Press:** Gnostic Institute

Circulation: 1000 **Price:** 20000 rials

Address: South Khorasan, Birjand, Shahid Mahallati Av. General Office of Culture and Direction, Research Society Office **Tel:** 056-32323393 **Fax:** 056-32323277

Email: info@farhangekhorasan.ir

The ideas mentioned in this issue declare the view of this quarterly. The authors are responsible for the ideas mentioned in their writing, and translators are responsible for their translations. Materials sent to the quarterly for publication are not sent back if not appropriate. This quarterly has the right to edit or delete some material.

اینجانب ..... نماینده مرکز/ مؤسسه/ دانشگاه ..... مبلغ .....
..... ریال طی فیش شماره ..... به حساب ۱-۱۶۷۵۱۰۴-۱۲-۳۶۱۱
بانک قرض الحسنه مهر ایران - شعبه محلاتی - به نام های احمد محبی و حامد رضایی بابت
اشتراک فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات فرهنگی - اجتماعی خراسان از شماره ..... تا
..... واریز نمودم.

نشانی پستی:

پست الکترونیکی:

تلفن تماس:

کدپستی:

حق اشتراک هر شماره: ۶۰۰۰۰ ریال

حق اشتراک سالانه با هزینه پست سفارشی: ۳۲۰۰۰۰ ریال

اشتراک ارسال چهار شماره فصلنامه به صورت الکترونیکی ۲۰۰۰۰ ریال می‌باشد.

نشانی دفتر فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات فرهنگی - اجتماعی خراسان: خراسان جنوبی- بیرجند - خیابان محلاتی- اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی خراسان جنوبی

تلفن: ۴-۳۲۳۲۳۳۹۳-۰۵۶ دورنگار: ۳۲۳۲۳۲۷۷-۰۵۶

http://Farhangekhorasan.ir