

صاحب امتیاز: اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی خراسان جنوبی
مدیر مسؤول: احمد محبی
مدیر داخلی: حامد رضایی
سردبیر: دکتر زهرا علیزاده بیرجندی
کارشناس اجرایی: مهین زرنگ

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

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

مترجم و ویراستار انگلیسی: الهه توشه

لیتوگرافی و چاپ: مؤسسه عرفان

شمارگان: ۱۰۰۰

ویراستار ادبی: سیدنورالله نصراللهی

امور فنی: انتشارات فکریکر

قیمت: ۲۰۰۰۰ ریال

نشانی دفتر نشریه: خراسان جنوبی، بیرجند، خیابان شهید محلاتی، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی خراسان

دورنگار: ۰۵۶-۳۲۳۲۳۲۷۷

تلفن: ۰۵۶-۳۲۳۲۳۳۹۳-۴

جنوبی، دبیرخانه شورای پژوهشی

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.
نوشته‌های ارسالی که مناسب چاپ نباشند، پس فرستاده نمی‌شوند.
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 نجف آباد
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 غفوری فر 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 فرهنگی - اجتماعی 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

میکانیک، 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 مسؤوّل 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 میرزاحمد 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 مراد، 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 ۱۲۵ ق.) صاحب تفسیر معروف "کنزالدقائق و بحر الغرائب" از علمای دوره صفویه است که آثار متعددی در زمینه‌های قرآنی، فقهی و کلامی از وی به یادگار مانده است. از شاخصه‌های اصلی عصر مؤلف، نهضت فارسی‌نویسی و غلبه دیدگاه اخباری و پیدایش آثار و تفاسیر روایی می‌باشد. 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 بحر الغرائب را به عربی سامان دهد و از دیگر سو، با فاصله گرفتن از دیدگاه اخباری‌ها، اندیشه‌های اصولی را در تفسیر دخیل سازد. در این نوشته ضمن بیان شرح حال مفسر، به معرفی تفسیر تبیان سلیمانی و شیوه‌ی تفسیری وی پرداخته و آنگاه نگاهی اجمالی به نسخه‌های خطی تفسیر خواهیم داشت.

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

مقدمه

میرزا محمد مشهدی فرزند محمدرضا بن اسماعیل بن جمال الدین قمی، مفسری ادیب و محدثی فقیه بود که در دوره صفویه می زیسته 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 شرح حال نویسان ثبت نشده است، با این وجود آثار قلمی این مفسر سخت کوش 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 گمان های متعددی را در این زمینه به دنبال داشته است. برخی به واسطه وجود وقف نامه ای که دختر مفسر بر روی جلد سوم تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب به سال ۱۱۱۱ق. نوشته، وفات وی را قبل از این سال دانسته اند (قمی مشهدی، ۱۳۸۷، ج ۱، مقدمه: ۱۲-۱۵). برخی نیز به واسطه این که آثاری از مؤلف به شاه سلطان حسین صفوی (حکومت ۱۱۰۵ تا ۱۱۳۵ق.) تقدیم شده، احتمال داده اند که وی حداقل تا ۱۱۲۵ق. زنده بوده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۶، ج ۱، مقدمه: ۱۶). البته آخرین سالی که برای وفات وی ذکر شده است، سال ۱۱۳۵ق. می باشد. حسینی جلالی (۱۴۱۱ق.)، ج ۲۵: ۱۳۷ در مجله تراثنا می گوید: «از آنجا که دلیلی بر وفات وی قبل از سال ۱۱۳۵ق. وجود ندارد، بعید نیست که وی تا این سال که افغان ها به مرکز کشور شیعی، یعنی اصفهان حمله کردند، زنده بوده و در این حمله وحشیانه، هم چون سایر بزرگان جهان تشیع به شهادت رسیده باشد».

وی را در زمره شاگردان علامه مجلسی، فیض کاشانی (خراسانی، ۱۳۴۷: ۷۱۷، ۷۶۲؛ محدث نوری، بی تا: ۱۰۱؛ امین، ۱۴۰۳ق.)، ج ۱: ۴۰۸؛ تهرانی، بی تا، ج ۱۲: ۲۲؛ حسینی، ۱۴۱۰ق.)، (۷۱) و پدرش محمدرضای قمی - از شاگردان برجسته شیخ بهایی و دارای اجازه از او - دانسته اند (حسینی جلالی، ۱۴۱۱ق.: ۱۲۰؛ قمی مشهدی، ۱۳۸۷، ج ۱، 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 آیت‌الله معرفت (ره) در مقدمه خویش بر تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب نگاشته، آن را از منظر دور نداشته‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۶، ج ۱، مقدمه: ۱۳).

میرزا محمد 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 سید محمد رضا حسینی جلالی در جلد ۲۵ مجله تراثنا به چاپ رسیده است؛ التحفه الحسینیة^۴ به فارسی در آداب نماز، احکام اموات، آداب سفر و ...؛ سَلَم درجات الجنه 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، ج ۱، 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 به طوری که تذکره‌نویسان معاصر وی هم چون حر عاملی (بی‌تا، ج ۲: ۲۰۸) در "امل‌الامل" و افندی اصفهانی (۱۳۷۶، ج ۵: ۱۸۲) در "ریاض العلماء" و "حیاض الفضلاء" فقط از این اثر 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 ۱۰۶۹۳/۳ کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی قم (درایتی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۸۶).
۴. آن را به نام سلطان حسین صفوی نوشته است. تک نسخه‌ی آن به شماره ۳۳۵۷ در مرکز احیاء قم موجود است (همان، ج ۲: 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 میرزا احمد تبریزی در کتابخانه ملک تهران موجود است (همان، ج ۶: 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، ج ۸: 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، ج ۶: ۴۴).

رفع یک شبهه

در انتساب این تفسیر به میرزامحمد مشهدی شکی نیست، هرچند به واسطه این که مؤلف در برخی از تألیفاتش هم چون *انجاح المطالب*، *تبیان سلیمانی*، *معاد و حشر اجساد* و ... خود را به عنوان "میرزامحمد بن رضا القمی" معرفی کرده و در *کنزالدقائق* و *بحرالعرائب* و سایر آثار نام پدرش را "محمد رضا" ثبت نموده است، از این رو، برخی از پژوهشگران را بر آن داشته تا احتمالی را مطرح کنند مبنی بر این که ممکن است مؤلف *تبیان سلیمانی* و *کنزالدقائق* و *بحرالعرائب* یک فرد نباشد (همان، ج ۱، مقدمه: ۱۴).

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

شیوه تنظیم تبیان سلیمان

این تفسیر فارسی از گونه تفسیر مزجی^۳ با روش روایی می باشد که مفسر آن را با مقدمه ای کوتاه و مسجع آغاز نموده و ضمن معرفی مختصر خود، هدف و روش تفسیری اش را پی ریزی «تفسیری به زبان فارسی که موافق احادیث ائمه علیهم السلام و طرق علمای شیعه - رضوان الله علیهم - بوده باشد»^۴، بیان می کند. 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 ألفها الشیخ الفاضل الكامل الجامع بالمنقول والمعقول میرزامحمد بن محمد رضا المشهور بالخیاط علی ید المذنب المسیح محمد اشرف ابن محمد الطبسی فی المشهد الرضوی علی مشرفه الف الصلاه و التحیه فی یوم الاحد ثامن عشر من شهر ربیع الثانی سنه خمس و ثمانین بعد الالف (۱۰۸۵ ق.) من هجره النبویه صلی الله علیه و آله.

۲. می گوید: «والحدیث طویل أخذت منه موضع الحاجه ... و قد ذکرته بتمامه فی تفسیرنا الموسوم بالتبیان و علی الله التکلان» (قمی مشهدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۷۶).

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

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)، آیه‌ها را تفسیر می‌کند. در کار تفسیر به تبیین معنای واژگان و مفردات آیه می‌پردازد^۱ و به اصل و خاستگاه مفردات توجه نشان می‌دهد^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 می‌دهد، اما از آن جا که مبنای وی ایجاز و خلاصه‌نویسی بوده است، گاه به ترجمه آیه اکتفا نموده و بدون ذکر روایتی یا نقل قولی و یا بیان نظر خویش، از آن می‌گذرد. توجه به شأن نزول آیه‌ها و داستان‌های انبیاء (ع) و امت‌های پیشین از این قاعده ایجاز‌گویی مستثنی می‌باشد، به گونه‌ای که کمتر آیه‌ای را می‌توان 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 سوره" می‌باشد که در جای جای تفسیر نمود دارد و گویا دغدغه اصلی مفسر بوده که به خوبی از عهده آن برآمده است.

مفسر در تبیین 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 می‌دهد^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 می‌گوید: «و "فسق" در لغت خروج است و "فاسق" به شرع آن را گویند که از دایره فرمان‌برداری بیرون رود».

۲. بعضی گویند: "آدم" عبرانی است و آدم به لغت ایشان، خاک را گویند و بعضی گویند: عربی‌الأصل است بر وزن أفعال و به جهت آن که او را از آدمین زمین یعنی روی ظاهر او خلق کرده‌اند، آدم نام نهادند.

۳. ذیل آیه ۱۳ سوره بقره می‌گوید: «(ألا) بدانید ای مؤمنان [آنهم] به درستی که منافقان (هم السفهاء) ایشانند بی‌خردان (ولکن لا یعلمون) و لیکن نمی‌دانند که هیچ نمی‌دانند، یعنی در جهل مرکب‌اند: 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) می‌گوید: «و تحقیق این سخن و اثبات عصمت انبیاء بر سبیل تفصیل در رساله "مراصدالعصمه والضلاله" مذکور شده و این‌شاءالله 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: روشن سازی مفاد آیات قرآن کریم با بهره گیری از سایر آیات و به عبارتی روش قرآن به قرآن 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 می کنند روایات متعددی از معصومان (ع) و سیره عملی آنها بر فهم آیات به وسیله دیگر آیات تاکید دارد.^۴

میرزا محمد مشهدی نیز در جای جای تبیان سلیمانی از این شیوه تفسیری استفاده کرده است. عملکرد وی در این زمینه به دو گونه است: گاه در تفسیر آیه مستقیماً به آیه ای دیگر استناد می جوید، مثلاً ذیل آیه ۱۸ سوره بقره می گوید: «(عمی) کورانند به دیده بصیرت از دیدن حق (فَهْم)، پس ایشان (لَا یَرِجَعُونَ) باز نگردند از این صفت ها، یعنی چنان چه در دنیا بدین صفت موصوفند، در عقبی نیز بدین عقوبت مبتلا خواهند بود». چنان که در موضع دیگر می فرماید: «و نَحْشُرُهُمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ عَلٰی وُجُوهِهِمْ عُمِیًّا وُ بُكْمًا وُ صُمًّا» (قرآن، اسراء: ۹۷).

گاه نیز این شیوه تفسیری را با تکیه بر روایات پی می گیرد، برای نمونه ذیل آیه ۷ سوره حمد در ضمن روایتی از حضرت علی (ع) "مغضوب علیهم" را چنین معنا می کند: «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 "منعم علیهم" را و پناه جویند به او از طریق "مغضوب علیهم" که عبارت از یهودند، چنان که خدای تبارک و تعالی درباره

۱. برای نمونه ذیل آیه ۱۱۵ سوره بقره: «فَأَیْنَمَا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ» تفاوت دیدگاه فقهی ابن ابی العقیل و ابن بابویه با شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن جنید، ابی الصلاح، سلار، ابن حمزه، ابن ادریس، ابن بزاج و علامه حلی را متذکر شده و در پایان دیدگاه اخیر را ترجیح می دهد.

۲. وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا (قرآن، نساء: ۱۷۴).

۳. وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (قرآن، نحل: ۸۹).

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

ایشان می فرماید: قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ [و عَبَدَ الطَّاغُوتَ] (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: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَ ضَلُّوا] عَنِ سَوَاءِ السَّبِيلِ (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 "بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحَاطَتْ بِهِ خَاطِبَةُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (قرآن، بقره: ۸۱) می گوید: «و محمد بن یعقوب صاحب کلینی به اسناد از حضرت امام محمد 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 سیئه 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 ایُّهَا الذِّیْنَ آمَنُوا" باشد مگر آن که علی بن ابی طالب امیر و قائد و شریف و اول آن است». یا ذیل آیه "كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسْرَاتٍ عَلَيْهِمْ" (قرآن، بقره: ۱۶۸) می گوید: «چنان که در حدیث صحیح در من لایحضره 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 رؤیپردازانه 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 آن جا وارد این تفسیر شده است. از جمله ذیل آیه "يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ" (قرآن، بقره: ۹)، پس از آن که سبب نزول آیه را عداوت و توطئه پنهانی خلفای ثلاثه علیه حضرت علی (ع) می‌داند، ماجرای 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 به عنوان تفسیری روایی - درایی مطرح کرده است. وی در برخی مواضع با بررسی سندی، روایت حکم به ضعف آن می‌دهد که در تفاسیر روایی دوره صفویه که دوره حاکمیت دیدگاه اخباری است، کم‌تر بدان برمی‌خوریم. برای مثال در تفسیر آیه "وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ" (قرآن، بقره: ۱۱۵)، پس از بیان اختلاف دیدگاه فقهی ابن ابی‌العقیل و ابن بابویه با دیدگاه فقهی شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن‌ادریس، 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

میرزاحمد مشهدی در توجیه روایت اول که از سند صحیحی برخوردار است می گوید: «جواب از حدیث اول 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 شده اند، 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 حیطة تقلید خارج و با دیدی موشکافانه مطمح نظر قرار گیرد.^۴ میرزاحمد مشهدی روایات متعددی را از صحابه ای 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 حَمَّادِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) يُجْزَى التَّحْرِي أَيْدًا إِذَا لَمْ يَلْعَمَ أَيْنَ وَجْهَ الْقِبْلَةِ (طوسي، ۱۳۶۵، ج ۲: ۴۵).

۲. الْخَسِينُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْخَسِينِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذَا لَمْ تَرَ الشَّمْسَ وَلَا الْقَمَرَ وَلَا النُّجُومَ. قَالَ: تَجْتَهِدُ رَأْيَكَ وَتَعَمَدُ الْقِبْلَةَ جُهْدَكَ (همان، ج ۲: ۴۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴: 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، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۲۴، ۱۳۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۵۹؛ ابن داوود، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۳۸).

۴. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱: 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 و آله این آیت را چنین می خواندیم که «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک - ان علیا مولی المؤمنین - و ان لم تفعل فما بلغت رسالتک».

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 فرشته ای 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 "آورده اند"^۲، "گفته اند"^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 کشف زمخشری و انوارالتنزیل بیضاوی می باشد و در باب قصص و شأن نزول ها به جواهرالتفسیر کاشفی و معالم التنزیل 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 آمیزه ای 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 موهب 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 جایی 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 ۲۲، 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، ج ۱: ۴۷۸). مفسر استرآبادی را ابن غضائری "ضعیف کذاب" دانسته و آیت الله 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، ج ۱: ۹۷).

۵. این تفسیر آمیزه ای 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.) می‌باشد، به گونه‌ای که می‌توان گفت تبیان سلیمانی نمونه شیعی جواهرالتفسیر می‌باشد. از آن جا که کاشفی سمت واعظی و خطابه‌گویی داشته، تمایل زیادی به نقل اسرائیلیات نشان می‌دهد 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 وامی‌گذارد^۲ و گاه به نقد صریح و تبیین اقوال مفسران می‌پردازد. 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 می‌کند و در تأیید درستی این نقد، روایتی از امام صادق (ع) می‌آورد که حوا و آدم از یک خاک سرشته شده‌اند.^۳ از طرفی، ذیل آیه ۵۷ سوره بقره نزول "مَن" و "سَلوی" بر بنی اسرائیل را متذکر می‌شود و با اشاره به سخن برخی از مفسران که "سَلوی" را از ریشه تسلی و آرامش نفس گرفته‌اند، او آن را ضعیف دانسته و می‌گوید: نارضایتی و بهانه‌گیری بنی اسرائیل بعد از نزول "مَن" و "سَلوی" دلیلی است بر عدم صحت این قول.^۴

رویکرد مفسر به اسرائیلیات

اشاره موجز قرآن کریم به برخی داستان‌ها که با هدف عبرت‌آموزی بیان شده است، برخی صحابه و تابعان را بر آن داشت تا با مراجعه به اهل کتاب، تفصیل ماجرا را جویند

۱. کمال‌الدین 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 سبزواری و سایر بلاد شیعی اظهار تشیع می‌کرد و در هرات بر مذهب تسنن مشی می‌نمود (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۱۲۱). او صاحب دو تفسیر فارسی به نام تفسیر موجز "مواهب علیه" و تفسیر مفصل "جواهرالتفسیر" می‌باشد 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 فارسی‌زبانان کشورهای شرق ایران، در حاشیه قرآن چاپ شده است و اخیراً جلد اول جواهرالتفسیر مشتمل بر مقدمه و فاتحه‌الکتاب 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 می‌گوید: «و به این طریق که قصه 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 داشته‌های ذهنی خود شامل درست و نادرست را به عنوان اطلاعات معتبر کتاب مقدس به مسلمانان ارائه می‌دادند. این داستان‌های ساختگی که بعدها با عنوان "اسرائیلیات" نامبردار شد، پس از نقل شفاهی در قرون اولیه اسلامی، هم چون وصله‌ای ناجور وارد میراث مکتوب مسلمانان شد. ورود این افسانه‌ها به تفاسیر، اگرچه ضایعه‌ای جبران‌ناپذیر 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 داستان‌های 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 می‌دهد^۱، اما اگر مطالب شبه اسرائیلی ریشه در روایات و منابع شیعی داشته باشد، سعی می‌کند 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 می‌باشد. میرزامحمد مشهدی در تفسیر تبیان سلیمانی، این ماجرا را با تمامی جزئیات از جواهرالتفسیر کاشفی و معالم‌التزیل بغوی نقل می‌کند و تنها ردیه‌ای که بر آن می‌زند این که تبدیل شدن زن فاسد را به ستاره زهره ضعیف می‌داند^۳.

یکی دیگر از نمونه‌های ورود اسرائیلیات به حوزه تفسیری مسلمانان، مربوط به نحوه آفرینش حوا از پهلوی چپ آدم (ع) می‌باشد که مفسر پس از بیان دیدگاه صاحب جواهرالتفسیر می‌گوید: «این که نقل شد از جواهرالتفسیر که مشتمل بر این بود که حوا از ضلع چپ آدم مخلوق گردید، موافق مشهور و مطابق مذهب جمهور است و حق آن است که حوا 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 الآيات الظاهرة" نقل می‌کند با این مضمون که جوانی که از دارائی دنیا گاو داشت، از آن جا که ذکر لبش همواره صلوات بر محمد (ص) و علی (ع) بود، روزی آن دو حضرت را می‌بیند که می‌فرمایند به سبب محبتی که به ما داری، جبران بخشی از این محبت بر ما فرض است، به زودی بنی اسرائیل به گاو تو محتاج می‌شوند، 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 حیطة 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 "أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ" (قرآن، بقره: ۱۷۵) به نقش های مختلف "ما" در ترجمه آیه اشاره می کند و می گوید: «فَمَا أَصْبَرَهُمْ» پس چه چیز ایشان را شکیبا گردانید^۱ یا چه شکیباند^۲ ایشان (عَلَى النَّارِ) بر آتش دوزخ که ابدالابدین در آن بمانند^۳. یا ذیل آیه "يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ 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" تعجیبیه باشد.

۳. تبیان سلیمانی، ذیل آیه ۱۷۵ سوره بقره.

۴. بنابراین که "أضاء" فعل لازم باشد.

آیه می گوید: «(کَلَّمَا أَضَاءَ) هر گاه بدرخشد برق^۱ یا روشن کند راه را^۲». 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:

- ملت در لغت، راه روشن است و در شرع آن چه خداوند تعالی بر زبان انبیاء برای بندگان مشروع گردانیده.^۳

- ابراهیم لفظی است سریانی و ابراهام لغتی است در او و معنی هر دو به عربی "أب رحیم" است، یعنی پدر مهربان.^۴

- 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 علامه 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.^۵

- زکریا به لغت عبرانی، به معنی کثیرالذکر است.^۶ 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 گام‌های بلندی در این زمینه برداشته و هر یک به فراخور حال خود، معانی تازه‌ای از جملات خبری قرآن کریم ارائه داده‌اند (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 از جمله:

- ذیل آیه ۱۰۱ بقره می‌گوید: «كَانَهُمْ» گوئیا که این رهبانان (لَا يَعْلَمُونَ) نمی‌دانند، زجر و تهدید است، یعنی می‌دانند که قرآن کتاب‌الله است و محمد صلی‌الله‌علیه‌و آله پیغمبر مبعوث در آخرالزمان، اما تجاهل می‌کنند و از روی حسد و استکبار اعراض می‌نمایند و هر که چیزی داند و بدان کار نکند، حکم کسی دارد که بدان جاهل است»^۱.
 - ذیل آیه "وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ" (قرآن، بقره: ۱۲۶) می‌گوید: «و درخواست اختصاص رزق به مؤمنان جهت ترغیب کفار است به اسلام»^۲.

رویکرد مفسر به اسباب نزول

اسباب نزول از مهم‌ترین دانش‌هایی است که پیوند متن قرآنی با واقعیت را نشان می‌دهد. تاریخ به ما می‌گوید که قرآن در مدت بیست و چند سال به صورت پاره پاره نازل شده و بسیاری از آیات به سبب خاصی فرود آمده‌اند. مفسران نیک دریافته‌اند 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 تفاوت‌هایی که با هم دارند، در تفاسیر پیشین به یک معنا به کار می‌رفته است و هر مناسبتی را که ایجاب کرده است آیه یا آیاتی نازل شود، گاه سبب نزول و گاه شأن نزول گفته‌اند (معرفت، ۱۳۷۵: ۶۵). میرزامحمد مشهدی به مقوله شأن نزول آیات و سوره‌اهتمام خاصی داشته است و آنها را با جزئیات و قلم‌پردازی

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 میروند، 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، ج ۱: ۱۶۷).

۳. جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: طوسی، بی تا، ج ۱: ۵۶؛ طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: 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، ج ۳: 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، ج ۱: ۵۹؛ طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: 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، مسأله‌ی 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 ظرافت‌های معنایی و برخی اسرار آن کمک شایانی می‌کند (قانع، ۱۳۸۶: ۷۶).

با این وجود که هم‌گان بر هماهنگی و انسجام قرآن کریم تأکید و اذعان دارند، اما دیدگاه‌ها 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 سوره‌های قرآن کریم شده‌اند. در مقابل این دیدگاه 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 غرض‌ورزی، هر نوع انسجام و همبستگی را نفی کرده‌اند (همان: ۳۳). علی‌رغم این اختلاف دیدگاه‌ها، از دیرباز هر یک از مفسران و قرآن‌پژوهان فراخور توان و نیاز زمان، سعی در کشف ارتباط و هماهنگی آیات و سور قرآن کریم داشته‌اند (حسینی، ۱۳۸۲: ۶۵۱). علاوه بر قرآن‌پژوهان^۲، مفسرانی چون طبرسی، فخر رازی، علامه طباطبائی، سعید حوئی، محمد محمود 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. ۷۰۸ ق.)، "البرهان" زرکشی (م. ۷۹۴ ق.)، "نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور" از برهان الدین بقاعی (م. ۸۸۵ ق.)، "تناسق الدرر فی تناسب السور و الاتقان" از سیوطی، "الوحده الموضوعیه فی القرآن الکریم" از محمد محمود حجازی، "النبا العظیم" از عبدالله دراز، "چهره پیوسته قرآن" از سید محمدعلی ایازی، "ساختار هندسی سوره‌های قرآن" از محمد خامه‌گر و ... تنها گوشه‌ای از این تلاش فراگیر است (جهت اطلاعات بیشتر ر. ک. به: حسینی، ۱۳۸۲: ۶۵۶).

میرزا محمد 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 می‌شود، ارتباط معنوی آنها را متذکر می‌شود. مثلاً در وجه ارتباط آیه ۱۸۸ سوره بقره که از خوردن اموال مردم به ناحق باز می‌دارد و آیه بعدی که سؤال مردم از (أَهْلَهُ) را مطرح می‌سازد، می‌گوید: «چنانچه اکل اموال مردمان جایز نیست، تأخیر ادای حقوق ناس نیز از آجال آن روا نباشد و به این مناسبت، ذکر أَهْلَهُ را ردیف این حکم ساخت (وَيَسْأَلُونَكَ) و سؤال می‌کنند تو را (عَنِ الْأَهْلِهِ از ماه‌ها)»^۱.

در نحوه ارتباط آیه ۱۵۲ سوره بقره که دعوت به شکر است و آیه ۱۵۳ آن، که امر به صبر است، می‌گوید: «و چون ختم کرد آیه سابقه را به شکر، افتتاح نمود آیه لاحق 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 می‌سازد: «بعد از بیان حقوق خلق از مَهْر دادن و مِهْر ورزیدن ذکر حقوق دین می‌کند و امور فانیه دنیاویّه جسمانیّه را به امور باقیه آخریّه روحانیّه ارداف می‌نماید تا معلوم شود که غرض از آفریدن خلق این‌ها است نه آن‌ها. چون ذکر ازواج و اولاد گذشته و به واسطه دلبستگی بدیشان امکان اضعاء صَلَوَاتِ هست به محافظت بر آن امر می‌فرماید و می‌گوید که (حَافِظُوا) محافظت کنید (عَلَى 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 الشان اسلام وحی شده است و بر اساس آیه "وَكَلَّمَ نَحْنُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ"

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 قوت 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). میرزاحمد مشهدی دلبستگی ویژه ای به داستان های قرآنی دارد و حکمت قصه های قرآنی را "تنشيط خاطر مخاطب"^۱، "اثبات حقانیت پیامبر(ص)^۲"، "اثبات 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 قصه پردازان نامدار اسرائیلی هم چون کعب الاحبار، وهب بن منبه، عبدالله بن سلام و ابن جریر 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 قصه بقره مذکور شد طریق جمهور مفسران است»^۴.

۱. مثلاً ذیل آیه ۲۴۳ سوره بقره می گوید: «بعد از بسیاری احکام برای تنشيط 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 صحت 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 برگه، 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 برگه، 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 در کتابخانه کاخ گلستان به شماره ۲۸^۴: این نسخه ی ۳۸۳ برگه، 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: «فَإِنِّي أَعَذَّبُهُ بِسْ بِه درستی که من عذاب کنم او را عَذَابًا لَا أَعَذَّبُهُ عَذَابِي که عذاب نکنم آن نوع عذاب أَخْداً مِنَ الْعَالَمِينَ».

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 اللهم ربنا انزل علينا مائدةً مِنَ السَّمَاءِ ... لهذا عیسی (ع) در وقتی که طلب مائده کرد، حق سبحانه را بدین کلمه خواند».

۳. آغاز: «بسمله و به ثقتی، سپاس بی قیاس بر متکلمی را سزاست که...». انجام: «و هُوَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ و او بر همه چیزها تواناست به قدرتی که از عجز و ضعف منزّه و مقدس است جَلَّتْ [و] عَظُمَتْ قُدْرَتُهُ. تَمَّ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ التَّفْسِيرِ الْمَوْسُومِ بِالتَّبْيَانِ السَّلِيمَانِيِّ عَلَيَّ يَدُ مَوْلَانِ الْفَقِيرِ مِيرْزَا مُحَمَّدِ بْنِ رِضَا الْمَشْهَدِيِّ فِي مَنْتَصَفِ رَجَبِ الْمَرْجَبِ سَنَةِ ۱۰۸۵».

۴. آتابادی، بی تا: ۱۷۳. ۵. آغاز نسخه: «بسمله، سپاس بی قیاس بر متکلمی را سزاست که ...». انجام: «تَمَّ الْمَجْلَدُ الْاَوَّلُ مِنَ تَفْسِيرِ الَّذِي

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 حیطة 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.

آلها الشیخ الفاضل الکامل الجامع بالمنقول و المعقول میرزامحمد بن محمد رضا المشهور بالخیاط علی ید المذنب المسیء محمد اشرف ابن محمد الطیبی فی المشهد الرضوی 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 مذهب لاجوردی، منقش به خطوط اسلیمی با شنگرف؛ ۲- کتیبه مذهب 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، یَعْتَذِرُونَ عذر خواهند آورد»، انجام: «خواهد داد که به وجه احسن باشد» (آستان قدس رضوی (بی تا، ج ۱: ۵۴۵).

منابع

- قرآن کریم.
- آتابادی، بدری (بی تا). فهرست کتب دینی و مذهبی خطی کتابخانه سلطنتی، دفتر ۲۸. تهران: بی نا.
- آستان قدس رضوی. سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد (بی تا). فهرست نسخه‌های خطی آستان قدس رضوی، ج ۱۱. جمعی از محققین. مشهد: آستان قدس رضوی، سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۴ق.). تهذیب التهذیب، ج ۵. بیروت: دارالفکر.
- ابن داوود حلی، تقی الدین حسن بن علی (۱۳۸۳). رجال ابن داوود، ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن عبدالبر، ابو عمر 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، میرزا عبدالله (۱۳۷۶). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۵. ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های 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 بزگ (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 آیه الله مرعشی العامه.
- حسینی، علی اکبر (۱۳۸۲). "تناسب آیات و سور". در: *دائرة المعارف قرآن کریم*. تهیه و تدوین مرکز فرهنگ و معارف قرآن. قم: بوستان کتاب.
- حسینی جلالی، محمدرضا (۱۴۱۱ق.). "من ذخائر التراث: انجاح المطالب". *تراثنا*، ج ۲۵. قم: مؤسسه آل البيت 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.
- خوبی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق.). *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۸. بی جا: بی نا.
- درایتی، مجتبی (۱۳۸۹). *فهرست دست نوشته های ایران (دنا)*. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). *منطق تفسیر قرآن*. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- رضایی کرمانی، محمدعلی (۱۳۸۰). *علامه شبر و تفاسیر سه گانه*. تهران: تابان.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۲۵ق.). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، ج ۱. بیروت: دارالاحیاء 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 جمله های خبری در آیات قرآن". *فصلنامه مطالعات اسلامی*، ش ۶۰ (تابستان): ۲۴۷-۲۲۳.

- 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 بحرالفرائد*. تحقیق
آغامجتبی عراقی. مقدمه محمدهادی معرفت. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ----- (۱۳۸۷). *کنزالدقائق و بحرالفرائد*، ج ۱. تحقیق حسین درگاهی. تهران:
شمس الضحی.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، ج ۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محدث نوری، میرزا حسین (بی تا). "*الفیض القدسی فی ترجمه العلامة المجلسی*"،
بحارالانوار. ج ۱۰۲. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق.). *التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب*، 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 ویژه اش 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 عام المنفعه تأثیر فراوانی داشته و منشأ اثرات فراوان بوده اند. 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 به طور عام و در محدوده مورد مطالعاتی، به طور 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 از جمله 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، به خصوص در جامعه تشیع منطقه شرق ایران به عنوان یک منطقه مرزی، کمک مؤثری نموده است. نهاد وقف هم چنین با تحکیم، تثبیت و تقویت پایگاه های تشیع از جمله 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.

واژگان کلیدی: وقف، کارکردهای اجتماعی - فرهنگی، پایگاه‌های 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 دوره‌های مختلف تاریخ، منشأ حرکت‌های مؤثری باشند. پیوستگی وقف با اسلام و به عبارتی پشتوانه‌های دینی آن باعث می‌شد که توجه شایانی از سوی جامعه نسبت به آن به عمل آید. در طول تاریخ، مدارس علمیه، مساجد، تکایا، حسینیه‌ها و حتی کاروانسراها، حمام‌ها و بازارچه‌های بسیاری دیده می‌شود که محصول وقف هستند. بی‌تردید هر یک از این نهادها و مراکز در شکل‌گیری نظام فکری و علمی جامعه نقش حائز اهمیتی داشته‌اند (امیددانی، ۱۳۸۰). هر کدام از این موارد را می‌توان به نوعی پایگاهی برای مکتب تشیع محسوب نمود که در متن مقاله، مصادیقی که با وقف مرتبط است، مورد بررسی قرار گرفته است. مهم‌ترین پایگاه‌های مورد بررسی شامل مساجد، حسینیه‌ها، مدارس علمیه و کتابخانه‌ها می‌باشند 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، اما کمتر مورد توجه محققان بویژه در جامعه‌شناسی دینی قرار گرفته است. وقف مقوله‌ای است که تاکنون بیشتر از دید "ثواب آخرت" در آن نگریده‌اند و رویکردی کاملاً مذهبی - فقهی بدان داشته‌اند و از درون به آن پرداخته‌اند. اما در وقف می‌توان جلوه‌هایی 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

پایگاه‌های تشیع در اغلب پژوهش مورد تأکید قرار گرفته است، لیکن کارکردهای پنهان و نقشی که در ساختار اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، ژئوپلیتیکی و بسیج توده‌ها و همگرایی و انسجام اجتماعی داشته‌اند، کمتر مورد توجه بوده است که در این مقاله، بخشی از هدف ما را شکل می‌دهد.

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 می‌آید. در قرن بیستم نیز کم و بیش نقش آفرینی عوامل مذهبی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و پدیده‌های 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 گونه‌ای که می‌توان گفت در دو دهه گذشته، مذهب به عرصه ژئوپلیتیک بازگشته است (سیمبر، ۱۳۸۵: ۱۰۸). اما مصادیق دیگر از جمله جنگ‌های مذهبی اروپا در قرن هفدهم و هم‌چنین مصادیق دیگر قرن بیستمی از جمله تجزیه شبه‌قاره 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 قدیمی‌تر دارد.

مفهوم ژئوپلیتیک شیعه حتی از ژئوپلیتیک مذهب نیز جدیدتر می‌نمایند، به طوری که برخی از صاحب‌نظران، ژئوپلیتیک شیعه را با وقوع انقلاب اسلامی همزاد می‌دانند. 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 آموزه‌ها و آرمان‌های آن بهره‌داری کرده بود. در واقع، محور اصلی حرکتی که در ایران از سال ۱۳۴۲ آغاز شد و به پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ انجامید، پدیده‌ای به نام مذهب بود (احمدی، ۱۳۸۹: ۳۸). در حقیقت آموزه‌ها، عناصر و مؤلفه‌های مذهب و فرهنگ تشیع و هم‌چنین پایگاه‌های مذهب تشیع، از جمله مساجد، حسینیه‌ها و

مدارس علمیه و مراسم مذهبی تشیع، از قبیل عزاداری‌های ماه‌های 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 می‌داند: «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 پایگاه‌های تشیع داشته است. مصارف بسیاری از موقوفات بنا به نظر واقفین به مساجد، حسینیه‌ها، تکایا، مدارس علمیه و مراسم مذهبی و عزاداری اختصاص یافته است و نقش این پایگاه‌ها در شکل‌گیری بسیاری از جریان‌های حق‌طلبانه و شیعی، نقش مهمی داشته است. در جریان پیروزی انقلاب اسلامی، مساجد، حسینیه‌ها، تکیه‌ها و مراسم مذهبی، مبدأ و منشأ شکل‌گیری هسته‌های اولیه مقاومت و گروه‌ها و حرکت‌های انقلابی، تظاهرات‌ها و راهپیمایی‌ها بود. نقش مدارس علمیه و از جمله مدرسه علمیه فیضیه نیز در پیروزی انقلاب اسلامی، نقشی پررنگ بود. در دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز این پایگاه‌ها، محل اعزام بسیجیان به جبهه‌ها، استقرار پایگاه‌های بسیج، محل آموزش و یادگیری و گردهمایی و محل مشارکت عمومی در تعیین سرنوشت سیاسی - اجتماعی افراد جامعه بوده است.

پایگاه‌های تشیع در حواشی قلمرو جغرافیایی تشیع، از جمله مناطق خاوری ایران از اهمیت بسیار بالاتری برخوردار بوده و هست، چرا که پیوستگی قلمروهای شیعه‌نشین در ضلع خاوری ایران قطع می‌گردد و در داخل کشورهای همسایه شرقی امتداد نمی‌یابد، به طوری که در دو کشور افغانستان و پاکستان اگر چه اقلیت‌های قابل توجهی از شیعیان وجود دارد، اما قلمروهای شیعه‌نشین 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 مذاقه 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.

جدول ۱) 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، از جمله 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 جمعی 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 هویت 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، از جمله 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 مکان‌های عزاداری تنها با نام حسینیه شناخته می‌شد، اما به مرور و در طول تاریخ این مکان‌ها با نام‌های دیگری به نام سایر ائمه نام‌گذاری شد که عمدتاً همان کارکرد را دارا هستند.

در شهرستان بیرجند عناوینی چون هیأت، هیأت عزاداران، هیأت جان‌نثاران، هیأت محبان، مجتمع فرهنگی- مذهبی، انجمن محبان، بیت الزهراء، مهدیه، همگی دارای کارکرد حسینیه می‌باشند. در شهرستان قاینات عناوینی چون حسینیه، مهدیه، هیأت، هیأت جان‌نثاران، موسی بن جعفری، جوادالائمه؛ در شهرستان فردوس بیشتر با نام‌های حسینیه و هیأت؛ در شهرستان سرایان با نام‌های حسینیه، مهدیه، زینبیه، ابوالفضل؛ در شهرستان سربیشه به نام‌های حسینیه، مهدیه، ابوالفضل، صاحب‌الزمانی؛ در شهرستان درمیان با نام‌های حسینیه، حسینیه و مجتمع فرهنگی، مهدیه؛ در شهرستان بشرویه با نام‌های حسینیه، هیأت، فاطمیه، عباسیه، مهدیه و زینبیه و در شهرستان نهبندان بیشتر با نام حسینیه یاد شده است. جدول ۲ تعداد حسینیه‌ها به تفکیک شهرستان در سال ۱۳۹۱ را نشان می‌دهد.

جدول ۲) تعداد حسینیه‌های 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)

حسینیه‌ها علاوه بر کارکرد مذهبی، در دوره‌هایی به تناسب نیاز زمان به عنوان یک مرکز آموزشی- فرهنگی ایفای نقش نموده‌اند. به عنوان مثال، حسینیه شوکتیه و حسینیه حاج عبدالعلی خان در بیرجند برای سال‌های متمادی به عنوان مراکز آموزشی در سطوح ابتدایی تا دانشگاه نقش مؤثری در رونق علمی شهرستان ایفاء نموده‌اند. این حسینیه‌ها نه تنها به عنوان یک مکان، بلکه از محل موقوفات آنها حمایت‌های خوبی از محصلین مدارس می‌شد (گنجی، ۱۳۸۹). جدول ۳ مهم‌ترین موقوفات در ارتباط با حسینیه‌ها را نشان می‌دهد.

جدول ۳) مهم‌ترین موقوفات حسینیه‌ها در شهرستان‌های بیرجند، درمیان و سربیشه

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

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

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 برخوردارانی 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 می پرداختند. 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 حجره‌های آن سکونت اختیار کرده و از محل موقوفات اولیه و کمک‌های مردمی زندگی می‌کردند (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: ۱- مدرسه حبیبیه ۹۱۱ ق. ۲- مدرسه شیخ ۱۲۱۱ ق. ۳- مدرسه علیا ۱۲۳۵ ق. ۴- مدرسه علمیه مجتمع فرهنگی امام خمینی (ره).

قاین

حوزه علمیه قاین سابقه طولانی دارد. مطابق وقف‌نامه 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: ۱- مدرسه علمیه جعفریه (جدید) ۲- مدرسه علمیه جعفریه (قدیم) ۳- 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: ۱- مدرسه علمیه امام خمینی (ره) ۲- مدرسه علمیه فاضل ۳- مدرسه علمیه آیت‌الله آیتی ۴- مدرسه علمیه رضویه. اساتید این حوزه عبارتند از: آقایان صائب، تهامی، صالحی، اکبری، خوشحال، عرفانی، خسروی و حجة‌الاسلام اسدی.

زهان

حوزه علمیه جعفریه واقع در شهر زهان تابع شهرستان زیرکوه، از دیگر مراکزی است که بر اساس کتب وقفی کتبخانه که بعضاً نسخه‌های منحصر به فردی می‌باشد، به دوره قبل از صفویه می‌رسد. اما بر اثر حوادث دوران از جمله سیل و زلزله، بخش‌های مهمی از اسناد و مدارک آن از بین رفته است. آیتی (۱۳۷۰: ۲۰) در بهارستان می‌نویسد: «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 ام‌القرای 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 گچ‌بری شده است». این مدرسه دارای موقوفات و کتب وقفی متعدد است که به پشتوانه همین منابع، از جمله‌ی 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 دوره‌های 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 می‌شود:

- ۱) موقوفه میرزا جعفرخان: مهم‌ترین موقوفه این مدرسه، کل شش دانگ روستای کلاته مزار است.
- ۲) سه دانگ از مزرعه لاغره مهرک؛
- ۳) یک سهم از آغاز مهرک موقوفه رجب‌الحسینی 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 نیم‌طاقه موقوفه میرعلی نقی در پایهان که نصف آن بر مصارف مدرسه و نصف درآمد آن بر مسجد می‌باشد؛
- ۷) موقوفه افراسیاب واقع در پیش‌ده 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 ایتیاعی محمداقرا ضیائی ج) دو من زمین باغچه آقامیربیک 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 فضلالی 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.

جدول (۴) وضعیت موقوفات فعلی درخت بر اساس اسناد و نظریه تحقیق

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

(شاطری، ۱۳۹۰: ۹۴)

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

جدول (۵) مهم ترین موقوفات مربوط به مدارس علمیه در شهرستان های بیرجند، سربیشه و درمیان

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

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 صبیبه مرحوم میرزاقاسم	۱۲۳۸	مهران	دو دانگ مهران تکاب روشناوند با کل ملحقات	طلبه فقیر علوم دینیه
م-۵۲۰	محمدعلی ابن محسن و فاطمه	۱۲۰۴	کلاته عراقی	نیم روز کلاته عراقی با ملحقات	طلاب علوم دینیه (فقرا) سادات
م-۵۶۱	حاجی محمدحسین	۱۲۵۱	کلاته بجدی	یک سهم قنات کلاته بجدی	طلاب مدرسه قصبه بیرجند
م-۵۶۰	ملا معصوم ابن ملازین العابدین	۱۲۸۱	غیوگ	سه سهم مزرعه هوجد جنب غیوگ	اولادطلبی واقف به شرط اشتغال به تحصیل
م-۵۷۰	محمد رضاخان 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 ارضی	مدرسه قصبه خوسف و طلبه آن
م-۱۴	حاج میرابوطالب	۱۲۷۷	بهلجرد	یک طاقه بهلجرد با ارضی	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 از درون روایات دینی درمی یابیم از جمله "قیدو العلم بالکتاب"، یعنی دانش را با نگارش و یادداشت کردن به بند کشید. روایت دیگر در همین زمینه "احتفظوا بکتابکم 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 بر آن، 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 یافته‌اند.

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 قنوت شاهیک، کهناب، جعفرآباد، اسفشاد، پهنائی، جوباریک، بزآباد و غیره بر این مدرسه در سنه ۱۱۲۲ ق. وقف شده است. این مدرسه دارای کتب متعدد وقفی نیز می‌باشد 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 مهم‌ترین موقوفات مربوط به وقف کتاب و کتابخانه بیان شده است.

جدول ۶) مهم‌ترین 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	کربلایی 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 کربلایی 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 الوصیه کربلایی 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 از جمله 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 از جمله 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، از جمله 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، از جمله مهم ترین نتایج جغرافیایی- سیاسی و ژئوپلیتیکی نهاد اسلامی وقف می باشد. 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



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 می سازد. 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 ۱۲۲۱ ق. به کلاس پرونده، م-۹۲.*
- *اعتصام الملک، میرزاخانلرخان (۱۳۵۲). سفرنامه میرزاخانلرخان اعتصام الملک. به کوشش منوچهر محمودی. تهران: چاپخانه فردوسی.*
- امیدانی، 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

موارد مصرف عمده	میزان و نوع موقوفه	محل وقوع	تاریخ وقف		نام واقف	کلاس ه پرونده
			شمسی	قمری		
مصارف مسجدین و حمام و وظیفه مؤذن بورنگ	دو سهم از قنات زین آباد (مشهور به حسین آباد)	بورنگ		۱۱۹۱	میرزاظہیرالدین بورنجی	م-۱۵۹
مناسفہ تلاوت قرآن و مسجد جامع خوسف	چهل فنجان کلاته عراقی با متعلقات	کلاته عراقی		۱۲۴۶	ملا احمد حسب الہبہ مرضیہ بیگم	الف-۱۹
تعزیه سیدالشہداء و مسجد جامع سرچاہ	پنجاه فنجان قنات تازیان	سرچاہ		۱۲۸۳	کربلائئ اسماعیل	الف-۵۴
چهار فنجان مسجد جامع سیوجان	چهل و شش فنجان تقاب با اراضی	تقاب		۱۳۱۰	محمدعلی بیک	الف-۵۳
ده فنجان مؤذن تقاب						
تلاوت قرآن و مسجد و حمام بہلجرد	یک طاقہ سورگ با متعلقات	سورگ		۱۲۳۱	مرضیہ بیگم	الف-۱۱۹
مسجد کاخک	دو فنجان قنات کاخک با اراضی	کاخک		۱۲۴۵	ابوالحسن بیک و ...	الف-۱۳۰
حمام کاخک با انہدام حمام بر مسجد کاخک	چهل فنجان قنات کاخک و ...	کاخک		۱۱۱۱	حاجی ابوالفتح کاخکی	الف-۱۳۱
مسجد سیوجان	نہ سهم طاحونہ نوکند، سی فنجان گوہگان و سی فنجان تنگل شفیع دہ فنجان گوہگان و دہ فنجان تنگل شفیع با اراضی	نوکند		۱۲۴۷	ابوتراب بن محمد	الف-۱۴۵
مسجد گیوک						
فقراء، حمام و تعمیر مسجد نوفرست	مناسفہ طاحونہ و یک قطعہ زمین و چند اصلہ درخت	نوفرست		۱۳۰۸	آخوند اسماعیل حسب الصلح محمد	الف-۱۷۵
مسجد قریہ خنگ	یک سهم تجن و دو سهم خونیک تجن	تجن		۱۱۴۰	کربلائئ آقاتقی و زوجہ	الف-۲۰۱
مسجد خواجہ	چشمہ و باغ					
مسجد نودہ	یک طاقہ طاحونہ بسطام					
امام جماعت مسجد جامع بیرجند	یک سهم مزرعہ مافریز	مافریز		۱۲۵۳	کربلائئ اسماعیل	الف-۲۰۹
جہت احداث مسجد جامع علوی بیرجند	یک باب منزل در بیرجند و چند دکان	بیرجند	۱۳۳۵	۱۳۷۵	حاجی سیداحمد کوشہ	الف-۲۱۳
روشنائی مسجد چاحوض، تعمیر حوض کم سبز	سی سهم مزرعہ و قنات کم سبز با اراضی	کم سبز	۱۳۴۲	۱۳۸۳	بیگم آذرخشئی	ب-۵۱
مساجد سیوجان و معصوم آباد	دوازده فنجان شہزیلہ و محسن آباد با اراضی	شہزیلہ	۱۱۳۵	۱۱۷۵	حاجی علی	ح-۱۱
مسجد و حمام کوشہ	یک شبانہ روز آرویز	آرویز، کوشہ	۱۰۹۵	۱۱۳۵	حاج میرحسین بن میرعلی	ح-۴۹

مسجد خیرآباد	یک طاقه قنات خیرآباد بدون اراضی	خیرآباد	۱۳۰۷	۱۳۴۷	حاجی علی بن هادی	ح-۱۲۵
مسجد جدید سرچاه	کل مزرعه رق سفلی با جمیع ملحقات	رق سفلی	۱۲۳۵	۱۲۷۵	حاجی عبدالیاقی	ح-۱۷۰
مسجد ساقدر	دو دانگ آب قنات ساقدر با اراضی	ساقدر		۱۲۷۱	زوجه ملامحمد مهدی	ح-۱۹۲
امام جماعت و خادم مسجد علوی بیرجند	۱۲۰ سهم کلاته عرب با هشت قطعه زمین و شش دانگ یک باب منزل	کلاته عرب	۱۳۳۵	۱۳۷۵	حاج محمد خزاعی	ح-۲۱۴
مناصفه مسجد گل و تلاوت قرآن	پنج فنجان از قنوات خمسه گل با اراضی	گل	۱۱۵۱	۱۱۹۱	حاجی عبدالله	ح-۲۵۵
مناصفه مسجد جامع و حمام گل	چهار فنجان از قنوات خمسه گل با اراضی	گل	۱۲۰۸	۱۲۴۸	حاجیه فاطمه بیگم	ح-۲۵۶
مسجد جامع قریه گل	نیم فنجان از قنوات خمسه گل با اراضی	گل		۱۱۹۳	حاجی محمد	ح-۲۵۷
حمام و مسجد جامع مود بالمناصفه	نصف یک خراس	مود		۱۲۷۰	ملاحسن و فرزندش	ح-۲۸۵
مسجد و غسالخانه شارقان و حوض بند نمدمال	یک فنجان قناتین ماژان با اراضی	ماژان		۱۳۱۳	مجهول الواقف	ح-۲۹۱
مصارف مسجد چاچ	نیم روز مزرعه چاچ	چاچ خراشاد نصرآباد	۱۱۴۵	۱۱۸۵	حاجی محمد ابن موسی	ح-۳۴۰
مسجد پایین ده بیرجند	یک سهم مزرعه خوانیک یک سهم مزرعه آدریاد	خوانیک آدریاد	۱۰۶۴	۱۱۰۴	حاجی حسن ابن خواجه محمد امین	ح-۳۵۸
پانزده سهم مسجد جامع و پنج سهم حوض بیابان	بیست سهم قنات و مزرعه ظهرانی خور	خور	۱۳۴۶	۱۳۸۶	حسن حسینیانی	ح-۳۸۱
جهت احداث مسجد علی ابن ابی طالب	یک قطعه زمین	بیرجند	۱۳۶۴	۱۴۰۴	حسین علی آبادی	ح-۳۸۹
مناصفه حمام و مسجد جامع جلگه	هفت سهم نهر جلگه سده با اراضی	جلگه سده	۱۳۶۵	۱۴۰۵	حمزه رشیدی	ح-۳۹۷
	پنج فنجان قناتین چهکنند مود با اراضی	چهکنند مود		۱۲۹۲	حاجی کاظم	ح-۳۹۹
تعزیه سیدالشهداء و مخارج مسجد میرزا ابوالحسن	دو باب دکان در بازار بیرجند	بیرجند		۱۲۹۶	استاد حسین	ح-۴۰۰
تعزیه داری سیدالشهداء در باغستان و مسجد گنجی سریشه	یک طاقه از چشمه سار باغستان شیرگ با اراضی و یک سهم طاحونه باغستان	باغستان شیرگ	۱۳۳۹	۱۳۷۹	کربلایی حسن ابن کربلایی محمد اکبر	ح-۴۰۷
روغن سوز مسجد باغستان	نیم روز طاحونه 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 میر مرتضی زیبانشاه	۱۲۲۴	۱۱۸۴	چهنکند بورج چهرسک روشناوند	نیم روز چهنکند عرب	مسجد و حمام روشناوند، تلاوت قرآن
					یک طاقه بورج و تیم روز	مسجد و حمام روشناوند
					چهنکند عرب	مسجد و حمام روشناوند
خ-۱۵	خدیدجه خانم	۱۳۰۳		خنک	ده فنجان خنک با اراضی و یک طاقه آسیاب سالار	تعزیه سیدالشهداء، مصارف مسجد خواجه
خ-۴۹	کربلانی 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 صبیبه عبدالله	۱۲۷۰		شاهزیه	بیست فنجان قناتین شاهزیه با اراضی	رد مظالم، حمام و مسجد شاهزیه، مسجد سیوجان
ز-۳۹	محمدعلی ناصح حسب الصلح زهرا		۱۳۲۱	فال	بیست فنجان قناتین فال با اراضی	حمام، مسجد و پایاب چهنکندوک
ز-۶۵	زوجه کربلانی عبدالله	۱۲۴۹		بغنج سفلی	سی فنجان بغنج سفلی با اراضی	مسجد جامع بیرجند
س-۱۹	ملاعلی حسب الصلح کربلانی شاه بانو	۱۳۲۸		ساقدر	یک دانگ مزرعه شیخان با مسینه آلات و اثاثیه دیگر	مناصفه حمام ساقدر و مسجد نوقاب چیک
ص-۵	صبیه آقالمطرف علی	۱۲۶۳		بیرجند	پنج فنجان قنات کوشه قصبه	روشنائی ساباط و سپس بر مسجد
ص-۲۷	صالحه بیگم و کربلانی 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 آقانیچف
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

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

م-۱۵۳	مالکین مزرعه چهکند	۱۲۲۷	چهکند	یک طاقه از قناتین چهکند هردنگ توابع گیو	حمام و مسجد چهکند
م-۱۵۹	میرزاظهورالدین 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	ملاحمود	۱۳۸۳	درج	بیست و چهار فنجان قناتین درج با اراضی	تعزیه سیدالشهداء و مسجد جامع و حسینیه درج
م-۲۱۷	میرمحتشم بیگ	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 سعادت	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 بیگ	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

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

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 دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد به تعداد ۱۸۷۴ نفر بوده که مطابق جدول مورگان ۳۲۰ نفر به صورت نمونه به روش تصادفی ساده انتخاب شدند. ابزار جمع‌آوری اطلاعات پرسشنامه سرمایه اجتماعی اونیکس و بولن (۲۰۰۰) و پرسشنامه سبک زندگی اسلامی کاپیانی 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، آزمون‌های توصیفی و استنباطی شامل کولموگروف، همبستگی پیرسون و رگرسیون بود و تجزیه و تحلیل داده‌ها 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

مقدمه

سبک^۱ 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 بینش‌ها، ادراک‌ها و اعتقادات، ارزش‌ها، تمایلات و ترجیحات اعم از اعمال هوشیارانه و غیرهوشیارانه، حالات و وضعیت جسمی مربوطند (جانی پور و ستوده‌نیا، ۱۳۹۲: ۸۰).

بسیاری از برنامه‌های توسعه کشورها بدون در نظر گرفتن ملاحظات سرمایه اجتماعی، ممکن است به نتیجه مطلوب نرسد. بنابراین در تدوین و اجرای برنامه‌های توسعه، باید توجه ویژه‌ای به آن صورت گیرد. مطابق سند چشم‌انداز بیست‌ساله کشور، یکی از ویژگی‌هایی 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 فعالیت‌های 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 می‌تواند بر سرمایه‌های اجتماعی جامعه تأثیر بگذارد، مبحثی با اهمیت است. از آن جایی که سرمایه‌ی اجتماعی مجموعه‌ای از مفاهیمی مانند اعتماد، هنجارها و شبکه‌هایی 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 نابه‌جا نیست که بپنداریم که از سبک زندگی افراد در جامعه به شدت تأثیر می‌پذیرد. 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، می‌تواند شناخت جدیدی از نظام‌های 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 اخلاق‌مدارانه تربیت

می‌نماید، آنها را در محدوده رفتارها و باورهای اسلامی پرورش داده و در نهایت، سبب خواهد شد تا آنها در رفتارهای روزانه‌شان نیز تأثیر پذیرفته و بر اساس اصول اسلامی رفتار نمایند. در نتیجه، این که خروجی سرمایه اجتماعی که شامل ارتباط، نگرش، شناخت و ... می‌باشد، از سبک زندگی اسلامی افراد که در رفتارهای خود نمود می‌یابد و چگونه تأثیر می‌پذیرد و چه تأثیری بر خروجی‌های سرمایه اجتماعی دارد، مبحثی قابل تأمل و بررسی است. در مطالعات مختلف نشان داده شده است که معنویت به سرمایه اجتماعی (افراد جامعه)، کمک می‌کند که هیجانات منفی خود را کاهش داده و از تنش و اضطراب خود بکاهند و بهتر بتوانند مشکلات زندگی‌شان را مدیریت کنند و از راهبردهای مناسبی در جهت کاهش استرس و افسردگی‌شان استفاده نمایند و در عین حال، سلامت روان‌شان را حفظ نمایند، زیرا وجود افسردگی و تنش و اضطراب به عنوان یک عامل خطرزا می‌تواند زمینه بروز بیماری‌های 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 تعاملات‌شان شناخته می‌شوند. در نتیجه‌ی این تعاملات است که سبک زندگی افراد، بر روابط تأثیر می‌گذارد. با تأکیدی که سرمایه اجتماعی بر روابط بین افراد در جامعه که شامل رفاقت، حسن نیت، اعتماد، خویشتن‌داری، احترام به دیگران و ... دارد، از سبک زندگی اسلامی تأثیر مثبت خواهد گرفت، زیرا آن چه در آموزه‌های دینی به افراد مورد توجه قرار می‌گیرد، پای‌بندی به رعایت اخلاق و انصاف در جامعه و در مواجهه با مردم می‌باشد. 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 سرمایه‌ی مهمی است برای غلبه بر دشواری‌ها. جامعه‌ای به خطا نمی‌رود که مشمول عنایت الهی باشد و عنایت الهی مشروط است نه مطلق. اجتماع تنها در صورتی که بر پایه تعالیم الهی شکل گیرد، می‌تواند 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^۱، سبک زندگی^۲ 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 می‌گیرد.

مفهوم سرمایه اجتماعی^۱ در اوایل قرن بیستم برای نشان دادن حسن نیت، رفاقت و دوستی، ابراز همدردی و دلسوزی منبعث شده از مبادلات و معاشرت‌های اجتماعی، معرفی شد (خورشید و دربندی، ۱۳۸۹: ۱۴۹). زیمل (Zimmel, 1964) نیز از این مفهوم در قالب هنجارها و قواعد رفتاری به عنوان مبنای بده‌بستان 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 می‌گیرد، تعریف می‌کنند. بارت (Burt, 1997) بیان می‌کند که در حالی که سرمایه انسانی، کیفیت افراد را نشان می‌دهد، سرمایه اجتماعی کیفیت روابط بین مردم را نشان می‌دهد و مکمل سرمایه انسانی است. کالینز (Collinse, 2006) اشاره می‌کند نقطه نظر مشترک تمام تعاریف این است که ذی‌نفع (فرد، گروه یا سازمان) باید با دیگران ارتباط داشته باشد و این ارتباط، منبع و ارزش سرمایه اجتماعی را تشکیل می‌دهد. سرمایه اجتماعی تأثیر عمده‌ای در توسعه و پیشرفت جوامع دارد (خادم‌علیزاده و افسری، ۱۳۹۵). هرچه مقدار این سرمایه در یک جامعه بیشتر باشد، همکاری و هماهنگی میان افراد و گروه‌ها بیشتر است، گردش اطلاعات بهتر صورت می‌گیرد، هزینه‌های مبادله کاهش می‌یابد، منابع اقتصادی به صورت بهتری به کار برده می‌شود و پیشرفت و توسعه جامعه سریع‌تر انجام می‌شود. اونیکس و بولن (Onyx & Bullen, 2000: 55). هشت عنصر مهم سرمایه اجتماعی را به این قرار مطرح کرده‌اند 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 زمینه‌های کاری و شغلی ۲- سازه‌های 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

(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 می شود که دربرگیرنده پایگاه های 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 رابطه ای 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 و کار 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 (غیائی 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 آسیب‌های اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی در سطح جامعه می‌شود و در مواردی دیگر، رشد و پیشرفت‌های علمی، اقتصادی و فرهنگی را برای آنها به ارمغان می‌آورد. سبک زندگی اسلامی از ده شاخص، تشکیل شده است که نبود هر کدام سبب می‌شود سبک زندگی اسلامی ناقص باشد، مرز هر کدام از این شاخص‌ها قابل شناسایی است و البته وجود همه آنها در کنار هم، نتیجه‌ای فراتر از حاصل جمع ساده‌ی آنها به دست می‌دهد (شریعتی، ۱۳۹۲؛ کجباف و دیگران، ۱۳۹۰؛ کاویانی، ۱۳۹۰). این شاخص‌ها عبارتند از:

۱) **شاخص اجتماعی:** به وظایفی اشاره می‌کند که فرد در ارتباط با دیگران، فراتر از خود و خانواده هسته‌ای^۱ خود، انجام می‌دهد؛

۲) **شاخص عبادی:** به وظایفی از زندگی اشاره دارد که رابطه‌ی بین فرد و خداوند را نشان می‌دهد؛

۳) **شاخص باورها:** به مفاهیم درونی شده‌ای اشاره دارد که به طور مستقیم وظایف رفتاری زندگی نیستند، اما در لایه‌های زیرین عاطفی و شناختی، حضور دارند؛

۴) **شاخص اخلاق:** به صفات و رفتارهای درونی شده‌ای در فرد اشاره دارد که وظیفه رسمی و قانونی او محسوب نمی‌شود، اما فرد آن صفت را دارد و آن رفتار را انجام می‌دهد؛

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

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 گونه‌ای در سلامت جسمانی و روانی فرد، ایفای نقش می‌کند؛

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

۱. خانواده‌های متمرکز امروزی می‌باشد و در مقابل خانواده گسترده 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 هر کدام 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 عزیززاده 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 جنبه‌های اجتماعی دستورات اسلام، شکل می‌گیرد. الگوی اسلامی مشارکت اجتماعی، اشکالات الگوهای غیراسلامی را حل می‌کند و مشارکت اجتماعی با الگوی اسلامی می‌تواند 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 می‌باشند. 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 می‌تواند 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 می‌یابد. افرادی که به مهارت‌های 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 می‌نمایند. 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 مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی را در جامعه اسلامی به صورت زیر مطرح می‌کنند: تأکید بر خدامحوری و تقوای الهی، کنترل هوای نفس، محبت نسبت به مردمان و نفی خشونت‌ورزی، عفو و بخشش، انجام عمل صالح، نفی خودکامگی و قدرت طلبی، توجه به توده مردمان، نفی تبعیض‌گرایی، نفی خواص‌گرایی، تأکید بر انصاف و عدالت‌محوری، مدارا و ملایمت، نفی بدبینی، تأکید بر حسن ظن، خوش رفتاری، خوشرویی و وفای به عهد، نفی سخن‌چینی و دورگویی و تأکید بر صداقت و اعتدال. در اسلام حسن ظن و اعتماد به دیگران یک اصل است، به امانت‌داری و وفای به عهد تأکید زیادی شده است. از این رو، رعایت هنجارهای اجتماعی یک اصل است و توصیه به گسترش روابط دوستانه میان مسلمانان، 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 زمان بندی سبک زندگی اسلامی و سرمایه اجتماعی دانشجویان، رابطه معنی دار وجود دارد.

روش تحقیق

این تحقیق از نظر هدف، پژوهشی- کاربردی است. این پژوهش هم چنین از نظر جمع آوری اطلاعات از نوع توصیفی- پیمایشی و از نوع مطالعه ی 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 به وسیله 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 کویانی آرانی (۱۳۸۸): پرسشنامه ای ۴۵ سؤالی است که به وسیله 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 گزینه‌ای (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.

یافته‌ها

در ابتدا جهت بررسی فرض نرمال بودن داده‌ها از آزمون کولموگروف-اسمیرنوف استفاده می‌شود. در صورتی که مقدار آن بیشتر از ۰.۵٪ شود، از ضریب همبستگی پیرسون و در غیر این صورت، از آزمون‌های گروه ناپارامتریک (ضریب همبستگی اسپیرمن) استفاده خواهد شد. جدول ۲ وضعیت نرمال بودن متغیرها را نشان می‌دهد.

جدول ۲) بررسی نرمال بودن توزیع داده‌های مؤلفه‌های پژوهشی

مؤلفه‌ها	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-اسمیرنوف در کلیه متغیرهای پژوهشی بیشتر از ۰/۰۵ می‌باشد، لذا با ۹۵٪ اطمینان می‌توان گفت توزیع نمرات در این متغیر نرمال می‌باشد، پس می‌توان از آزمون‌های 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 می‌گیرد.

جدول ۳) بررسی همبستگی بین متغیرها

فرضیه	متغیر مستقل	متغیر وابسته	ضریب همبستگی	سطح معنی داری	میزان خطا	نتیجه
فرعی ۱	بعد امنیتی	سرمایه اجتماعی	۰/۴۶۴	۰/۰۰۰	۰/۰۱	رد H_0
فرعی ۲	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
فرعی ۱۰	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 ($\text{sig} < ۰/۰۱$). 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 ($\text{sig} > 0/05$). لذا با توجه به معنی دار بودن متغیرها، از آزمون رگرسیون استفاده می شود.

جدول ۴) آزمون رگرسیون خطی متغیرها

فرضیه	متغیر	مقدار B	مقدار Beta	مقدار T	سطح معنی داری	میزان خطا	نتیجه
فرعی ۱	بعد امنیتی	۰/۲۷۱	۰/۲۷۷	۲/۵۹۷	۰/۰۱۱	۰/۰۱	رد H_0
فرعی ۲	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 دانشگاہیان 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 آگیو (Ageev & Ageeva, 2015)؛ هامیگ، گاتزملیر 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،

تعاون، گسترش مشارکت داوطلبان و مانند آن نقش تأثیرگذاری داشته باشد. حال این که اثربخشی دین در توسعه سرمایه اجتماعی، علاوه بر ماهیت و محتوای آن، تحت تأثیر میزان تدین افراد نیز می باشد. یعنی مذهب و دین، بخش مهمی از هویت افراد جامعه را تشکیل می دهد. لذا دین چه از طریق محتوا و چه از طریق حضور در زندگی افراد جامعه، می تواند حس اعتماد، مشارکت، روحیه همکاری و تعاون را تقویت کند. آموزه های اسلامی در ابعاد اعتقادی، اخلاقی و فقهی به تقویت سرمایه اجتماعی در شکل درون گروهی و برون گروهی منجر می شود. در آموزه های اسلامی، عناصر، مؤلفه ها و شاخص هایی از جنس سرمایه اجتماعی وجود دارد که در ابعاد اعتقادی، اخلاقی و فقهی متبلور می شود. در واقع، می توان گفت اگر سبک زندگی در ابعاد مختلف آن مبتنی بر آموزه های اسلامی باشد، به شکل گیری سرمایه اجتماعی منجر خواهند شد. از طرفی، «تقویت سرمایه اجتماعی نیز باعث بهبود سبک زندگی می شود» (افخمی اردکانی، ۱۳۹۴: ۵۷۴).

سبک زندگی اسلامی می تواند با تأکید بر مفاهیم درونی شده در لایه های زیرین عاطفی و شناختی، به مفاهیم هستی شناختی، انسان شناختی، خدا شناختی و ... توجه نماید و این سؤالات فلسفی را برای انسان امروزی برطرف نماید و با تشکیل باورها به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه، تغییرات تعیین کننده ای در رفتار انسان ها و سبک زندگی آنان ایجاد نماید و اهداف مشترکی را برای جامعه تعریف کند که این اهداف و باورهای مشترک، خود به نوعی مبین سرمایه اجتماعی است. در حوزه اخلاق، سبک زندگی اسلامی می تواند با ایجاد صفات و رفتارهای اخلاقی، به بهبود روابط اجتماعی در جامعه کمک نماید و سرمایه اجتماعی را بهبود دهد. هم چنین با توجه به ارتباط مثبت ابعاد خانوادگی، امنیتی و تفکر و علم با سرمایه اجتماعی، در راستای سبک زندگی اسلامی می توان با سیاست گذاری در این حوزه ها، مانند تقویت بنیاد خانواده در جامعه، بهبود امنیت اجتماعی، سرمایه گذاری در بخش های علمی و ... علاوه بر شکوفایی اسلام در جامعه، شاهد رشد سرمایه اجتماعی نیز بود. سبک زندگی اسلامی، عاملی است که به هنگام شکست ناشی از دست نیافتن

به اهداف یا وجود تعارض، فرد را قادر می‌سازد تا ضمن شناخت بهتر خود و دیگران، به ایجاد ارتباطات مناسب با افراد و سازگاری با محیط و اجتماع بپردازد و از این طریق، سرمایه اجتماعی را غنی‌تر نماید. از سوی دیگر، در حوزه‌های مالی، سلامت و زمان‌شناسی، با توجه به رد شدن فرضیه‌ها، در این تحقیق نمی‌توان این ابعاد را نادیده گرفت، بلکه پیشنهاد می‌گردد تا مطالعات بیشتری در این حوزه‌ها صورت گرفته و ارتباط آنها با سرمایه اجتماعی، شفاف‌تر 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 پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم، سال چهارم، ش ۱ (تابستان): ۱۸-۱۰۱.
- جانی‌پور، محمد؛ ستوده‌نیا، محمدرضا (۱۳۹۲). "جهاد؛ مقوله‌ای فرهنگی - اعتقادی در چارچوب سبک زندگی اسلامی". دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم، سال چهارم، ش ۱ (بهار و تابستان): ۷۵-۹۲.
- حسین‌زاده، علی، و دیگران (۱۳۹۵). "رابطه سبک زندگی اسلامی با سلامت روان و میزان تاب‌آوری دانشجویان دانشگاه کاشان". فصلنامه روان‌شناسی و دین، سال نهم، ش ۱، پیاپی ۳۳ (بهار): ۸۵-۱۰۶.
- حسینی قمی، طاهره؛ سلیمی بجستانی، حسین (۱۳۹۰). "رابطه بین جهت‌گیری مذهبی و تاب‌آوری در بین مادران دارای فرزند مبتلا به بیماری". فصلنامه روان‌شناسی و دین، سال چهارم، ش ۳ (پاییز): ۶۹-۸۲.
- خادم‌علیزاده، امیر؛ افسری، علی (۱۳۹۵). "تأثیر آموزه‌های 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 بانک‌های دولتی شهر کرمان". دانش و توسعه، دوره هفدهم، ش ۳۲ (پاییز): ۱۶۴-۱۹۵.
- رجب‌نژاد، 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؛ کجباغ، محمدباقر؛ بهرام‌پور، مهدی (۱۳۹۲). "رابطه سبک زندگی اسلامی با نگرش‌های ناکارآمد در دانشجویان". دانش و پژوهش در روان‌شناسی کاربردی، سال چهاردهم، ش ۴، پیاپی ۵۴ (زمستان): ۳۵-۴۳.
- طولابی، زینب؛ صمدی، سعید؛ مطهری‌نژاد، فاطمه (۱۳۹۲). "بررسی نقش میانجی عزت نفس و خودکارآمدی در رابطه بین سبک زندگی اسلامی و سازگاری اجتماعی جوانان شهر مشهد". فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی 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.
- غیائی ندوشن، سعید؛ امین‌الرعا، احسان (۱۳۹۵). "بررسی تأثیر ابعاد سرمایه اجتماعی و سرمایه فکری بر میزان بهره‌وری منابع انسانی". فصلنامه مطالعات مدیریت بهبود و تحول، سال بیست و پنجم، ش ۸۰ (زمستان): ۱۸۳-۲۰۹.
- فاضلی کبری، حامد؛ دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۹۱). سرمایه اجتماعی در نهج‌البلاغه: رویکردی مدیریتی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- کاویانی‌آرانی، محمد (۱۳۸۸). "طرح نظریه سبک زندگی بر اساس دیدگاه اسلام

و ساخت آزمون سبک زندگی اسلامی و بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی آن". پایان‌نامه دکترای روان‌شناسی عمومی، دانشگاه اصفهان، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی.

----- (۱۳۹۰). "کمی‌سازی و سنجش سبک زندگی اسلامی". *روان‌شناسی 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". *روان‌شناسی و دین*، سال چهارم، ش ۴ (زمستان): ۶۱-۷۴.

----- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۵). *تجدد و تشخیص جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*. ترجمه ناصر موفقیان. تهران: نی.

----- موسوی، میرطاهر؛ شبانی، 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.

----- یوسف‌نیا، مهدی؛ مهاجرانی، علی‌اصغر؛ حقیقتیان، منصور (۱۳۹۴). "بررسی عوامل فرهنگی و اجتماعی مؤثر بر سبک زندگی ساکنان روستاهای تبدیل‌شده به شهر در شهرستان‌های 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 خویشتکاری 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 خویشتکاری 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، خویشتکاری ها و کارکردهای چون شیر، یاریگر و قهرمان دروغین را دارند و بیشترین نوع خویشتکاری در بخش شیر 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، خویشتکاری

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 (مازلرف، 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 ماندی 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 باورهای 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 آرزوهای بر باد 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 می‌سنجند^۱ و به محققان در کشف و شناخت یک جامعه کمک می‌کند. 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 دیدگاه‌های فرهنگی و اجتماعی مردم خراسان جنوبی را به منصفی 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 واژه‌های 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 ساحت‌های مادی و معنوی زندگی بشر، همواره تأثیرگذار بوده است. نقش مادری و همسری و یا تجلی عشق و زندگی در وجودش، همیشه جریان‌های 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 دگرگونی‌های عمده‌ای شده است؛ زیرا «زمانی به مقام شهریاری می‌رسیده 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 نشانه‌ها و ویژگی‌های مدنی، نگارندگان با این پرسش‌ها به بررسی افسانه‌های بیرجند پرداخته‌اند که خویشتکاری و کارکرد زنان در این افسانه‌ها چیست و چگونه است؟ و نیز با بررسی این خویشتکاری‌ها نقش و جایگاه اجتماعی زنان در این نوع افسانه چیست؟ برای دستیابی به پاسخ این سؤالات، به بررسی افسانه‌ها از

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

طریق الگوی خویشکاری و کارکرد ولادیمیر پروپ^۱ پرداخته ایم. ابتدا خویشکاری های مربوط به زنان استخراج و سپس بر اساس آن به تحلیل نقش ها و جایگاه های مختلف زنان در افسانه های بیرجند پرداخته ایم. منبع ما در این پژوهش، اثر خزاعی (۱۳۸۵) تحت عنوان "افسانه های خراسان جنوبی" بوده است که اولین بخش آن با افسانه های بیرجند آغاز می شود که شامل ۲۳ افسانه است.

۳- پیشینه تحقیق

درباره ی افسانه ها و قصه های عامیانه ایران، کتاب ها و مقالات متعددی درباره ی افسانه ها و قصه های عامیانه ی مناطق مختلف ایران نگاشته شده است که در ذیل بدان اشاره می گردد.

۳-۱- کتاب ها و مقالات مربوط به افسانه های ایرانی: مهمترین و مشهورترین کتاب در این زمینه "طبقه بندی قصه های ایرانی" اثر اولریش مازرلف^۲ است. این کتاب بر اساس محتوا، شخصیت و موضوع قصه ها به طبقه بندی اکثر قصه های عامیانه ی معروف ایران پرداخته است. کتاب دیگری که در این زمینه نوشته شده "فسون فسانه" اثر فرزانه سجادیور است که شامل تحلیل چندجانبه از جمله تحلیل روانشناختی نه افسانه ی ایرانی است.

کتاب دیگری تحت عنوان "ریخت شناسی افسانه های جادویی" از پگاه خدیش چاپ شده است که الگوی تحقیق مبتنی بر ریخت شناسی قصه های پریان ولادیمیر پروپ است. وی در این کتاب سعی کرده است تا در بررسی و طبقه بندی افسانه های ایرانی، یک الگوی منسجمی از ساختار و پیکره ی افسانه های ایرانی ارائه دهد.

مقاله ای با عنوان "طبقه بندی انواع خویشکاری تولد قهرمان در اسطوره ها، افسانه ها، داستان های عامیانه و قصه های پریان" اثر نسرین شکیبی ممتاز و مریم حسینی چاپ شده که به خویشکاری ها از منظر دلایل و چگونگی به وجود آمدن قهرمان (زن و مرد)

می پردازد که مبتنی بر نظریه ی اسطوره ی تولد قهرمان آتو رانک^۱ 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 پردازد 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

تحقیقی صورت نگرفته و نیز تاکنون درباره‌ی افسانه‌های بیرجند پژوهش علمی ویژه‌ای انجام نشده است و این مقاله در نوع خود تازه و نو به شمار می‌رود.

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

ولادیمیر پراپ محقق روسی با تأثیرپذیری از زبان‌شناسان، نخستین بار شیوه ساختگرایی را درباره قصه‌های پریان و افسانه‌ها آزمود و به این نتیجه رسید که در قصه‌ها و افسانه‌ها، عناصر ثابت و متغیری وجود دارند. به نظر وی، افراد و شخصیت‌های قصه‌ها متنوع و گوناگونند، ولی کارهایی که انجام می‌دهند از شمار معینی تجاوز نمی‌کند. آن‌گاه واحد سازنده روایت را کارکرد نامید - یعنی عمل یکی از شخصیت‌های قصه از نظر اهمیتی که در مسیر قصه دارد - و آنها را به صورت اسمی که بیان‌کننده آن عمل است به کار برد، مثلاً نقض، نهی، شرارت و ... (خدیش، ۱۳۹۱: ۵۲). پراپ با تجزیه و تحلیل کارکردها و شخصیت‌های قصه به چهار اصل کلی درباره این قصه‌ها دست یافت: ۱) کارکردها، سازه‌های بنیادی و عناصر ثابت و تغییرناپذیر قصه‌اند، جدا از این که چه کسی و چگونه آنها را انجام می‌دهد؛ ۲- تعداد کارکردها در قصه‌های پریان، محدود است؛ ۳- توالی این عناصر و کارکردها، همیشه یکسان و یکنواخت است؛ ۴- همه قصه‌های 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 شخصیت‌های قصه است، یا به عبارتی «عمل شخصیتی از اشخاص قصه که از نقطه نظر اهمیتی که در جریان عملیات قصه دارد، تعریف می‌شود» (پراپ، ۱۳۶۸: ۵۳). او پس از تعیین و تقسیم‌بندی کارکردها و استخراج مصادیق آنها، به راه‌های محتمل ترکیب و حرکت‌های موجود در قصه‌ها 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 خویشتکاری 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 خویشتکاری را چنین تعریف می کند پراپ خویشتکاری ها را به هفت حوزه ی عمل^۱ و از این حوزه ها شخصیت های هفت گانه ی قصه شامل شیر، 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 و جوگر 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 شیر 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

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

پراپ در بررسی خویشتکاری افسانه‌های پریان به این نکته دست یافت که خویشتکاری‌های اشخاص قصه، پس از صحنه‌ی آغازین (توصیف قهرمان و خانواده‌اش) شکل می‌گیرند که شامل غیبت، خبردهی، فریبکاری، همدستی، شرارت، نیاز، میانجی‌گری، مقابله‌ی آغازین، نخستین بخشنده، واکنش قهرمان، تدارک یا دریافت شی‌جادو، انتقال به مکانی میان دو سرزمین، کشمکش، داغ کردن، پیروزی، التیام‌پذیری، بازگشت، تعقیب، رهایی، رسیدن به ناشناختگی، قهرمان دروغین با ادعای بی‌پایه، انجام دادن کار دشوار، حل مسأله، شناختن، رسوایی شریر، تغییر شکل، مجازات شریر و عروسی می‌شود.^۱

بر اساس این نظریه و تحلیل خویشتکاری‌های قهرمانان و شخصیت‌های افسانه‌های بیرجند، می‌توان کارکرد و نقش زنان را در این افسانه‌ها چنین بررسی کرد که در بیست و سه افسانه بیرجند، زنان نقش‌های مختلفی ایفاء می‌کنند، آنها در نقش‌های اجتماعی متنوع دارای خویشتکاری و عملکردهای گوناگون‌اند و نقش همسری، بالاترین بسامد را در شخصیت‌های زن این افسانه‌ها، به خود اختصاص داده است. یعنی در هفت نقشی که زنان در آن عملکرد و خویشتکاری دارند، در چهارده مورد در جایگاه همسر قرار دارند که برخی از این زنان، همسر پادشاه (افسانه‌های ۱، ۵، ۶، ۱۳، ۱۴)، یا همسر افراد عادی (افسانه‌های ۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۸)، یا همسر شاهزاده (افسانه ۵)، یا همسر وزیر (افسانه ۲۱) و یا همسر قاضی‌اند (افسانه ۲۱) که هر کدام در یک مورد دیده شده است.

نقش دیگر زنان در افسانه‌های بیرجند، نقش دختری است که همگی این دختران، شاهزاده‌اند (افسانه‌های ۴، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۲۱). نکته بحث برانگیز در این بخش، این مسأله است که چرا همه این دختران فرزند پادشاهان مختلف‌اند؟ و چرا از خانواده‌های معمولی جامعه نیستند؟ چه عاملی باعث شده که گویندگان و سازندگان این قصه‌ها، نقش دختری در شاهزاده‌خانمی خلاصه کرده‌اند؟ به نظر می‌رسد چند دلیل در این مبحث حائز اهمیت است. یکی این که موضوع بسیاری از

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 درباریان 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- شریک: 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 حيله و مکرری 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 خویشکارهای 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 شمایی دروغین کارهای مردانه از قبیل جنگیدن با دزدان و ... انجام می دهد (همان: ۷۱-۱۰۲).

۴- تحلیل خویشکاری

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

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

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

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

با توجه به این آمار و داده‌ها، زنان در افسانه‌های بیرجند در هر نقشی که باشند، خویشکاری و کارکرد شیرانه‌شان بیشترین نمود را دارد. این زنان در نقش‌هایی چون همسری، نامادری و حتی در جایگاه مادری و دختری کارکردهای نامطلوب دارند و با خویشکارهایی چون قتل، خیانت، حيله‌گری و بی‌رحمی ظاهر می‌شوند و ایفای نقش می‌کنند. سؤال مهمی در این جا مطرح می‌شود که چرا اکثر کارکردهای زنان منفی و شیرانه است؟ اگر اندکی محدوده تحقیق را گسترده‌تر بگیریم و بر این نکته هم عقیده باشیم که افسانه‌ها نیز یک نوع ادبی محسوب می‌شوند، می‌توانیم افسانه‌ها 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، می‌نگریستند و زن را به عنوان جنس دوم در جامعه بشری قلمداد می‌کردند، زیرا این مرد است که حقوق و قدرت را در اختیار دارد و ابلاغ می‌کند (دوبوار، ۱۳۸۴: ۱۳۴) و شاید تفکراتی از قبیل این که زنان ناقص‌العقل‌اند و یا صفاتی این چنینی، باعث شده تا نگرش نسبت به زنان در این قصه‌ها، تا بدین اندازه منفی و غیرمنصفانه باشد. دادن کارکردهای شیرانه با درون مایه مکر و دروغ و تزویر، انعکاس ذهنیات بشر است که در قصه‌های عامیانه متبلور می‌شود. این نگرش ریشه در فرهنگ و ضمیر ناخودآگاه جمعی بشر دارد که به طور سمبلیک در خواست‌ها، ترس‌ها و تنش‌های ناخودآگاه، نمود می‌یابد (کمپبل، ۱۳۸۷: ۲۶۱-۲۶۲). به نظر می‌رسد همین ضمیر ناخودآگاه زنان این افسانه‌ها را به سمت شرارت می‌کشاند 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 می‌شود. هم چنین باید توجه داشت که تحقق آرزوهای قهرمانان زن، معمولاً فقط در جهان تخیلی و رؤیاگونه داستان رخ می‌دهد، 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 می‌برند.

۴-۲- بخشنده و یاریگر: بخشنده کسی است که قهرمان را آزمایش، یا به او حمله می‌کند و یا از او چیزی می‌پرسد. اگر قهرمان بتواند در این عملیات پیروز و موفق شود، آن‌گاه بخشنده یک عامل جادویی یا یاریگر را در اختیار او می‌گذارد که قهرمان به وسیله‌ی آن مشکل را کارسازی می‌کند. این شخصیت در بسیاری از افسانه‌ها با یاریگر هم‌پوشی دارد و تقریباً در تمام افسانه‌های جادویی، یک عنصر کمکی و یاری دهنده دیده می‌شود که به نوعی قهرمان را حمایت و مشکل را کارسازی می‌کند که به این شخصیت، یاریگر گفته می‌شود و البته این یاری و حمایت، همیشه جنبه جادویی و ماورایی ندارد (خدیش، ۱۳۹۱: ۱۱۶). در افسانه‌های بیرجند نیز این هم‌پوشی کاملاً مشهود است، بنابراین ما در این بخش، این دو مبحث را در کنار هم ذکر می‌کنیم. در افسانه‌های بیرجند، در نه مورد زنان به عنوان یاریگر و بخشنده دیده می‌شوند که خود نشان دهنده جایگاه فرعی و نقش مکمل زنان در این نوع از قصه‌هاست. در این نه افسانه، در چهار مورد، این مادران هستند که با خویشکاری‌های مختلف از قبیل تعریف کردن یک افسانه، یا با بیان نصیحت‌های راهگشا، یا با دادن ابزار شکار و یا با بزرگ کردن فرزند بدون پدر یا مادر، با تجربه‌ای اندوخته، با فداکاری و دانایی پسرش را از مرگ نجات داد، به شکل یاریگر ظاهر می‌شوند (افسانه‌های ۲، ۷، ۸، ۱۰، ۱۹). در یکی از افسانه‌ها، پیرزنی را می‌بینیم که به شکل‌های مختلف پسر پادشاه را در مسیر ازدواج و بچه‌دار شدن یاری می‌کند و با نصیحت و ارائه راه حل، باعث خوشبختی شاهزاده می‌شود (افسانه ۵). در افسانه‌ای دیگر، کنیزکی به یاری دختر پادشاه می‌شتابد تا گرفتار ازدواج ناخواسته نگردد (افسانه ۹). در قصه‌ای، زن کوزه‌گری با قبول دایگی دختر پادشاه، او را از مرگ حتمی می‌رهاند (افسانه ۱۴). در افسانه هجده دختری به نام گل خندان به پسرک جوان عاشقی کمک می‌کند تا به دختر دل‌خواهش برسد (افسانه ۱۸). نکته قابل توجه در این افسانه‌ها 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 گره‌گشایی در قصه را دارند و اگر این یاریگران نباشند، قهرمانان قصه که معمولاً عنصر مذکر هستند، سرانجام خوشی پیدا نمی‌کنند.

۴-۳- شاهزاده خانم: در افسانه‌های عامیانه یکی از شخصیت‌های مهم، شاهزاده خانم است. او در نه افسانه، ایفای نقش می‌کند. پنج مورد از این نه افسانه، دختر پادشاه کارکرد و خویشکاری زیرکانه دارد. شاهزاده خانم با ارائه راه‌حل‌های متعدد و با ترفندهای زنانه، گاهی قهرمان اصلی را نجات می‌دهد و یا به خواسته و هدفش می‌رساند و یا با هوشیاری، زندگی خود را نجات می‌دهد و اسباب آرامش و آسودگی خود را فراهم می‌آورد (افسانه‌های ۴، ۹، ۱۱، ۱۴، ۱۸). نکته مهمی که در این جا باید بدان اشاره کرد، این است که زمانی این شاهزاده خانم‌ها در مسیر ازدواج قرار می‌گیرند که با شرط‌هایی که پادشاه برای خواستگاران می‌گذارد، مواجه می‌شوند. این الگو در بیشتر افسانه‌های ایرانی دیده می‌شود که دختران پادشاه در انتخاب همسر، معمولاً نقشی ندارند. اما در افسانه‌های مذکور همان‌طور که گفته شد، آنان از کارکرد منفعلانه فاصله می‌گیرند و با اتکاء به هوش و شجاعت و جسارت خویش، سرنوشت خود را خویشتن رقم می‌زنند و یا در افسانه‌ای بی دلیل کشته می‌شوند که همین مسأله، خط سیر روایت را شکل می‌دهد و اوج و گره‌گشایی داستان، وابسته به قتل شاهزاده خانم و پیدا کردن قاتل است (افسانه ۱۹). در افسانه‌ای دیگر، وفاداری و خیانت نکردن شاهزاده خانم، بخشی از یک روایت طولانی را شکل می‌دهد. موقعیت برای خیانت و بی‌وفایی برای شاهزاده خانم فراهم است، ولی دست به چنین کاری نمی‌زند (افسانه ۲۱). در برخی افسانه‌ها، شاهزاده خانم‌ها به ازدواج اجباری تن می‌دهند، این کارکرد منفعلانه، آنها را با شاهزاده خانم‌های دیگر افسانه‌های بیرجند متمایز می‌کند (افسانه‌های ۱۰، ۱۳).

۴-۴- گسیل دارنده: پراپ عقیده دارد این شخصیت، قهرمان را دنبال انجام کاری، یا دفع شرارتی می‌فرستد (همانجا)، اما در بسیاری از افسانه‌های ایرانی، چنین شخصیتی دیده نمی‌شود و خود قهرمان با درک نیازی، یا با اطلاع از شرارتی، برای رفع آنها اقدام می‌کند. در افسانه‌های بیرجند، فقط با یک مورد از این نوع شخصیت روبه‌رو می‌شویم

(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: 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 مراحل 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 رخدادهای 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 همسو اند 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

افسانه‌ها، زنانی را می‌بینیم که خود را به شکل مرد یا پریزاد و ... مبدل می‌کنند و به جای قهرمان اصلی به کنش و واکنش می‌پردازند و یکی از دلایلی که در افسانه‌های عامیانه، بر مکر و حيله گری زنان تأکید شده است، این نوع کارکرد و خویشکاری است و نیز همین خویشکاری مکر و حيله بوده که باعث شده تا برخی از محققین، چنین کارکرد را بر محوریت زنان صحه بگذارند (افسانه‌های ۵، ۶، ۱۵، ۲۱).

نتیجه

بر اساس تحلیل خویشکاری‌ها، نتیجه حاصله حکایت از این مسأله دارد که زنان در نقش‌های اجتماعی چون مادر، نامادری، همسر و دختر ایفای نقش می‌کنند و همین نقش‌ها، بر مبنای الگوی پراپ دارای خویشکاری‌ها و عملکردهای گوناگونی‌اند. طبق طبقه‌بندی پراپ، زنان در افسانه‌های بیرجند در شخصیت‌های شریر، شاهزاده‌خانم و قهرمان دروغین، بیشترین خویشکاری را دارند و از نظر تقسیم‌بندی شخصیت‌ها به قهرمان اصلی و فرعی، به عنوان نقش فرعی به ایفای نقش می‌پردازند. اگرچه در نقش دوم‌اند، اما ابتکار عمل نیز دارند و به عنوان یک قهرمان منفعل عمل نمی‌کنند. همان نقش شریر، نشان دهنده‌ی کارکرد فعالانه زنان است. حتی نقش شریر که بیشتر با نیرنگ و تزویر همراه است و داغ مکر و حيله گری بر پیشانی زنان می‌نهد، 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 داده‌ها، بیشترین کارکردهای زنان در نقش و شخصیت شریر جلوه‌گر است (۱۴ مورد) و یا در نقش شاهزاده‌خانم است (۹ مورد) که با شخصیت‌ها و نقش‌های دیگر هم‌پوشانی دارد. به عنوان مثال، در افسانه‌های ۴ و ۹ شاهزاده‌خانم 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 می‌رسانند. خویشکاری بعدی زنان در سطح قهرمان دروغین دیده می‌شود (۴ مورد) که باز هم در برخی از موارد، با شخصیت‌های شریر هم‌پوشانی دارد (افسانه‌های ۵، ۶، ۲۱). در بخش بخش‌دهنده 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 خویشتکاری 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 های 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.
- سجادیپور، 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، محمدمیر؛ 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 جلوه‌های 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 دولت‌آبادی، یکی از رمان‌های برجسته‌ی معاصر است که بسیاری از آیین‌ها و باورهای پهلوانی و قومی منطقه‌ی خراسان را شناسانده است، به طوری که با پژوهش در آن، می‌توان به گنجینه‌ای ارزشمند از فرهنگ عامه‌ی خراسان دست یافت. وجود این گنجینه، نشان‌دهنده‌ی آن است که رمان کلیدر به پایگاه مناسبی برای انباشت و پاسداشت ذخیره‌های پهلوانی و قومی تبدیل شده است. آیین قلندری و آیین عیاری، از آیین‌هایی است که در شخصیت و رفتار برخی از شخصیت‌های رمان مورد بحث، نمود یافته است. در مقاله‌ی پیش رو، جلوه‌هایی 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 جلوه‌ها و مظاهر آیین قلندری و عیاری در رمان کلیدر چیست و کدام شخصیت‌های رمان توانسته‌اند صفات و ویژگی قلندران و عیاران را در شخصیت خود به نمایش بگذارند. در واقع، هدف از این پژوهش ردیابی اشارات، ویژگی‌ها و صفات قلندری و عیاری در شخصیت‌های رمان کلیدر است. پژوهش حاضر نشان می‌دهد بسیاری از ویژگی‌ها و صفات قلندران و عیاران در رفتار و صفات برخی از شخصیت‌های رمان مانند ماه‌درویش، گل محمد، مدیاری، ستار، گودرز بلخی و خان عمو قابل مشاهده است و همین امر، نشان‌دهنده‌ی رواج و گستره‌ی تاریخی و قومی آیین قلندری و عیاری در خراسان است. باید اشاره کرد که در رمان مورد بحث، عناصر و مظاهر فرهنگ عامه به گونه‌ای غیرمستقیم در فضا و بافت داستان

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کوثر بجنورد، نویسنده‌ی مسؤؤل

ebrahimkanani@gmail.com

۲. دانش‌آموخته‌ی 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 قرن‌های چهارم تا ششم هجری، در شکل پنهانی به فعالیت خود می‌پرداخته است. مشابهاتی که این آیین با بعضی از اصول ملامتیه داشته، در ذهن بعضی و در دوره‌هایی 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 شده‌اند. دیدگاه اول، همان مفهوم ملامتی است که قلندری را تا قلمرو عالی‌ترین مراحل ارتباط با خدا به اوج می‌برد و آن را هم مرتبه‌ی اولیاءالله قرار می‌دهد. اما دیدگاه دوم، آنان را تا مرز پست‌ترین شهوت‌راناں شکم‌باره‌ی ولگرد فرود می‌آورد، مردمی که هیچ کدام از اصول اخلاقی، اجتماعی و دینی را هرگز نپذیرفته‌اند (همان: ۵۱). این دو دیدگاه، در برخی از آثار نمود یافته است. نخستین شواهد نشان می‌دهد که قلندران از تصورات دیگران درباره‌ی خود ابایی نداشتند و در قیدِ چگونگی ظاهر و رفتار خود نبودند، اما در فاصله‌ی بین قرن پنجم تا یازدهم هجری، به تدریج از اهداف اجتماعی و مقاصد روحانی خویش دور افتاده و راه و رسم آنان به مجموعه‌ای از قیود و تشریفات ظاهری تبدیل شد (همان: ۸۰).

در قسمت‌هایی از کلیدر درباره‌ی آیین قلندریه و درویش‌های دوره‌گرد اشاره‌هایی دیده می‌شود. یکی از شخصیت‌های رمان که خود را قلندر می‌داند و نوعی تشبّه به قلندریان در رفتار او دیده می‌شود، ماه‌درویش است: «من یک قلندرم. قلندری که تنها گاهی می‌تواند پای خود را از بند خاک بیرون بکشد» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۴۸۳-۴۸۴) و یا «ماه‌درویش این قلندر یگه‌گرد بیابان‌های خراسان» (همان، ج ۱: ۴۰). توصیفاتی که از شخصیت ماه‌درویش به عنوان قلندر در رمان وجود دارد، نشان دهنده‌ی رواج و گستره‌ی تاریخی و قومی آیین قلندری در خراسان است. اشاره‌هایی که در رمان دیده می‌شود، بیشتر توصیف ظاهر و رفتارهای قلندریان است که در دهه‌های قبل وجود داشته است. این توصیفات و رفتارها در این بخش تقسیم‌بندی می‌شود.

۲-۱- بلند کردن موها و داشتن گیس

مطابق اشاره‌ی رمان، موهای ماه درویش بلند بوده و گیس داشته است و این نکته نشان می‌دهد که قلندریان در دوره‌هایی، موی سر و ریش خود را بلند می‌گذاشتند: «گیس‌های قلندری من را به انگشت هایش می‌پیچاند. گیس‌هایم آن روزها براق بودند، پاکیزه بودند. شیر و خودش بر گیس‌هایم چنگ می‌زد و می‌شستشان» (همان، ج ۴: ۹۵۰). طبق اشاره شفיעی کدکنی (۱۳۸۷: ۷۸)، تراشیدن موی سر، ریش و ابرو از اصول اولیه‌ی قلندران بوده، اما این رفتار کم‌کم تبدیل به عکس شده است و قلندران به جای تراشیدن سر و ریش، موی سر و ریش خود را بلند می‌گذاشته‌اند.^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 شُد یا کمر بسته شدن بوده است.^۲ علاوه بر این، بنا بر اشاره‌ی رمان، قلندریان ردای سفید نیز می‌پوشیدند: «کلاهی شش ترک بر سر و پیچاپیچ گیس‌ها برون ریخته از زیر کلاه و افشان بر شانه، بر ردای سپید و زینده‌تن. شال سبز بسته بر کمر و کشکول آویخته بر سر دست» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۴۸۲). هم‌چنین «بیابان ردای قلندران در بر کرده بود. از سر و گوش بوته‌های طاغ، تکه‌های آرام برف، بر زمین می‌افتاد» (همان، ج ۲: ۶۱۵). نکته‌ای که اغلب مورخان و پژوهشگران قلندریه از جمله شفיעی کدکنی (۱۳۸۷: ۲۲۵) نیز به آن اشاره کرده‌اند این است که قلندریان معمولاً جوال و گلیم می‌پوشیدند و ظاهراً بر این گلیم و جوال، وصله‌های بسیار می‌زدند و از همین جوالق ایشان بعدها تعبیر جُعَلَق در زبان فارسی رواج یافته است.^۳ هم‌چنین بر خلاف اشاره‌ی رمان (دولت‌آبادی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۴۸۲)، رنگ جامه‌ی آنان معمولاً سیاه بوده است. اوحدی در غزلی، به پلاس سیاه‌رنگ به عنوان جامه‌ی قلندریان اشاره دارد:

۱. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: شفיעی کدکنی، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۸.

۲. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: محجوب، ۱۳۹۳: ۱۰۱۹.

۳. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: شفיעی کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۲۵.

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

که این تغییر می‌تواند دلیل دیگری بر دگرگونی آداب، اعمال و پوشش قلندریان در دوره‌های بعد باشد.

۲-۳- گذاشتن کلاه

بنا به گزارش رمان، قلندریان کلاهی شش‌ترک بر سر می‌گذاشتند: «کلاهی شش‌ترک بر سر و پیچ‌پیچ گیس‌ها برون ریخته از زیر کلاه و افشان بر شانه، بر ردای سپید و زبینه‌تن» (همان، ج ۲: ۴۸۲). این کلاه مطابق نقل قول شفیعی کدکنی (۱۳۸۷: ۲۲۵)، دراز بوده و به آن "طُرطور" می‌گفتند. در یک رساله‌ی قلندری که در قرن یازدهم هجری در ماوراءالنهر تألیف شده، مؤلف کلاه قلندران را دارای چهار ترک می‌داند (همان: ۸۴).

۲-۴- همراه داشتن آلات آهنین

یکی دیگر از آداب قلندریان، این بوده که آلات آهنین همراه خود داشته‌اند. همان‌طور که شفیعی کدکنی (۱۳۸۷: ۲۲۵) نیز اشاره می‌کند، در دوره‌های پیشین، این ابزار شامل طوق، زنجیر، عصا و دَبّوس بوده و حتی آلت رجولیت خود را در حلقه‌ای آهنین می‌گرفتند تا از شهوت خود را محفوظ نگه‌دارند.^۱ اما در رمان، ماه‌درویش تبرزین و کشکول به همراه دارد: «شال‌بند بر کمر بست و تبرزین از دیوار برگرفت و کشکول برداشت» (دولت‌آبادی، ج ۲: ۴۸۱) و یا «شال سبز بسته بر کمر و کشکول آویخته بر سر دست» (همان، ج ۲: ۴۸۲).

۲-۵- شرکت در سماع

یکی از رسومی که درباره‌ی قلندریان ذکر شده، حضور آنها در مجالس موسیقی است که همان آیین سماع را به‌خاطر می‌آورد. در رمان، از تمایل ماه‌درویش برای حضور

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

در مجلس سماع سخن رفته است: «دل بر سماع دارم، بر یاد بیدخت‌ام» (همان، ج ۲: 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، ج ۲: ۴۸۸). شفיעی کدکنی (۱۳۸۷: ۴۴) در این باره می‌نویسد: «تمام شواهد موجود نشان می‌دهد که قلندر مکانی بوده است که در آن اهل خرابات، قلاشان، مقامران، اوباش و رنود جمع بوده‌اند و در آن محل موسیقی ای شنیده می‌شده است که آن را مقام قلندر، راه قلندر یا طریق قلندر می‌نامیده‌اند».

۲-۶- در یوزگی و آوارگی

یکی از ویژگی‌های قلندریان، در یوزگی و آوارگی آنهاست. شفיעی کدکنی (۱۳۸۷: ۲۲۵) در این باره می‌نویسد، آنها پیوسته در سفر و آوارگی به سر می‌بردند و خود را "غریبان" می‌خواندند.^۱ در رمان، به این صفت قلندریان اشاره می‌شود: «درویش دوره‌گرد، گدایان قلندر ... بیش از دیگران بر سفره مردم چریده‌اند، در زندگی شان شریکند و در لابه لای آنها می‌لوند، می‌بویند و خود را به زندگانی آنها می‌مالند ...؛ مردم با قلندران و درویشان یکه‌گرد همواره رویاروی و هم‌پهلویند و دیدن این کسان به همان پایه به چشم‌شان عادی است که دیدار گوزن‌های کوهی» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۹-۴۰) و یا «درویشی اگر بر کشتزاری بارآور گذر می‌کرد، سالار کشتگاه بیش از این در بارش می‌بست» (همان، ج ۱: ۱۰۵)، گویا قلندریان با سر و پای برهنه‌گدایی می‌کرده‌اند و بنا به نظر شفיעی کدکنی (۱۳۸۷: ۳۹۷)، در موقع گدایی "الله دوست" می‌گفته‌اند.^۲ شفיעی کدکنی (۱۳۸۷: ۸۳)، در تأیید این صفت عیاران می‌نویسد: در دوره‌های پس از عصر تیموری، مفهوم قلندری با گدایی و در یوزه کردن وحدتی استوار یافته است، اگر مجموعه‌ی رسالات و نوشته‌های قلندری بعد از عصر تیموری را پیش چشم داشته باشیم، می‌بینیم که وجه غالب تمام آنها در یوزه 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 درپوزه.^۱

۲-۷- اجتماع در لنگرگاه

یکی دیگر از آداب قلندریان، اجتماع آنها در لنگرهاست که در رمان نیز دیده می‌شود: «روزگاری به بیدخت بودیم ... قلندران بسیار بودند که آنجا هر سال روز معینی در آستانه ی پیر، جمع می‌شدند. ما هم بودیم. گدایی به شاهی برابر» (دولت آبادی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۴۸۷). قلندریان، مانند صوفیان و دیگر گروه‌های اجتماعی، برای تجمع خود، مکانی داشته‌اند که به آن "لنگر" یا "تکیه" می‌گفته‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۷۸). در این لنگرها، شیخ، پیر و یا مرشدی وجود داشته که به آن "بابو" می‌گفته‌اند. بابو عنوان ویژه‌ی مشایخ قلندری بوده است.^۲

بیشتر آداب و ویژگی‌های قلندریان که به آن پرداخته شد، در شعری عامیانه از تقی‌الدین مغربی بیان شده است. در ترجمه‌ی بخش‌های آغازین این شعر که شفعی کدکنی (۱۳۸۷: ۱۴۳) نقل می‌کند، ویژگی‌های 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 نمی‌شناسند .../ زان پیشتر که مسطول شویم/ باید به کار خوردنی بپردازیم/ و با کجکول بر سر بازار برآییم/ در راه خدا از کله‌پز/ و باقلافروش و هریسه‌گر/ هر که را بینیم بدو گوئیم: ای جان/ چیزی بده کی درویشان/ همه غریبان سرگردان/ در شبانگاه از بهر تو دعا خواهند کرد/ آنان صاحبان نفس‌های پاک‌اند.^۳

یکی دیگر از اشاره‌های که درباره‌ی قلندریان در رمان دیده می‌شود، کاربرد ضرب‌المثل "یک مویز و چل قلندر" است: «یک مویز و چل قلندر که نمی‌شود! همه‌اش مگر چی است یک جگر گوسفند؟!» (همان، ج ۹: 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 سازمان‌های مهم اجتماعی بودند که تأثیر زیادی در اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران داشتند و فضای استبداد زده‌ی جامعه‌ی ایرانی خود عامل اساسی در پیدایش این گروه بود. محبوب (۱۳۹۳: ۹۵۴)، عیاران را چنین معرفی می‌کند: این گروه، از مردم هوشیار و جنگاوری بودند که آداب و رسوم، تشکیلات و مقرراتی ویژه‌ی خویش داشتند. آنان، شیفته‌ی صفات پسندیده و کمالات انسانی بودند و می‌کوشیدند از اخلاقی بهره‌مند شوند که شایسته و برازنده‌ی انسان کامل است و در این راه نه تنها به زبان، بل به جان می‌کوشیدند.^۱

واژه‌ی عیار در کتاب‌های فارسی، معانی نزدیک به هم دارد. دهخدا (ذیل "عیار") این واژه را این‌گونه 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، حيله باز و فریبنده و دزد. کسی که جامه و سلاح مخصوص در جنگ همراه داشته باشد و مخفیانه کار کند». معین (ذیل "عیار") 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 محبوب (۱۳۹۳: ۵۹۴)، در قسمتی از ایران نیز عیاران را "جوانمردان" می‌خواندند.^۳ اما اگر عیاری را در مفهوم جوانمردی محدود کنیم، معانی دیگر این واژه را که شامل شبروی، حيله گری، چالاکی، از جان گذشتگی، شجاعت، زیبایی، دزدی و غیره است، از آن گرفته‌ایم. پس عیاری، در یک معنای گسترده شامل همه‌ی این معانی است.

محبوب (۱۳۹۳، ج ۲ و ۱: ۹۵۷)، به نقل از ملک‌الشعراى بهار درباره‌ی واژه‌ی عیار می‌نویسد: به نظر می‌رسد این لغت از یک اصل فارسی باشد، زیرا ریشه و اصل عربی صحیح ندارد. اصل این لغت از کلمه‌ی "آیار" 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 «عیار».

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

"ایبار" به تشدید خوانده و به آخر "ایار" و در زبان دری "یار" به حذف "الف" گفته‌اند. ناتل خانلری (۱۳۶۴: ۷۰)، سخن بهار را می‌پذیرد و شفيعی کدکني (۱۳۸۸: ۳۰۲) نیز ضمن تأیید این نظر، بر این باور است: «اینکه برخی از شاعران واژه‌ی عیار را با تخفیف آورده‌اند، به ضرورت شعری نیست و از بقایای تلفظ قدیم آن در پهلوی حکایت می‌کند. این گونه تلفظ، از نخستین شعرهایی که ابوسعید ابوالخیر می‌خوانده تا مثنوی مولوی، شاهد بسیار دارد» (همانجا).

در ایران نمی‌توان برای پیدایش عیاری تاریخ دقیقی ارائه کرد، اما بیشتر صاحب نظران منشأ و ریشه‌ی آن را به پیش از اسلام می‌رسانند. از میان پژوهشگران، بهار (۱۳۸۵: ۲۱۹-۲۲۵)، به تفصیل درباره‌ی چگونگی پیدایش عیاری سخن گفته و معتقد است که باید ریشه‌ی 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 شهرپاری، در دوران اشکانیان قدرت زیادی یافت و اعتقاد به اهورامزدا را در سایه قرار داد. بر اساس مهریشت، مهر ایزد عدالت و پیمان، دشمن سرسخت دروغ‌گویان و پیمان شکنان، حامی همه‌ی آفریدگان، نماد پارسایی، مهرورزی 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 می‌افتاد و شهری را از دست زورگویان بیرون می‌آورد و یا با تردستی اموال به غارت رفته‌ی مظلومان را از ظالمان باز پس می‌گرفت.^۱ با توجه به پیشینه‌ای که بهار درباره‌ی عیاران ارائه می‌دهد، می‌توان گفت، آیین عیاری از جمله‌ی آیین‌های سنتی و ریشه‌دار در تاریخ، فرهنگ و ادب ایران است. در ابتدا عیاران که خود را جوانمرد می‌دانستند، گروهی بودند که به اصول اخلاقی سخت پای بند بودند و همه‌ی تلاش خود را صرف کمک به ضعیفان می‌کردند، اما با گذشت زمان بعضی از آنان روی به خوش‌باشی، عشرت‌رانی و تقویت نیروی بدنی آوردند. صادق هدایت در داستان داش‌آکل، به درستی توانسته سیر تحول شخصیت عیاران را از مفهوم اول به سمت لوطی‌گری 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 سمک‌ها است که در راه وفای به عهد و درستی حاضر می‌شود جان خود را فدا کند و کاکارستم، عیاری است از تبار کلوها و مشت‌ها (حسام پور، ۱۳۸۴: ۷۲).

برخی دلیل گرایش جوانمردان به لوطی‌گری را تحولات سیاسی - اجتماعی می‌دانند. شعبانی در منبعی تحت عنوان "مروری کوتاه بر تاریخ ایران" می‌نویسد: تغییراتی که به تدریج در ساختمان سیاسی - اجتماعی ایران رخ داد، موجب شد که این گروه، بیشتر به سمت لوطی و مشت‌گرایش پیدا کنند. از طرفی، عوام بودن آنان را به سمت شوخ‌طبعی، بی‌بندوباری و هرج و مرج 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 می‌خواستند و درد آنان را بیشتر از حاکمان بی‌درد درک می‌کردند. از این رو، مردم کوشیده‌اند با داستان‌های عامیانه‌ای که درباره‌ی عیاران ساخته‌اند، به گونه‌ای تلاش‌های آنان را پاس دارند.

ویژگی‌هایی که برای عیاران در کتاب‌های مختلف ذکر شده، نشان می‌دهد که این گروه با دو مفهوم متضاد در بین مردم شناخته می‌شدند: گروهی عیاران را دزد، خیانت‌کار و حيله‌گر می‌دانستند که باید مجازات و کشته شوند. اینان معمولاً صاحبان مال و ثروت‌های بادآورده و یا صاحبان زور و قدرت بودند که مورد تعرض عیاران واقع شده بودند. در مقابل طبقات محروم، فقیران، بیوه‌زنان و ضعیفان، عیاران را جوانمرد، پهلوان و شجاع می‌دانستند. در رمان نیز به هر دو مفهوم عیاری اشاره می‌شود. هم‌چنین بسیاری از ویژگی‌های عیاران واقعی در شخصیت‌هایی مانند گل محمد، ستار و بلخی به چشم می‌خورد. علاوه بر این، در رمان به مرام و مسلک عیاران خوش‌مشرب که در دوره‌های بعد به صنف عیاران وارد می‌شوند نیز اشاره می‌شود که شخصیت‌مدیار، نمونه‌ای از این گروه است.

در رمان، برخی از شخصیت‌ها از ویژگی‌های عیاران برخوردارند. یکی از این شخصیت‌ها، گل محمد است که صفات عیاران گذشته را به خاطر می‌آورد. شخصیت دوم، مدیار است

که از عیاران خوش مشرب و خوش گذران است. شخصیت سوم، ستار است که روحیه‌ی انقلابی دارد و دارای منش اخلاقی است. شخصیت دیگر، گودرز بلخی است که پهلوانی عیارمنش است. این شخصیت‌ها، در منش عیاری صفات مشترک زیادی دارند، اما تفاوت‌هایی نیز بین آنها وجود دارد. به طور کلی با توجه به ویژگی‌های عیاران در رمان، می‌توان صفت‌های آنان را به صورت زیر تقسیم‌بندی کرد:

۳-۱- عیاران، حامی ضعیفان و بی‌چیزان هستند و مردم هم به آنان چشم امید دارند و گل محمد نیز چنین است. در رمان، صحنه‌هایی است که در آن گل محمد برخی از خرده‌مالکان، توانگران و کسانی را که اموال رعیت را دزدیده یا به غارت برده‌اند، ابتدا محاکمه کرده، سپس اموال به غارت رفته را به زور از آنان می‌ستاند و به مردم باز می‌گرداند: «گل محمد برای مردم، برای تنگدستان و مستمندان، برای آن توده‌ی پراکنده و آن خیل عظیمی که هزاره‌ها چشم به راه ناجی وانگاه داشته شده‌اند، جلوه‌ای امیدبار بود. یک امید زنده بود و تجلی روشن و آشکار آرزوهای فرومانده و فسرده شده بود» (دولت‌آبادی، ج ۷: ۱۵۸۷). و یا «گل محمد اما آن گونه که در گوش و زبان مردم بود، راه به عیاری می‌برد 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، ج ۷: ۱۵۸۸).

۳-۲- عیاری در تقابل با دزدی، شبروی و یاغی‌گری قرار می‌گیرد و در این مقایسه، گل محمد در کسوت عیار واقعی ظاهر می‌شود: «بازتاب کردار و کنش گل محمد، آن گونه که آوازه شده بود، شمایی 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 می‌دانست، سایه‌ای وهم‌آلود و هیأتی پلشت بود از خشونت و زشتی که جلوه‌ی بارز آن راهزنی بود و غارت. چنگ و چشمانی کمین گرفته در خم و پیچ راه و گردنه‌ها، تشنه‌کام هجوم. شبی دهشتناک از مردمانی ناهنجار و به غایت بی‌ترحم ... اما آن گونه که در پیچیده بود، گل محمد نه از آن جانوران دوپای و صدندان 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 جویدند در سایه ی او» (همان، ج ۷: 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 سَرّی است از سر خودگانگی، هر چند این وانمایی ها مانع از آن نمی شد تا گل محمد باج از ایشان نستانند. 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، ج ۷: 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 برحق 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 همچو وضعی ما را رد کرده، پس فی الواقع که درس عیاری را به حق آموخته بوده» (همان، ج ۱۰: 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، مدیاری 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! مدیاری عیار که بی صدا شده بود!» (همان، ج ۱: ۱۴۶)، «مدیاری برای خود عیاری است. یک پا جولیک است. عمویت را می گویم. قبراق و زرنگ است» (همان، ج ۱:

۲۵)، «مدیار یک لاقبا، و یک سر یک کلاه است. دنبال مال مفت می دود» (همان، ج ۱: 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، ج ۱: 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 دل شکسته، به خود بالنده و شیفته بود» (همان، ج ۱: ۱۳۳)؛ «با همه ی جوان سری هایش خواستنی بود، خوش خلق و خوی و آراسته. الدنگ بود، اما ناجوانمرد و بی حیا نبود» (همان، ج ۱: 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 درواستاندن 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، ج ۹: 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، ج ۵: 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 پيله ورهاست، نه کار ما و شما. گیوه را در بیار، مزدش را پای چای بعد از ناشتا می گذاریم. ها مادر؟» (همان، ج ۳: 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 ...، از جمله 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» (دولت‌آبادی، ۱۳۹۳، ج ۴: ۹۶۵). او سخت مهمان‌نواز و ضعیف‌پرور است و به غریبان و ضعیفان پناه می‌دهد: «و مردم ما، آن بازماندگان از تبار عیاران، چه شوق غریبی در چشمانشان شعله می‌کشد به هنگام گرفتن دستانی که پناه خواه آمده‌اند: پناهم بده، پهلوان! فقط امشب!» (همان، ج ۶: ۱۴۸۸). بلخی همانند پهلوانان، به انجام هر کاری تن در نمی‌دهد: «اما بلخی ما به این خرده‌پایی تن نداده بود ...، اما درو را بلخی کار مردان می‌دانست و خود از بهترین دروگران قلعه چمن بود» (همان، ج ۱: ۳۱۱).

گودرز بلخی هم‌چنین از منش افتادگی و بی‌زبانی گروهی از مردم که زبون لقمه‌ای نان می‌شوند، بیزار است و این بیزاری، صفت پهلوانان است که هر کس را چون خود با عزت می‌خواهند: «بلخی فرودست‌ها را خوار می‌شمرد، همان رعیت و رعیت‌منشی ایشان را» (همان، ج ۱: ۳۱۰). گل محمد نیز همانند بلخی، خوارمنشی مردمان را بر نمی‌تافت و آنان را به دلیل این صفت، سرزنش می‌کرد: «تو این مورچه‌ها را بهتر از من که نمی‌شناسی! پای نفع‌شان که برسد، پدرشان را هم از گور بیرون می‌کشند و می‌سوزانند. این جماعت با خوشه‌چینی بزرگ شده‌اند، چشم‌هاشان تنگ است، ... یک کف دست زمین و پنج من تخم کشت! این است همه چیزشان! ... حالا تو می‌خواهی که برای هم‌چو مردمانی چه کارهایی بکنم؟ ... خیال می‌کنی بی‌خودی ازشان بدم می‌آید؟ نه! ... مثل بزهای پیر از صدای تفنگ می‌ترسند ... من از آدم ضعیف بدم می‌آید» (همان، ج ۷: ۱۷۳۳). زبان طعن و طنز بلخی که پیوسته مایه‌ی آزار دشمنان او است، از جمله منش‌های فردی اوست: «آقا سلام! آقا سرت به سر شاه می‌ماند! آقا! فرخ‌هندی یکی تازه آورده، کم سن و سال است. تازه آمده توی کار، تا دست مالی نشده ...» (همان، ج ۶: ۱۴۵۳).

یکی دیگر از شخصیت‌های رمان که عیاران را به خاطر می‌آورد، خان عمو است: «او، خان عمو، لحظه‌ها را می‌قاپید، چپاول می‌کرد، می‌چشید و دم را قدحی سر می‌کشید، خوش‌دار مستی. زمانه را چنان می‌پسندید که اسبی باشد، اسبی تا بر آن نشست، سوار بر او شدن، حتی اگر مهار نتوانیش» (همان، ج ۴: 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 التجاره‌ی لاشخورهای خوش خور و خواب او تنگ تر می کند (همان، ج ۴: ۸۸۲)، اما هیچ گاه دست تعرض بر ضعیفان دراز نمی کند: «بیابان خدا پر از نعمت است. ما هم به اندازه‌ی رزق خودمان از رویش ور می چینیم ... ما که نمی خواهیم به مال بیوه زن ها دست دراز کنیم. ما گوشت را از گرده‌ی گاو می کنیم، از گرده‌ی ارباب ها» (همان، ج ۲: ۳۸۷).

در رمان، به رسم دیگری از رسوم عیاران اشاره می شود که رسم خنجر داشتن در ساق موزه است. شخصیت های ایلپاتی رمان، به خاطر شرایط، مکان و نحوه‌ی زندگی همیشه ابزاری برنده همراه خود داشتند. در این جا به خاطر تشابه این صفت با یکی از رفتارهای عیاران، نمونه‌هایی از رمان نقل می شود: «بیگ محمد خم شد، کارد از بیخ پاتاوه به در کشید و رو به خواهر رفت» (همان، ج ۱: 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، ج ۱: ۳۶۱) و یا «خان عمو گزلیک از بیخ پاتاوه بیرون کشید و در چشم برهم زدنی ریسمانی از میان به دونیم کرد» (همان، ج ۲: ۶۱۲).

نتیجه

آیین ها و باورهای فرهنگ عامه‌ی منطقه‌ی خراسان در رمان کلیدر بازتاب یافته است و نگارندگان از این طریق توانسته‌اند گنجینه‌ای ارزشمند از آیین ها و باورهای قومی را حفظ و معرفی کنند. آیین های قلندری و عیاری، از جمله آیین هایی است که به طور غیرمستقیم اشارت آن را در رمان مشاهده می کنیم. این آیین ها هر چند به طور آشکار در رساخت رمان نمایان نشده، اما اشاره‌ها، نموده‌ها، ویژگی ها و صفات قلندری و عیاری در رفتار و کردار شخصیت های رمان قابل پی گیری است. ماه درویش، از جمله 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، در یوزگی و آوارگی و اجتماع در لنگرگاه، از ویژگی‌های مثبت و منفی عیاران است که در شخصیت‌های رمان دیده می‌شود. برخی از شخصیت‌های رمان مانند گل محمد، مدیاری، ستار، گودرز بلخی و خان عمو، ویژگی‌های صفات عیاران را در رفتار و کردار خود نشان می‌دهند. ویژگی‌ها 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، چالاکي، جوانمردی، خوش خلقی، رازداری، چاره‌اندیشی، پهلوانی و ... از جمله ویژگی‌های عیاران است که در شخصیت‌های رمان دیده می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان دهنده‌ی رواج و گستره‌ی 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.
- دولت‌آبادی، محمود (۱۳۹۳). کلیدر. تهران: فرهنگ معاصر.
- دهخدا، علی‌اکبر. لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۰. ذیل "عیار".
- شعبانی، رضا (۱۳۸۷). *مروری کوتاه بر تاریخ ایران*. تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). *قلندریه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)*. تهران: سخن.
- ----- (۱۳۸۸). *تازیانه‌های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی*. تهران: آگاه.
- کرمی، مریم (۱۳۸۵). "بررسی سبک روایت سمک عیار". پایان‌نامه کارشناسی

- ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان.
- محبوب، 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). *دانش آکل*. تهران: راویان مهر.

بازتاب هویت ملی ایرانیان، در نامه‌های بدایع الانشاء یوسفی هروی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۸

ندا مراد^۱

سعید گلناری^۲

علی علیزاده آبدهگاه^۳

چکیده

هویت چيستی 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، بی‌نیاز 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 همانند 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

Neda_morad@yahoo.com

saaaid-g@yahoo.com

ali.alizada@yahoo.com

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، نویسنده مسؤول

۲. دکتری زبان و ادبیات فارسی، مدرس دانشگاه گیلان

۳. فهرست‌نگار سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز آستان قدس رضوی

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، بدایع الانشاء، 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 به صورت 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 این که 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 به دست می‌آید. در واقع، شناخت مؤلفه‌های هویت ملی و جایگاه آن در نامه‌های بدایع الانشاء از دیگر اهداف این مقاله است.

۲- بیان مسأله

هر فرد و جامعه‌ای از دیرین‌ترین ایام تاکنون به دنبال 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 این رو، شناخت مؤلفه‌ها و شاخصه‌های 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 این که 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 بدایع الانشاء وجود دارد؟

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

۵- مبانی نظری

۵-۱- هویت

اصطلاح هویت^۱ 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).

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 می‌آورد (شیخوندی، 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^۱ 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

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» (گل محمدی، 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" ملیت و ملیت‌گرایی^۲ بوده است. در این نوع از هویت، هر فرد انسانی متعلق به ملیت و به تبع آن به فرهنگ و سنی 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» (حاجیان، 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، رزازی فر (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 می‌گسترده، 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 خواف^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 قهستان، 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 سرخ کلاهان 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 به دست وی انجام می‌گرفت و در سال‌های ۹۳۲-۹۳۷ قمری به سمت دبیری درآمد و پس از بابر شاه (۹۱۲-۹۳۷ ق.) 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).

تخلص 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، ج ۱: ۱۸۷). امیر علیشیرنویسی او را مردی خوش خلق و جهان گشته و شعرش را پاکیزه دانسته است (نویسی، 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. همان گونه 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 بآبری از شعر و هنر می‌کرد، برای شعرا و ادبای ایران در این دوره، نوعی سرزمین فرصت‌ها تلقی می‌شد و از اخلاف ظهیرالدین بابر تیموری (وفات ۹۳۷ ق.) که مقارن اوایل عهد صفوی در هند کسب قدرت کرد، کسانی چون امپراطور اکبر، نورالدین جهانگیر، شاه جهان و غیره، در تشویق شعر و ادب فارسی اهتمام کردند و حمایت و نواخت آنها موجب جلب عده‌ی قابل ملاحظه‌ای

در اسفزاری، ۱۳۳۹، ج ۱: 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، ج ۱: ۵۸۶).

از شعرا و ارباب 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 پر کاربرد 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^۱، نخستین تألیف تحقیقی او "جامع الفوائد" 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 بدایع الانشاء^۲

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 منشآت 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 به نام "بادی‌الانشاء" به جای بدایع‌الانشاء و بار دیگر به نام "انشای یوسفی" در دهلی

1. Algold

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

چاپ شده است (همان، ج ۱: ۴۰۶).

۶-۲- معرفی ساختار نامه‌های بدایع الانشاء

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 ترسل و انشاء بر حسب طبقات مردم، در سه قسم نوشته است. از آنجایی که این اثر یک منشآت 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 از جمله 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 قبه‌الاسلام بلخ - حَفَظَ اللهُ بَرَكَاتَهَا عَنِ السَّلْخِ - سِمَتِ انْتِهَا يَافْتَه ... (همان: نامه ۲)
از مشهد مقدسه‌ی رضویه - عَلِيٌّ مَا بَيْنَهَا وَ عَلِيٌّ سَاكِنِهَا وَ التَّحِيَّةُ - صورت ارسال پذیرفت (همان: نامه ۳)

از بلدهی بخارا - لازال معدن الفضلا و موطن العلماء - رقم تبلیغ یافت (همان: نامه ۴)
از محروسه ی کابل - حَفَظَهَا اللهُ تَعَالَى عَنِ التَّرَلُّزْلِ - سِمَتِ اِرْسَالِ يَافَتِ (همان: نامه ۵)

از خطه ی بغداد - لازال مَوَطِنًا لِإِرْشَادِ لِرَشَادِ - صورت انها پذیرفت (همان: نامه ۶)
از محوّلات - لازالت محروسه عن الآفات - صورت عَرَضِ يَافَتِ (همان: نامه ۷)
از ولایت تَسَف - خُصَّتْ بَانْوَارِ الشَّرَفِ - سِمَتِ عَرَضِ پَذِيرَفَتِ (همان: نامه ۸)
از بلده ی قزوین - لَازَالَتْ لِأَهْلِ التَّمَكِينِ - رقم عَرَضِ يَافَتِ (همان: نامه ۹)
از ولایت جام - لَازَالَتْ مَأْمَنَتِ الْكِرَامِ الْإِنَامِ - صورت عَرَضِ پَذِيرَفَتِ (همان: نامه ۱۰)
از ولایت خواف - حُقَّتْ بِمَيَامِنِ الْإِطْلَاقِ - سِمَتِ عَرَضِ يَافَتِ (همان: نامه ۱۱)
از ولایت قَهستان - حُقَّتِ الْإِمْنِ وَ الْإِمَانِ - رقم عَرَضِ پَذِيرَفَتِ (همان: نامه ۱۲).
همان طور که اشاره شد، یوسفی هروی بعد از مهاجرت به هند، بدایع الانشاء را در آن دیار نوشت، اما در نامه های این کتاب، تنها نام ولایت ها 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 شکل دهی "هویت ملی" نقش برجسته ای داشته است. در دوران هخامنشی، "اهورا مزدا" در غالب کتیبه ها حضوری روشن دارد. در دوران ساسانیان حکومت بر محور دین زردشت مشروعیت می یابد و ارکان قدرت در دست موبدان است. در دوره ی 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 هم نوایی می کردند و بسیاری از عناوین و القاب های دینی را برای خود برمی گزیدند. در زمان صفویه پادشاهان صفوی، خود را منادیان دین و مبلغان مذهب می دانستند و عملاً هم توانستند مذهب شیعه را مذهب 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 ملاحمد تتوی و دیگران، میسر گردید» (همان: ۵۸-۵۹).

یوسفی هروی نیز به سهم خود در آثارش، بویژه در نامه‌های بدایع الانشاء 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 اصحاب او پی افکنده می‌شود. این دیباچه با تحمیدیه‌ای زیبا، چنان که مرسوم بود، چنین آغاز می‌شود: «زینت عنوان 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 "عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ" مرقوم گردانیده و منشور فیاض النور فصاحت و بلاغت رسول خدا را به شرف طغرای غَرَّای "فَاتُّوا بِسُورَةِ مِثْلِهِ" بخشید» (دیباچه بدایع الانشاء).

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 "و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ" (زمر: ۷۵) محاط و محفوف باد (بدایع الانشاء: نامه ۳۳).

هر سحرگاه از منظره "وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ" (آل عمران: ۱۲۶) جلوه نماید (همان:

نامه ۳۷)

به میامن وعده "أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ" (بقره: ۱۸۷) مستظهر می باشد (همان: نامه ۵۷)
هر حرفی مبین حکمی از احکام "نُونِ وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ" (قلم: ۱) مورد شریفش
را عنوان ... (همان: نامه ۸۹)

محتوی بر اسرار "يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ" (آل عمران: ۱۰۵) چون آفتاب عالم تاب از
مطلع ذره پروری طلوع نمود (همان: نامه ۹۹)

پیوسته به تفسیر "آيَاتِ بَيِّنَاتٍ" (نور: ۱) خُذَام اشتغال می نماید (همان: نامه ۱۱۰)
کلمات "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا" (اعراف: ۴۳) بر زبان جاری گشت (همان: نامه ۱۱۱)
به ظهور نور آن خطاب که صورت "كَمِشْكُوهُ فِيهَا مِصْبَاحٌ" (نور: ۳۵) داشت (همان:
نامه ۱۱۳)

... "و سَبَّحَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ" ترفع اقدار خُذَام را از حضرت آفریدگار - جل سلطانة -
استدعا می نماید (همان: نامه ۱۱۶)

یوسف نبی - علیه و علی آباءه السلام - بعد از بضع سنین خلعت "و كَذَلِكَ مَكَّنَّا
لِيُوسُفَ" (یوسف: ۲۱) پوشید و حضرت یونس - علیه السلام - بعد از مکث در سجن
بطن حوت، شراب مستطاب "فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ" (قلم: ۵۰) نوشید (همان: نامه ۲۶۱).
با توجه به آنچه بیان شد می توان این نظریه را تقویت کرد که در مطالعه ی هویت
ملی، نمی توان از نقش تأثیرگذار دین و مذهب غافل بود و باید آن را به عنوان عامل مهم
"هم بستگی اجتماعی" و در نتیجه "هویت جامعه ی ایرانی" به شمار آورد.

۷-۳- زبان

زبان، بعد مهمی از میراث مکتوب هر ملتی است. زبان نه تنها به عنوان یک محصول
اجتماعی، ابزار و وسیله ی ارتباطات به شمار می رود، بلکه خود به عنوان بخشی از متن
روابط اجتماعی که در بازتولید هویت ویژه ی هر جامعه نقش دارد، لذا می توان گفت
«زبان یک ملت، نظام معنایی آن ملت است» (همتی، ۱۳۷۸: ۱۱۲). در این بین نیز
هویت ملی زمانی شکل می گیرد 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. به عبارتی، 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 آن که وی زادگاه و تباری خراسانی دارد و در سال‌هایی که به هند مهاجرت کرده و در دربار ظهیرالدین بابر و پسرش همایون، به سر 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.

۷-۴- مردم و دولت

مردم و دولت به‌عنوان یکی دیگر از مؤلفه‌ها، نقش تعیین‌کننده‌ای 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 می شود، روی سخن با اشخاص، گروه ها 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 نامه ها، بنا به مخاطب آنها، عناوین و نعوت خاصی می آمده 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 رتبه ی مخاطب ۳- ذوق و سلیقه ی نویسنده در برداشت و گذاشت و درجه ی مهارت و ابتکار او در ابداع و نوآوری در نحوه ی تلفیق و ترکیب» (خطیبی، ۱۳۸۳: ۳۳۶).

۷-۴-۱- نمونه نامه های خطاب به مردم

ملاطفه مرغوب و مفاوضه مطلوب چون هوای بوستان، دل گشای و چون وصال دوستان، طرب افزای، به خطی چون طره طرار و غره غرا مسلسل و دلگشای و لفظی چون آب حیات، در الطف اوقات [۲۱۱] و اشرف ساعات سمت وصول یافت (بدایع الانشاء: نامه ۱۵۵).

۷-۴-۲- نمونه نامه‌های خطاب به دولت

سایه رافت و عاطفت شاهزاده سلیمان سریر آصف تدبیر، مظهر انوار سلطنت باهره، مظهر آثار ملت زاهره، واضع میزان عدل و انصاف، قانع بنیان میل و اعتساف، بر مفارق کافه انام الی یوم القیام پاینده باد (همان: نامه ۱۷).

در واقع، یوسفی هروی به عنوان منشی دربار همایون شاه، 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 نویسندگان نامه‌ی دولتی، غیردولتی و عامه‌ی مردم جامعه، در هر طبقه‌ای که هستند بتوانند با توجه به این نمونه‌ها، نامه‌های خود را به نگارش دریاورند. از این منظر، خواندن این نامه‌ها، برای آشنایی با اسلوب بیان در فن ترسل، پی بردن به سبک نامه‌نگاری گذشته، شیوه‌ی نگارش مکاتبات رسمی دیوانی و نحوه‌ی ارتباط طبقات گوناگون جامعه‌ی ایرانی به عنوان یک مؤلفه‌ی هویتی، بسیار راهگشاست.

۷-۵- ادبیات

در جامعه‌ی بزرگ ایران، تنوع قومی از دیرباز وجود داشته و به عنوان یک اصل پذیرفته شده است، اما همیشه عنصر "ایرانی بودن" و تعلق به "سرزمین مشترک" و داشتن "زبانی مشترک"، عامل وفاق اجتماعی و در نتیجه، تقویت ساختار هویت ملی ایرانی بوده است. در نامه‌های بدایع الانشاء، حدود ۷۵۶ بیت از اشعار لطیف قدیمی و ۳۰۰ مصراع از شعر شاعران به نام 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 به سر می‌بردند. در ادامه به اختصار به چند نمونه‌ی شعری اشاره می‌شود:

سلمان ساوجی:

همیشه تا به بیاض نهار می‌آزند
مسودات لیالی برای ضبط حساب
حساب عمر و بقای تو باد چندان
که از محاسبه عاجز شوند کلک و کتاب
(بدایع الانشاء: نامه ۶۹)

سلمان ساوجی:

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

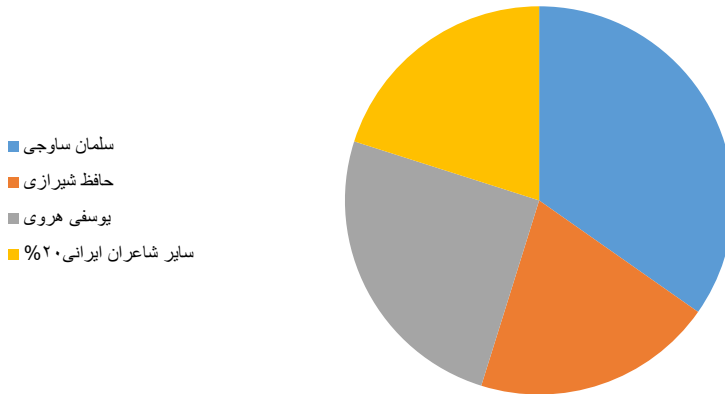
اسکافی غزنوی:

همیشه تا مه تابنده بر سپهر بلند
همیشه تا مه تابنده بر سپهر بلند
به فضل باش نماینده در جهان چون بدر
هلال و بدر شود ز اجتماع و استقبال
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 قصه 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 آینه‌ی 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 شاعران پارسی‌گوی پیشین اشاره کرده است و به یقین، هدف او آشنایی بیشتر مخاطبانش با ادب و فرهنگ ایران‌زمین بوده است. او در این بخش از مؤلفه‌ی هویتی، از شعر سلمان ساوجی (۳۵٪)، حافظ (۲۰٪) سایر شاعران (۲۰٪) بهره برده و مابقی سروده‌های خود شاعر (۲۵٪) است. نمودار ۱.



نمودار (۱) درصد آماری اشعار شاعران، در کتاب بدایع الانشاء

۷-۶- سنن‌ها 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 تعلق خاطر به فرهنگ‌ها و سنت‌های دیرین‌شان بود. ایرانیان پس از آن که 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

حقاً که چون بشارت معاودت آن جناب از سفر مبارک با حصول مَثوبات «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمَنًا وَاِحَاطَةً جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ» استماع افتاد، وظیفهٔ حمد و رابطهٔ شکر، مرتب و موظف شد و مواد افراح و اسباب ارتباح قلوب و ارواح، سمت تزیید و تضاعف پذیرفت (همان: نامه ۳۰۶).

۷-۶-۳- در تهنیت فصل ربیع (نوروز)

خصوصاً زمان تحویل آفتاب جهان افروز که نوروز اهل اسلام است، انتقال آفتاب رفیع به نقطه اعتدال ربیع که موجب ابتهاج مزاج لطیف و واسطه افراح ارواح وضع و شریف است بر جناب عالی 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 میهن پرست 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 قوانین اسلامی بر قوانین مغولی بود» (پارشاطر، 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، ج ۱: 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 تعیین‌کننده‌ای 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 بدایع الانشاء، سرشار از مضامین هویت ملی ایرانی و اسلامی است، به گونه‌ای که می‌توان گفت آیین‌های 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): ۲۲-۱.
- 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). *روضات الجنات فی اوصاف مدینه الہرات*. 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): ۸-۵.
- 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.
- حاجیان، 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: زوآر.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۲). *مُشکله 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.
- شیخ‌آوندی، 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، علی اکبر (۱۳۸۶). *هویت در ایران*. تهران: جهاد دانشگاهی.
- گل محمدی، احمد (۱۳۸۰). "جهانی شدن و بحران هویت". *فصلنامه مطالعات ملی*، سال سوم، ش ۱۰ (زمستان): ۴۸-۱۱.
- مراد، 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.
- مراد، ندا، و دیگران (۱۳۹۴). "تبیین سلسله مراتب اداری گورکانیان با تکیه بر بدایع الانشاء 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 علی اصغر حکمت. تهران: منوچهری.
- هال، استوارت (۱۳۸۳). "هویت‌های قدیم و جدید، قومیت‌های قدیم و جدید". بازگردان شهریاری 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 بازبایی 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 Tebyan’s
interpretation)**

Ali Ahang¹

Mahdi Jalali²

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 Persian 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 Shateri¹

Omran Rasti²

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 Arabi¹

Mahbobeh Soleimanpoor Omran²

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 purpose 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 dimensions 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 CityKolsoom Ghorbani Joybari¹Sara Jalilian²**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 Kanani¹

Nayyereh Kanani²

Abstract

Kelidar novel is one of the most prominent contemporary 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 Morad¹

Saaïd Golnaree²

Ali alizahah abdehgah³

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 Mauraenerah 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 abdehghah 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 Abbasi/ Professor, Kharazmi University, Tehran
2. Habib Ahmadi/ Professor, Shiraz University
3. Mohammad Bagher Akhouni/ 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 publications.

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 ۱-۴۰۵۱۶۷-۱۲-۳۶۱۱
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 می باشد.

نشانی دفتر فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات فرهنگی - اجتماعی خراسان: خراسان جنوبی -

بیرجند - خیابان محلاتی - اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی خراسان جنوبی

دورنگار: ۰۵۶-۳۲۳۲۳۲۷۷

تلفن: ۰۵۶-۳۲۳۲۳۳۹۳-۴

<http://Farhangekhorasan.ir>