



آیین‌های روایی؛ گستره‌ای از عواطف تا هنجارهای اجتماعی:

بررسی ابیات و اشعار آیینی با محوریت امام رضا (علیه السلام) در ششتمد سبزوار

دریافت: ۱۳۹۶/۹/۱۲ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲

ابراهیم فیاض^۱، موسی‌الرضا غربی^۲، رمضانعلی رازقی^۳

چکیده

در رویکرد انسان‌شناختی به فولکلور، ادبیات شفاهی بازتابی از فرهنگ و استلزام‌های آن در نظر گرفته شده و به‌مثابه بستری برای پژوهش و تحقیق درباره جامعه به آن نگرسته می‌شود. مقاله حاضر به بررسی ابیات و اشعار مربوط به دو آیین روایی در ششتمد سبزوار با عنوان چاووشی خوانی و رباعی خوانی می‌پردازد. در بررسی این ابیات محوریت با ابیات و اشعاری است که با مضمون امام رضا (علیه السلام) ساخته و پرداخته شده‌اند. پژوهش حاضر با روش مردم‌نگاری و الهام از بحث نظری «ویکتور ترنر» درباره نمادهای آیینی سامان یافته است. ابیات مربوط به این آیین‌ها به‌مثابه نمادهای آیینی عمل کرده، تراکمی معنایی را نشان می‌دهند. تراکمی که به صورت یک طیف معنایی عمل می‌کند، از یک‌سو به عواطف و احساسات انسانی ارجاع دارد و سوی دیگر آن به هنجارها و نظم‌های بالقوه و بالفعل جامعه مرتبط است. آنچه در فهم این طیف معنایی مهم است، توجه به عدم تفکیک‌پذیری این دو قطب است.

کلیدواژه‌ها: نمادهای آیینی، امام رضا (علیه السلام)، ویکتور ترنر، چاووشی خوانی، رباعی خوانی.

۱. دانشیار گروه انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول): efayaz@ut.ac.ir
 ۲. دانشجوی دکتری انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران: Mosarezagharbi@ut.ac.ir
 ۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد واحد سبزوار: razeghiramazani@gmail.com

مقدمه و طرح مسئله

در جوامع سنتی و پیشامدرن، بخش قابل توجه‌ای از فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری از مجرای ادبیات شفاهی عامیانه صورت می‌پذیرد. در واقع، در چرخه انتقال و نهادینه‌سازی فرهنگ در این جوامع، ادبیات شفاهی نقشی بارز و تعیین‌کننده دارد. در این میان، ادبیات آیینی جوامع سنتی، بستر غنی‌تری را در مسیر این انتقال فرهنگی می‌گشاید زیرا از سویی بخشی از ادبیات شفاهی است که اساساً به دنبال انتقال مفاهیم و ارزش‌های جمعی و فرهنگی جامعه است و از سوی دیگر در بستر یک بافت آیینی ساخته و پرداخته می‌شود. آیین‌ها چنان‌که گروهی از آیین‌شناسان تأکید می‌دارند، پنجره‌ای رو به حیات اجتماعی و بازمودی قوی از ارزش‌های جمعی و فرهنگی جامعه هستند (بل، ۱۹۹۳: ۴۱؛ ترنر، ۱۹۵۸: ۵). اشعار و به‌طور کلی ادبیاتی که در آیین‌ها به کار می‌رود، در راستای رسالت اصلی آیین که همان رسانه اجتماعی و فرهنگی بودن است (رودنبولر، ۱۳۸۷: ۳۸-۶۴) عمل می‌کند. جدا از اینکه این ابیات و آیین‌ها از کجا نشأت گرفته‌اند و یا اینکه ابتدا کجا شکل یافته و سپس به مناطق دیگر انتقال یافته‌اند، در هر جامعه و فرهنگ که حضور دارند، متضمن کارکردها و دلالت‌های گوناگونی هستند. از این‌رو، بررسی این ادبیات آیینی و یا آیین‌های روایی فرصت و مجال مناسبی را برای انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان برای خوانش اجتماعی و فرهنگی جوامع مورد مطالعه فراهم می‌آورد. در پژوهش حاضر نیز به دنبال خوانشی از این دست در منطقه‌ای از جنوب سبزوار از خلال بررسی دو آیین روایی چاووشی خوانی و رباعی خوانی هستیم. در بررسی آیین‌های مذکور در مقاله حاضر، تمرکز بر بررسی و تحلیل محتوایی ابیات و اشعاری است که در این آیین‌ها به کار می‌رود. یکی از مهم‌ترین مضامین که از خلال ابیات این آیین‌های روایی خود را نشان می‌دهد، مفاهیم و مضامین مذهبی به‌ویژه مضامینی در مدح بزرگان و امامان مذهب شیعه (علیه‌السلام) از جمله امام رضا (علیه‌السلام) است. با توجه به تنوع و گستردگی اشعار و مضامین به‌کار رفته در آیین چاووشی خوانی و رباعی خوانی و از طرفی تکرار قابل ملاحظه اشعار و ابیات مرتبط به امام رضا (علیه‌السلام) جهت

تحدید موضوع، پژوهش حاضر محدود و متمرکز به بررسی آن دسته از ابیاتی است که با محوریت امام رضا (علیه‌السلام) ساخته و پرداخته شده‌اند.

آنچه در ارتباط با آیین‌ها و ابیات مورد مطالعه ما تا حدودی بدیهی به نظر می‌رسد، این است که این ابیات لزوماً در جامعه مورد مطالعه ساخته و پرداخته نشده‌اند. در واقع، نمی‌توان ادعا کرد که این اشعار و ابیات صرفاً در این جامعه به وجود آمده و کارکرد دارند. چه بسا بسیاری از این ابیات در سطح سایر اجتماعات شیعی و فارسی‌زبان کشور رواج و کاربرد داشته باشد. آنچه مهم به نظر می‌رسد، توجه به این نکته است که بسیاری از باورها و آیین‌های شیعی با ورود به اجتماعات محلی رنگ و بوی آن اجتماعات را به خود می‌گیرند (رحمانی و فرح‌زاد، ۱۳۹۲: ۵۲). از این‌رو، تلاش برای فهم مقولاتی از این دست، امکان فهمی از سازمان اجتماعی و فرهنگی این اجتماعات را به دست می‌دهد. لذا پژوهش حاضر، تلاش دارد با رویکردی هم‌زمان از خلال بررسی ادبیات آیینی و یا آیین‌های روایی مورد نظر در بافت فرهنگ سنتی ششتمد سبزوار، خوانشی اجتماعی و فرهنگی از این جامعه به دست دهد.

رویکرد نظری

یکی از مشارکت‌ها و دستاوردهای انسان‌شناسی در مطالعه نظام‌ها و نمادهای آیینی، از خلال آثار و پژوهش‌های «ویکتور ترنر»^۱ خود را نشان می‌دهد. «ترنر» در بررسی نظام‌های آیینی جامعه ندمبو^۲ در آفریقا به سوی نوعی تحلیل معنای محور حرکت کرد. او در بحث از نمادگرایی آیینی این جامعه آفریقایی نماد را یک واحد ذخیره و یا واحد اساسی یا مولکول رفتار آیینی تعریف کرده و خاطرنشان می‌سازد که نماد کوچک‌ترین واحد ساخت ویژه در نظام آیینی مردم ندمبو است (موریس، ۱۳۸۳: ۳۲۴). وی تعریف عامی از نماد ارائه کرده که طبق آن نماد پدیده‌ای است که بر اساس

1. Victor Turner

2. Ndembu

توافق عام به‌عنوان یک معرف طبیعی یا نمایانگر برخی پدیده‌های دیگر که با آنها ویژگی مشابه داشته یا در تصور واقعیت با آنها اشتراک دارد، ملاحظه شده است. برخی از انسان‌شناسان مانند «نادل و ویلسون» ادعا کرده‌اند که انسان‌شناسان نباید فراسوی داده‌های مردم‌نگاشتی حرکت کنند و به نمادهای آیینی که برای خود مردم استعمال‌کننده آنها آشکار نبوده و یا تفصیل نشده است، اعطای معانی کنند. «ترنر» با انتقاد از این رویکرد آن را بسیار محدودکننده می‌داند زیرا بسیاری از نمادهای آیینی فاقد معنای آشکارند. او وظیفه انسان‌شناس را کشف این معنای پنهان می‌داند (همان: ۳۲۶). با این حال، وی فقط بر نیاز تحلیل آیین‌ها و نمادهای آیینی از طریق اشکال بیرونی و ویژگی‌های قابل مشاهده و زمینه جامعه‌شناختی تأکید نداشت بلکه بر تفسیر متخصصان بومی و مردم عادی بومی نیز نظر داشت (برنارد، ۱۹۸۵: ۲۰۹). او در کتاب جنگل نمادها (۱۹۷۰) روش‌شناسی خاص خود را در مطالعه آیین مطرح می‌کند. ترنر مانند «پانوفسکی»^۱ در تحلیل نمادها طرحی سه‌گانه^۲ پیشنهاد می‌کند که در آن تمایز سه سطح از معنا حایز اهمیت است (سیلور، ۱۹۷۹: ۲۷۸). الف) معنای تفسیری^۳ که معنایی است که از نظرهای افراد بومی درباره نمادها استخراج می‌شود (ب) معنای عملکردی^۴: اشاره به اینکه چگونه یک نماد در درون یک زمینه آیینی به کار می‌رود. ج) معنای موقعیتی^۵ که اشاره به معنایی دارد که از طریق ارتباط یک نماد با سایر نمادها در یک کلیت، تعیین می‌شود (موریس، ۱۳۸۳: ۳۲۷). در طرح سه‌گانه ترنر ترکیبی از رهیافت‌های امیکی و اتیکی قابل مشاهده است. در معنای تفسیری، معنای یک نماد به صورت امیک و از طریق مصاحبه با آیین‌ورزان و یا مخاطبان آیین به دست می‌آید. این معنا می‌تواند با مشاهده آن در زمینه اجتماعی‌اش ترکیب شود (سیلور، ۱۹۷۹: ۲۷۸).

«ترنر» ویژگی‌های سه‌گانه‌ای برای نمادهای آیینی شناسایی کرد:

1. Panofsky
2. tripartite scheme
3. exegetical meaning
4. operational meaning
5. positional meaning

۱. تراکم^۱ معنایی: این ویژگی اشاره به توانایی آیین‌ها در ارائه و بازنمایی مسائل و اعمال زیادی در یک شکل واحد است.

۲. وحدت دلالت‌های مجزا^۲: این ایده که مقوله‌ها (دسته‌بندی‌ها) و اقدام‌ها (واکنش‌ها) بسیار متفاوت، اغلب با هم در یک نماد دارای مشترکاتی از خواص مشابه قرار می‌گیرند.

۳. تکثر معنایی^۳: منظور معانی متعددی است که یک نماد می‌تواند در پیوستاری که یک سر آن قطب هنجاری و سر دیگر آن قطب عاطفی است، داشته باشد.

معانی نماد در قطب هنجاری به عناصر نظم اجتماعی و اخلاقی جامعه، اصول سازمان اجتماعی و ... مرتبط است در حالی که در قطب عاطفی معطوف به ویژگی‌های روان‌شناختی و طبیعی است (ترنر، ۱۹۷۰: ۲۱). بنابراین، ترنر اهمیت بنیان‌های روان‌شناختی را در فهم معنای نماد آیینی تشخیص می‌دهد. با این حال، او معتقد است یک نماد معین می‌تواند واجد هر دو قطب باشد. در واقع معنا با هر دو قطب هنجاری و عاطفی تعیین می‌شود (سیلور، ۱۹۷۹: ۲۷۹). در پژوهش حاضر نیز در بررسی ابیات و اشعار به عنوان نمادهای دو آیین مورد مطالعه، تلاش شده به هر دو سویه معنایی نمادهای آیینی یعنی بُعد هنجاری و عاطفی توجه شود.

روش‌شناسی

پژوهش حاضر در طراحی و اجرا منطقی کیفی (بلیکی، ۱۳۸۴) را دنبال می‌کند. با توجه به هدف پژوهش که درک فرهنگی آیین‌های مورد نظر است، از یکی از مهم‌ترین راهبردهای پژوهش کیفی، یعنی مردم‌نگاری، برای گردآوری و تحلیل داده‌ها استفاده شده است. در این رویکرد پژوهشی برخلاف سایر رویکردها و راهبردهای

1. condensation
2. unification of disparate significata
3. polarization of meaning

پژوهشی، پژوهشگر مشاهده‌گری منفعل نیست بلکه عمدتاً داده‌ها و تحلیل‌هایش را از خلال تعامل و درگیری با اطلاع‌رسان‌ها و مشارکت‌کنندگان در جریان پژوهش به دست می‌آورد (مورچیسون، ۲۰۱۰: ۴). خروجی چنین گردآوری و تحلیلی از داده‌ها، یک پژوهش با تجربه دست اول میدانی است که تفسیری نظری و تطبیقی از سازمان اجتماعی و فرهنگ را با خود به همراه دارد (همرسل و اتکیسون، ۲۰۰۷: ۱). مردم‌نگاری در میان دو جهان یا دو نظام از معنا - یکی جهان مردم‌نگار و خوانندگانش و دیگری جهان اعضای فرهنگ مورد مطالعه - قرار دارد. محقق مردم‌نگار ابتدا از خلال پژوهش میدانی خود و درک فرهنگ مورد مطالعه، آن را رمزگشایی و سپس آن را در متن خود دوباره رمزگذاری می‌کند (وان مانن، ۲۰۱۱: ۴). پژوهشگر با حضوری مردم‌نگارانه در محل، ضمن مشاهده و تلاش برای مشارکت در آیین‌های مورد مطالعه با بهره‌گیری از فنون همچون یادداشت‌برداری، تصویربرداری و مصاحبه‌های مردم‌نگارانه، برای فهم فرهنگی آیین‌های مورد مطالعه با تجربه دست اول تلاشی میدانی داشته و در نهایت آنچه در متن مقاله بازتاب یافته است، آمیختگی داده‌های حاصل از این تجربه را با مبانی نظری پژوهش حاضر نشان می‌دهد.

یکی از محدودیت‌های روش‌شناختی مهم این پژوهش، زنا بودن یکی از آیین‌های مورد بررسی است. این مسئله مانع حضور مردم‌نگارانه پژوهشگر میدانی پژوهش در لحظه آیینی مورد نظر گردید. تلاش شد از خلال به‌کارگیری فنونی همچون مصاحبه مردم‌نگارانه تا حد امکان آن لحظات بازسازی شود. با توجه به اینکه بخش قابل توجهی از مشارکت‌کنندگان این پژوهش را زنان تشکیل داده‌اند و تمایلی به معرفی و شناخته شدن ندارند، برای اشاره به روایان و مشارکت‌کنندگان پژوهش، از حرف اول نام و نام خانوادگی ایشان استفاده شد. مقاله حاضر از نظر نوع نگارش در دسته مردم‌نگاری‌های واقع‌گرا، قابل دسته‌بندی است. در مردم‌نگاری واقع‌گرا عمدتاً رویکردی عینی در پژوهش به‌کار گرفته می‌شود. از این‌رو، پژوهش روایتی عینی و سوم‌شخص از دیدگاه‌های افراد مورد مطالعه به‌عنوان عضوی از جامعه مورد مطالعه است (کرسول، ۲۰۰۶: ۶۹).

شناخت میدان پژوهش

ششتمد^۱ در تقسیم‌های سیاسی کنونی ایران، به‌عنوان شهر ششتمد و مرکز بخش ششتمد شهرستان سبزوار شناخته می‌شود. این شهر به فاصله ۳۰ کیلومتری جنوب شهر سبزوار و در دامنه کوه میش واقع شده است (عبدالله‌زاده‌ثانی، ۱۳۸۳: ۳). جمعیت شهر ششتمد در سرشماری سال ۱۳۹۰، ۴۱۵۲ نفر گزارش شده است (مرکز آمار ایران، ۱۳۹۰). با وجود این، به‌نظر می‌رسد باید آن را یک سکونتگاه نیمه‌روستایی - نیمه‌شهری تلقی کرد. با وجود اینکه ششتمد در سال ۱۳۷۹ از سوی دولت از روستا به شهر ارتقا یافته است، همچنان فاقد زیرساخت‌های کامل یک سکونتگاه شهری است. از طرفی، شیوه معیشت بخش قابل توجهی از ساکنان آن نیز دامداری و کشاورزی است. سهم این مشاغل در تأمین معاش مردم ششتمد، صحت این موضوع را نشان می‌دهد. گزارشی از وضعیت اقتصادی ششتمد در سال ۱۳۸۳ نشان می‌دهد از مجموع درآمد این مرکز جمعیتی، ۱۰٪ درآمد آن از بخش کشاورزی، ۲۵٪ بخش خدمات و ۶۵٪ از طریق دامداری تأمین می‌شود (عزیزی‌راد، ۱۳۹۱: ۴۶). با این حال، ششتمد از نظر اقتصادی و اجتماعی جامعه‌ای در حال تغییر است به‌گونه‌ای که می‌توان گفت در یک دهه اخیر با رشد بیشتر مشاغل مربوط به بخش خدمات، سهم دامپروری و دامداری در معاش جامعه کاهش یافته است. این تغییرات صرفاً به حوزه اقتصادی محدود نیست بلکه جامعه از نظر اجتماعی نیز در حال تغییر است. با وجود آنکه بسیاری از الزام‌های فرهنگی سنتی شاید امروز کم‌رنگ‌تر به‌نظر برسد، هنوز این فرهنگ سهم تعیین‌کننده‌ای در جامعه ششتمد دارد.

یافته‌ها

چنانکه «روی راپاپورت» (۱۹۹۴: ۲۴) بیان می‌دارد، آیین شامل اجرای توالی‌های کم‌وبیش ثابتی از اعمال و گفتارهاست که به‌طور کامل توسط اجراکنندگان کدگذاری

1. Sheshtamad

و معنادار نشده است؛ لذا بررسی و مطالعه بر روی این اعمال و گفته‌های رمزگذاری نشده، می‌تواند بستر مناسبی را برای فهم الگوها و نظم‌های بالقوه و بالفعل نظم اجتماعی فراهم آورد. از این رو، در ادامه، تلاش ما بر آن است از خلال بررسی اشعار مورد نظر در آیین‌های مورد مطالعه، به بصیرتی اجتماعی و فرهنگی از جامعه مورد مطالعه نایل آییم. در این راستا، به‌طور مشخص به بررسی آیین چاووشی خوانی و رباعی خوانی در ششتمد از توابع سبزواری می‌پردازیم.

اشعار و ابیات به‌مثابه دال‌های مرکزی آیین‌های روایی

بسیاری از پژوهشگران در پرداخت به اشعار، ابیات و ترانه‌هایی که در آیین‌هایی مشابه آیین‌های مورد نظر مقاله حاضر خوانده و اجرا می‌شود، از آنها با عنوان «ترانه‌های محلی» یا جز آن یاد کرده‌اند و کمتر وجه آیینی آن را مدنظر داشته‌اند (احمدپناهی، ۱۳۸۰؛ بزرگ‌نیا، ۱۳۸۸؛ ذوالفقاری، ۱۳۹۴؛ شکورزاده، ۱۳۶۳؛ خلعتبری لیمایی، ۱۳۸۸؛ طباطبایی و عامری، ۱۳۹۴؛ هدایت، ۱۳۷۹؛ همایونی، ۱۳۹۴؛ میهن دوست، ۱۳۸۰). در واقع، آنچه در این پژوهش‌ها مغفول مانده و کمتر پژوهشگران دل‌مشغول آن به‌نظر می‌رسند، در نظر گرفتن این اشعار و ابیات در بافت و زمینه آیینی‌شان است. باید در نظر داشت، این ترانه‌ها و اشعار به‌عنوان عنصری اساسی در شکل‌دهی و اثر بخشی یک ساختار آیینی عمل می‌کنند. به‌عبارتی، این اشعار عنصر اساسی شکل‌دهنده به آیین‌های روایی مانند رباعی خوانی، چاووشی خوانی و بیت‌وبج خوانی را شکل می‌دهند. اگر در آیین‌های نمایشی مانند نخل، تعزیه، شیر و چولی چغل^۱ بخش قابل توجهی از آیین با نمایش و عناصر مادی آن هدایت و اجرا می‌شود (بلوکباشی، ۱۳۸۳ و ۱۳۹۲ و ۱۳۸۹؛ بیمن، ۱۳۸۹؛ پیاده‌کوهسار، ۱۳۸۹؛ چلکووسکی، ۱۳۸۹)، در آیین‌های روایی بخش قابل توجه‌ای از این استلزام‌های آیینی از طریق همین اشعار و ابیات محقق می‌گردد. در واقع، ابیات و اشعار که

1. نوعی آیین طلب باران، owličeqač.

در این آیین‌ها خواننده می‌شود، پیکره اصلی آیین را شکل می‌دهد. بسیاری از مشخصه‌هایی که برای آیین از سوی آیین‌شناسان طرح شده است، در همین ابیات و اشعار تبلور یافته است. چنان‌که در ملاحظات نظری پژوهش نیز به آن اشاره شد، یکی از مشخصه‌های مهم و اساسی آیین، نمادهای است که دارای معانی متراکم و گشوده بوده، بخشی از الگوها و هنجارهای اجتماعی و فرهنگی در آنها نهفته است. این نمادها دارای معانی‌ای هستند که ضرورتاً عریان و آشکار نیست و با دلالت‌های ضمنی در جامعه همراه هستند. به عبارت کوتاه‌تر، آیین‌ها با مجموعه‌ای از ادوات و ابزارها اجرا می‌شوند که در آنها نقش نمادین بر عهده دارند (بلوکباشی، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۲؛ ترنر، ۱۹۷۳؛ مورفی، ۱۳۸۵). به نظر می‌رسد در آیین‌های روایی مانند آیین‌های مورد بررسی در این مقاله، این رسالت را اشعار و ابیات بر عهده دارند. بنابراین، به نظر می‌رسد بتوان گفت در آیین‌های مورد بررسی، اشعار و ابیات به تعبیر ترنر نقش مولکول رفتار آیینی را بر عهده دارند. از این‌رو، در بررسی دو آیین چاووشی خوانی و رباعی خوانی، توجه و تمرکز معطوف به تحلیل این ابیات و اشعار به‌عنوان دال مرکزی آیین‌های مورد مطالعه است.

چاووشی خوانی؛ آیینی مردانه

چاووشی خوانی امروز عمدتاً به‌مثابه نوعی هنر و آیین روایی مذهبی در زمینه سفرهای زیارتی در نظر گرفته می‌شود (بیگزاده و پروین، ۱۳۹۵؛ هاشمی، ۱۳۸۷؛ ماکویی، ۱۳۸۹؛ مظلومی، ۱۳۸۷). در لغت‌نامه دهخدا در این باره آمده است: ((چاووش، در اصطلاح روستائیان خراسان، کسی باشد که در فصل مناسب زیارت در دهات و روستاها سواره یا پیاده به‌راه افتد و روستائیان را به‌وسیله جازدن یا خواندن اشعار مهیج و مناسب، به زیارت اعتاب مقدسه تشویق و تهییج نماید)). با این حال، چنان‌که «جاوید» (۱۳۸۸) نشان می‌دهد، این آیین ریشه در سنت‌های دیرینه‌تر از این دارد. چاووش در اصل واژه‌ای مأخوذ از ترکی به‌معنای نقیب و پیشرو لشکر است

(عمید، ۱۳۶۳: ۴۸۶). «جاوید» (۱۳۸۸: ۱۸۴) با استناد به برخی منابع، چاووشی خوانی را هنری کهن معرفی می‌کند که ریشه در دوران کیانی سرزمین ایران دارد. با وجود چنین پیشینه‌ای، امروزه چاووشی خوانی عمدتاً به‌عنوان یکی از آیین‌های مرتبط با فرهنگ زیارت شناخته می‌شود. با این حال، در ارتباط با این آیین در فرهنگ مورد مطالعه باید گفت، آیین مذکور در گویش محلی ششتمد به صورت چوشی^۱ تلفظ می‌شود. اجراکنندگان اصلی این آیین در ششتمد مردان هستند. چنان که شواهد میدانی پژوهش نشان می‌دهد، برای اجرای آن افراد باید دارای نوعی اهلیت و شایستگی لازم باشند. هر چند در این زمینه کمتر می‌توان اعمال محدودیت مشخص و واضحی را مشاهده کرد. مطالعات میدانی ما در فرهنگ مورد بررسی، چاووشی خوانی و دایره کاربرد آن را بسیار فراخ‌تر از فرهنگ زیارت نشان می‌دهد. در واقع یکی از کاربردهای آیین چاووشی خوانی در منطقه مورد مطالعه در مجموعه فرهنگ زیارت خود را نشان می‌دهد. در فرهنگ مردم ششتمد، علاوه بر کاربردی که چاووشی خوانی در فرهنگ زیارت دارد، در مراسم سرور مانند عروسی و ختنه‌سوری، در برخی فعالیت‌های اقتصادی مانند پشم‌چینی و بیل‌زنی زمین و یا هنگامه‌های ساختن خانه و بنایی به‌ویژه در مرحله آهن‌ریزی و یا اجرای سقف نیز کار کرد دارد. آنچه به‌عنوان مخرج مشترک تمام فعالیت‌ها و کنش‌هایی که در زمینه آنها از آیین چاووشی خوانی استفاده و استقبال می‌شود، می‌توان به بازنمایی نوعی قدرت اجتماعی فرد، خانواده و دودمان در تمام این فعالیت‌ها اشاره کرد. در مراسم عروسی، لحظه از حمام آمدن داماد و لباس دامادی پوشیدن او و در نهایت هنگامی که در کنار عروس در اصطلاح به تخت می‌شود؛ در فعالیت‌های اقتصادی هنگامی که گروه قابل توجهی از افراد مشغول آماده‌سازی زمین و باغ فرد یا گروه خاصی هستند و یا هنگامی که گوسفندان زیادی آماده پشم‌چینی بوده، به‌زودی حجم زیادی از پشم نصیب فرد یا گروه می‌شود. یا در بنایی‌ها هنگامی که اسکلت ساختمان در حال سرپا شدن است. مشابه این فعالیت در آیین‌های عاشورایی منطقه نیز قابل مشاهده است. در این ارتباط باید گفت، هنگامی

1. čowšiy

که کار تزئین یا در اصطلاح محلی آرا کردن (فیاض و غربی، ۱۳۹۵) اسکلت آیین نخل و آیین علم به مراحل پایانی خود می‌رسد نیز از چاووشی بهره می‌برند (غربی، ۱۳۹۳: ۸۰ و ۱۴۹). این آیین‌ها دلالت‌های اجتماعی و فرهنگی قابل توجه و اساسی برای جامعه و اقشار آن حمل می‌کنند. در نهایت، شناخته‌ترین کاربرد آیین چاووشی در متن سفرهای زیارتی افراد است. در همه این موارد، نوعی دسترسی به مطلوبیت‌های اجتماعی که متضمن نوعی قدرت اجتماعی است، قابل مشاهده است. همراهی این آیین در تمام این موقعیت‌ها می‌تواند حاکی از کارکرد یا دلالت خاص این آیین در این زمینه‌های مشابه باشد. به نظر می‌رسد این آیین با تمرکز بر سازوکاری آوایی و برانگیختن عواطف به مثابه نوعی عنصر آرامش‌دهنده عمل کرده و در حکم عنصری در رفع و دوری بلاها و چشم‌زخم‌ها از فرد و گروه درک می‌شود. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین دلالت‌های ضمنی آیین چاووشی خوانی، وجه دفع چشم‌زخمی آن است. باید در نظر داشت، ششتمد به عنوان جامعه‌ای که در بستر یک طبیعت کویری و سخت قرار گرفته است، به‌ویژه در گذشته همواره با نوعی رقابت و تضاد در دسترسی به منابع و امکانات و مطلوبیت‌ها روبه‌رو بوده است. از این‌رو، به نظر می‌رسد چاووشی خوانی به مثابه بخشی از مکانیسم‌های آیینی جامعه، در راستای کاهش و تخفیف این تنش‌ها عمل می‌کند. هر چند چاووشی خوانی عمدتاً آیینی مردانه تلقی می‌گردد، مصاحبه‌های مردم‌نگارانه ما حاکی از اجرای این آیین در مجالس زنانه در دهه‌های اخیر است. با این حال، به‌ویژه در گذشته کمتر اجرای این آیین در میان زنان عنوان چاووشی به خود گرفته است. برای مثال، در زمینه جشن‌های عروسی از آن عمدتاً با عنوان ربّایی^۱ خوانی - که همان رباعی خوانی به گویش محلی است - یاد می‌شود (غربی، ۱۳۹۶: ۱).

رباعی خوانی؛ آیینی زنانه

موسیقی را عنصری جدانشدنی از جشن و مراسم شادمانی دانسته‌اند. می‌توان گفت،

1. rebbāiy

جشن و شادمانی عمومی بدون موسیقی قابل تصور نیست (فاطمی، ۱۳۸۱: ۱۳۴).

«فاطمی» (۱۳۹۵) غزل‌خوانی و آوازهایی را که در مراسم شادی مردم ایران خوانده می‌شود، بخشی از فرهنگ موسیقایی مردمی ایران می‌داند. بنابراین، به نظر می‌رسد ترانه‌ها و اشعار آهنگینی که زنان در مراسم شادی می‌خوانند، بخش عمده‌ای از نیاز به موسیقی جشن‌های زنانه را به‌ویژه در گذشته تأمین می‌کرده است. در بیشتر نقاط ایران، زنان از این ترانه‌ها و اشعار جهت شورآفرینی و شعوربخشی به جشن‌های شادی خود بهره‌ی لازم را برده‌اند. این ترانه‌ها که در مراسم مختلف شادی به‌ویژه عروسی‌ها خوانده می‌شود، در نقاط مختلف کشور نام‌های متفاوتی به خود گرفته است. این ترانه‌های عروسی در بردسکن و کاشمر با عنوان «سروی» (حسن‌پور، ۱۳۹۳: ۳۰؛ قلی‌پور، ۱۳۹۰: ۱۳۹)، در استان فارس با عنوان «واسونک» (همایونی، ۱۳۴۸: ۲۲۸)، در سیستان و بلوچستان «الوکه» (همایونی، ۱۳۹۱: ۶۸) و در میان ترکمن‌ها با عنوان «اللش‌دیرمه» (همان) شناخته می‌شوند. در ششتمد از توابع سبزوار به این اشعار ربّایی می‌گویند که به نظر می‌رسد تلفظ رباعی در گویش سبزواری است. غالب اشعاری که در این آیین خوانده می‌شود نیز در قالب رباعی است. معمولاً در پایان رباعی بیتی که به نظر می‌رسد مربوط به رباعی اصلی نیست، برای ختم‌شدن رباعی به صلوات، به آن اضافه می‌شود. ربّایی نوعی آیین موسیقایی زنانه است که چنان‌که گذشت، طیفی از تأثیرهای عاطفی و اجتماعی را بازنمایی می‌کند. در این آیین، زنان نزدیک به خانواده عروس یا داماد با خواندن اشعار و ابیاتی، به‌نوعی به برجسته‌سازی اهمیت عروس یا داماد و خانواده او می‌پردازند. در مقابل، زنان نزدیک به طرف مقابل با خواندن اشعار و ابیاتی، پاسخ ایشان را می‌دهند. باید توجه داشت، آیین‌های روایی و موسیقایی زنانه، محدود به مراسم شادی و عروسی نمی‌شود و از قضا در مراسم سوگ نیز آیین‌های قدرتمندی از این دست اجرای می‌شود. در این ارتباط می‌توان به آیین بیت‌ویج‌خوانی اشاره کرد. در این آیین زنان در ماتم مرگ فرد متوفی با خواندن اشعاری غمناک، به نوحه‌سرایی می‌پردازند (محتشم، ۱۳۷۳: ۱۲۱). این آیین زنانه در خانه صاحب عزا یا بر سر مزار فرد متوفی صورت می‌گیرد. در این آیین

زنان نزدیک به صاحب عزا با خواندن اشعاری با صاحب عزا ابراز همدردی می‌کنند. او نیز پاسخ ایشان را به زبان شعر می‌دهد. نکته مهم در این زمینه آنکه، هنگام اجرای این آیین هیچ مردی در محل یا اطراف آن حضور ندارد. در دهه‌های اخیر که مجالس عزای زنانه نیز در مسجد و حسینیه ششتمد و در کنار مردان برگزار می‌شود، اجرای این آیین کم‌رنگ شده است. واژه «بَج»^۱ به معنای تقسیم کردن، قسمت کردن و جدا کردن سهم هر یک از شرکاست (همان، ۱۳۷۳: ۹۲). واژه بَج در فرهنگ سنتی منطقه به معنای تقسیم سهم افراد بر حسب قرعه نیز کاربرد دارد. واژه بَج در نوعی آیین مدیریت و زمان‌بندی آب در منطقه با عنوان اَوْبَج نیز وجود دارد. در این آیین که در شروع بهار اجرا می‌شود، مردان با حضور در یک مکان عمومی مانند مسجد، درباره سیستم آبرسانی به مزارع کشاورزی گفتگو می‌کنند (قدرتی، ۱۳۹۷). آنچه وجه اشتراک این آیین مردانه و آیین زنانه بیت‌وَبَج خوانی را شکل می‌دهد، گفتگو و شکل‌گیری نوعی مذاکره است. چنان‌که اشاره شد، شباهت‌های زیادی در اشعار و ابیاتی که در آیین چاووشی خوانی مردانه به کار می‌رود، با اشعار و ابیاتی که در آیین رباعی خوانی زنانه خوانده می‌شود، قابل مشاهده است. در آیین چاووشی خوانی برای نظم دادن به ابیات و اشعار از قالب‌های متنوع شعری استفاده می‌شود. یکی از مهم‌ترین این قالب‌ها، رباعی است. به نظر می‌رسد در جشن‌های زنانه منطقه، آن بخش از اشعار چاووشی که قالب رباعی دارد، با عنوان ربّایی جهت شوربخشی و شعوربخشی به مراسم شادی و در واقع درهم‌آمیزی قطب عاطفی و هنجاری آیین به کار می‌رود.

چنان‌که گذشت، در آیین‌های مورد مطالعه، اشعار و ابیات نقش نمادگونه برعهده دارند. از این‌رو، در این بررسی به‌مثابه عناصر نمادین مطرح هستند. «ویکتور ترنر» نمادهای آیینی را واجد تراکم معنایی می‌داند. از این‌رو، یک نماد معنایی مانند یک بیت در آیین‌های مورد نظر ما می‌تواند مسائل و موضوعات مختلفی از قبیل الگوهای

1. baja
2. ävbaja

بالقوه و بالفعل نظم اجتماعی، کیهان‌شناسی جوامع و حتی در مورد مدنظر ما، تصویری فرهنگی از امام رضا (علیه‌السلام) را در خود حمل و بازنمایی کند. ما ضمن پذیرش چنین تراکمی در اینجا تلاش کرده‌ایم از خلال بررسی این ابیات به عنوان دال مرکزی آیین‌های مورد مطالعه، عمدتاً به فهم و خوانشی از ساختار اجتماعی جامعه مورد مطالعه نایل آییم. در بررسی نمادهای آیینی مورد نظر، به ویژگی دیگری که ترنر برای نمادهای آیینی قائل است نیز نظر داریم. لذا، در راستای تلاش برای فهم این ابیات، آنها را در پیوستاری از عواطف و احساسات و معانی و هنجارها در نظر می‌آوریم. در نهایت، باید توجه داشت که این پیوستار در راستای یک معنای کلی دارای وحدت دلالتی است و به نوعی در هم آمیخته هستند. برای نشان دادن این پیوستار در ابیات مورد نظر، ابتدا بُعد عاطفی با عنوان «آیین‌های روایی ششتمد و برانگیزش عواطف انسانی» مطرح شده و از این مجرا به طیف متنوعی از عواطف انسانی که از خلال این ابیات مطرح می‌شود، اشاره می‌گردد. سپس به بُعد اجتماعی با عنوان «آیین‌های روایی ششتمد و بازنمایی مقولات اجتماعی» پرداخته شده است.

آیین‌های روایی ششتمد و برانگیزش عواطف انسانی

حس‌ها و عواطف انسانی و به تعبیر ترنر «بنیادهای روان‌شناختی»^۱ از مقولات مهمی است که در آیین‌ها دخیل و مطرح است. این اهمیت تاحدی بوده است که گروهی از پژوهشگران و محققان در بررسی پدیده‌های فرهنگی اساساً تأکید و توجه خود را معطوف به تحلیل حسی آن کرده و شاخه انسان‌شناسی حسی را شکل داده‌اند (کلسن، ۱۹۹۷؛ کلسن و هاوز، ۱۹۹۶؛ هاوز، ۱۹۹۱). در آیین‌های روایی، بُعد حسی و عاطفی از اهمیت و قدرت ویژه‌ای برخوردار است. در اینجا بدون آنکه نقطه تأکید و تحلیل خود را بر اساس تحلیل حسی آیین‌های مورد مطالعه قرار دهیم، به پیروی از روش‌شناسی ترنر، در مطالعه آیین به ابعاد حسی و عاطفی آیین نیز اشاره داریم.

1. psychological foundations

در آیین‌های مورد مطالعه، طیف متنوعی از عواطف و احساسات انسانی تحریک و برانگیخته می‌شود. در ادامه مهم‌ترین این عواطف همراه با مصداق‌های آن بررسی و تحلیل می‌شود.

حزن و اندوه

با وجود معانی و مضامین گسترده‌ای که در خلال این آیین‌ها مطرح و تثبیت می‌گردند، این عواطف و احساسات مشارکت‌کنندگان و مخاطبان آیین است که فی‌المجلس و در اولین مواجهه با آیین‌ها، برانگیخته می‌شود. چه‌بسا افرادی که هنگام قرارگیری در زمینه این آیین‌ها به شدت تحت تأثیر قرار گرفته، حالتی گریان و دیده‌ای اشکبار می‌یابند. حضور مردم‌نگارانه پژوهشگر میدانی این پژوهش در متن برگزاری و اجرای این آیین‌ها، این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری را نشان می‌دهد. یکی از عواطف مهم به‌ویژه در چاووشی خوانی‌های مردانه، حزن و اندوه است. مضامینی که موجب تبلور این عواطف در مخاطب می‌شود، دوری مخاطب از امام و زیارت حرم او و مهم‌تر از آن غریب‌بودگی حضرت است. در اینجا چنان‌که در بحث از معانی آیین‌های مورد مطالعه بیان خواهد شد، حضرت جلوگاه ارزش‌های جمعی جامعه است. در واقع، عشق به حضرت به‌مثابه یک ارزش جمعی و فرهنگی مطرح است که آحاد جامعه در آن شریک هستند و کلیت جامعه خود را در آن متجلی می‌بینند. از این‌رو، از اندوه دوری و مهجورماندن آن، از سوز جگر ناله‌های غریبانه سر می‌دهند. برانگیزش این حس و بازنمایی مضامین مرتبط با آن به نحوه درخشانی، در چاووشی زیر خود را نمایان می‌سازد:

ز تربت شهدا بوی سیب می‌آید
 ز توس بوی رضای غریب می‌آید
 بکش ز سوز جگر ناله غریبانه
 چرا که بوی غریب از غریب می‌آید.

امید و رجا

در چاووشی‌های که برای بدرقه زائران اجرا می‌شود، معمولاً ابیات آیین به گونه‌ای سامان می‌یابد که تردید و دلهره از سختی‌ها و دشواری‌های احتمالی مسیر انجام این سفر زیارتی از دل زائر دور گردد. زائران با شنیدن ندا و نوای چاووش‌خوان و وعده‌های او، رجا و امید را در خود حس می‌کنند و تردیدها و دلمشغولی‌ها را کنار می‌گذارند و مصمم در مسیر رسیدن به حضرت با عزمی جزم حرکت می‌کنند زیرا نایل آمدن به رحمت الهی و عنایات حضرت را در گرو زیارت خالصانه آن حضرت می‌دانند. در واقع، نوعی رستگاری اجتماعی در اینجا قابل مشاهده است. پیوست و درک خالصانه حضرت به‌عنوان منشأ ارزش‌های جمعی، تضمینی در جهت تعالی و بهروزی فرد از منظر اجتماع است. در چاووشی‌های زیر، مفاهیم امید و رجا قابل مشاهده است:

ای دل غلام شاه جهان باد، شاه باش
 پیوسته در حمایت لطف اله باش
 قبر امام هشتم، سلطان دین رضا
 از جان ببوس و بر در آن بارگاه باش
 مرد خدانشناس که تقوا طلب کند
 خواهی سفید جامه، خواهی سیاه باش
 (آقای ا، ع، ۶۱ ساله)

هر که دارد هوس شاه رضا بسم‌الله
 هر که دارد سر همراهی ما بسم‌الله
 بار بیستم به پابوس غریب الغربا
 هر که دارد به سرش شور و نوا بسم‌الله
 (آقای ع، ع، ۶۳ ساله)

شادی و شعف

با وجود شباهت‌های زیادی که میان آیین چاووشی خوانی و آیین رباعی خوانی وجود دارد و ذکر آن در صفحات پیش از این گذشت، با توجه به زمینه‌ای که این دو آیین به کار می‌روند، در جریان اجرای آنها، عواطف و احساسات متفاوتی را به غلیان در می‌آورند. چنان‌که شرح آن گذشت، چاووشی خوانی‌ها عمدتاً سبب تحریک عواطف حزن و اندوه، رجا و امید می‌شود. اما در آیین رباعی خوانی که در زمینه جشن‌های عروسی برگزار می‌شود، شرایط متفاوت است. در آیین رباعی خوانی بیشتر عواطفی مانند شور و شعف، احساس شکوه و عظمت در مخاطبان آیین به غلیان درمی‌آید. با وجود اینکه در برانگیختن این حواس عمدتاً لحن گوینده مطرح است، کاربرد کلماتی و مفاهیمی چون سرزدن خورشید جهان که یادآور یکی از مهم‌ترین عناصر طبیعی مؤثر در زندگی روزمره و معاش اقتصادی مردم منطقه است و یا تشبیه مرقد حضرت (سرمنشأ ارزش‌های جمعی) به بهشت که یادآور به‌ثمرنشدن تلاش‌های کشاورزان و تلاشگران عرصه اقتصادی است، به‌صورت مکمل و در پیوند ظریف در راستای برانگیختن عواطف و احساسات مورد نظر عمل می‌کند. در اینجا درآمیختگی این بُعد نمادهای آیینی قابل مشاهده است. در زیر، دو نمونه از ابیات آیین موسوم به ربّایی که بنا بر نظر آیین‌ورزان، بیش از همه حسّ شادی و شعف را برمی‌انگیزد، ارائه می‌گردد.

خورشید جهان رو به خراسان سر زد
 اندر دل خارجی دو صد خنجر زد
 از معجزِ توست یا امام هشتم
 از خشت طلا گل سپیدی سر زد
 بارها گفت محمد که علی جان من است
 هم به جان علی و جان محمد صلوات
 (خانم م ۴۹ ساله)

بهشت روی زمین مسجد گوهرشاد است
 به هر طرف که نظاره می‌کنم دلم شاد است
 برو به مشهد شاه رضا زیارت کن
 ببین چه جنت است در خراسان است
 بلند بگوی و مترس کلام با برکات
 که به غریب خراسان صد صلوات
 (خانم زغ ۴۷ساله)

شکوه و عظمت

چنان که گذشت، یکی از مهم‌ترین عواطفی که در جریان اجرای آیین رباعی خوانی در زمینه جشن‌های عروسی در مخاطبان آیین جلوه‌گر می‌شود، احساس شکوه، جلال و جبروت است. جدا از لحن گوینده، اشعار و مضامینی که در این آیین به کار می‌رود، در چاووشی خوانی‌های مردانه نیز مشاهده می‌شود اما آنچه فهم و درک و کارکرد حسی این اشعار و مضامین را متمایز می‌سازد، زمینه اجرای آیین مورد نظر است. زمینه آیینی عروسی موجب می‌شود واژگانی نظیر گنبد زرد و طلا، ایوان طلا، خشت طلا، گل سپید و... هر چه بیشتر در راستای برانگیزش نوعی از حس شکوه و جبروت عمل کند. در واقع، آنچه در این واژگان و مفاهیم خود را بیش از همه نمایان می‌سازد، مقوله‌هایی مانند طلایی‌بودن، زردبودن و به‌طور کلی مفهوم درخشش است. درخشش و درخشان‌بودگی از مهم‌ترین اصول زیبایی‌شناسی بومی منطقه است (فیاض و غربی، ۱۳۹۵: ۱۲). در فرهنگ سنتی منطقه از این اصل در آیین‌های گوناگون که مراد، بازنمایی شکوه و جبروت است، بهره‌برداری لازم صورت می‌گیرد. در بخش‌های مختلف عروسی از این اصل برای آراستن و در اصطلاح محلی آرا کردن استفاده می‌شود. اگر بهره‌گیری از این اصل در آراستن زنان و یا سایر آیین‌ها از خلال به‌کارگیری پارچه‌ها و ادوات براق میسر می‌شود، تحقق این اصل در آیین مورد نظر از خلال واژگان و برانگیختن حواس آوایی محقق می‌شود. در زیر به برخی

از اشعار آیین رباعی خوانی که بازنمایی از شکوه و عظمت است، اشاره می‌شود:

خورشید چون طلوع نماید به صبحدم
 بر گنبد غریب خراسان زند علم
 نور زیاد بارد از آن گنبد طلا
 رنگین شود شکوفه بر سر روضه و حرم
 بلند بگوی و مترس کلام با برکات
 که به غریب خراسان صد صلوات
 (خانم م ق ۴۷ساله)

آیین‌های روایی ششتمد و بازنمایی مقولات اجتماعی

در ادامه تلاش بر آن است از خلال توجه و بازخوانی اشعاری که در دو آیین چاووشی خوانی و رباعی خوانی به کار می‌رود، به برخی از دلالت‌ها و ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه مورد نظر اشاره شود.

بازنمایی طبقات اجتماعی

جوامع انسانی، جوامع ناهمگنی هستند؛ بدین معنا که کنشگران یک جامعه از نظر ویژگی‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی با یکدیگر تفاوت دارند. در واقع، دسترسی هر یک از اعضای جامعه به سرمایه‌های جامعه یکسان نیست. برخی نسبت به دیگران به سرمایه‌های اندکی دسترسی دارند. با وجود این دسترسی‌های نابرابر در زمینه مطلوبیت‌های زندگی اجتماعی، همواره سازوکارهایی وجود دارد که با مدیریت این موضوع، مانع افزایش سطح تضاد در جامعه می‌شوند. این سازوکارها با

وجود آنکه صورت آن در جوامع مدرن و سنتی متفاوت است، همواره تنوعات جامعه را هدایت و راهبری و نظم جامعه را کنترل می‌کند. بخشی از ابیات و اشعار مربوط به آیین‌های مورد مطالعه در این مقاله از خلال تکرار واژگان و مفاهیمی مانند فقرا و اغنیا، مستمند و شاه، حاجی و زائر، سفید و سیاه نشانگر تنوع و تفاوت موجود در سطح جامعه مورد مطالعه است. این تنوعات عمدتاً معلول دسترسی‌های نابرابر در زمینه مزایای اجتماعی است. این دسترسی‌های نابرابر که منجر به ساختاری طبقاتی و نابرابر می‌شود، به‌طور بالقوه می‌تواند نظم اجتماعی را مورد مخاطره قرار دهد. آنچه موجب می‌شود فشار اجتماعی حاصل از ساختار اجتماعی جامعه تخفیف یابد، لحظه‌ها و بافت‌های آیینی جامعه است که بستری را فراهم می‌آورد که برای مدتی هرچند محدود طبقات محروم از مزایای اجتماعی‌ای که به آن دست یافته، احساس رضایت کنند. در جامعه مورد مطالعه، بخش مهمی از این محرومیت‌ها در سیستم آیینی عاشورایی جبران و ترمیم می‌شود (عسکری، غربی و مصطفوی، ۱۳۹۳؛ غربی، ۱۳۹۳). ابیات و اشعار مورد نظر در مقاله حاضر نیز ضمن نشان دادن انشقاق‌ها در جامعه، مهم‌ترین مکانیسم برای غلبه بر این انشقاق‌ها و تبعات احتمالی آن را مکانیسم‌های آیینی می‌داند. در واقع، این ابیات ضمن برجسته‌سازی انشقاق‌های جامعه، بر لزوم هم‌سطح‌سازی و تخفیف اختلاف‌های میان طبقات، در دسترسی به مزایای اجتماعی تأکید دارند. یکی از زمینه‌های مهم هم‌سطح‌سازی و تخفیف نابرابری در دسترسی به منابع، ارائه منابع بدیل و جایگزین است. لذا اگر سفر حج به‌مثابه نوعی افتخار و امتیاز اجتماعی محدود در جامعه مطرح بوده و بخش عمده جامعه از دسترسی به آن محروم هستند، جهت جبران این خلأ و محرومیت، در ابیات آیینی سفر کم‌هزینه و راحت‌تر مشهد مقدس مطرح و تجویز می‌شود. بدین طریق، طبقات فرودست جامعه نیز فرصت مشارکت در حیات اجتماعی را می‌یابند. در زیر به برخی ابیات مورد نظر که طبقات اجتماعی و سازوکارهای کاهش اختلاف آن را نشان می‌دهند، اشاره می‌شود.

ای غریبی که ز جدّ و پدر خویش جدایی
 خفته در خاک خراسان تو غریب‌الغربایی
 اغنیا مکه روند و فقرا سوی تو آیند
 جان به قربان تو شاها که تو حجّ فقرایی
 بلند بگوی و مترس کلام با برکات
 که به غریب خراسان صد صلوات
 (آقای ع خ ۵۵ ساله)

در خراسان جلوۀ ایزد نما دارد رضا
 گنبد زرد و ایوان طلا دارد رضا
 هیچ زائر بر در وی برنگردد نامید
 مستمندان را به دست خود شفا دارد رضا
 هر شب جمعه شهید کربلا مهمان اوست
 راست گویند در خراسان کربلا دارد رضا
 بلند بگوی و مترس کلام با برکات
 که به غریب خراسان صد صلوات
 (آقای ع خ ۵۵ ساله)

بازنمایی مناسبات پدرتباری

یکی از وجوه مهمّ شخصیتی امام‌رضا (علیه‌السلام) که ابیات و اشعار آیین‌های مورد بررسی از خلال تکرار پیوسته محلّ تأکید به نظر می‌رسد، وجه غربت و غریب‌بودن و جدایی آن حضرت از سرزمین پدری‌اش است. واژگان و اصطلاحاتی مانند رضای غریب، غریب‌الغربا، شاه غریبان و غریب خراسان و موارد مشابه، چنین معنایی را بازنمایی می‌کند. به‌نظر می‌رسد این مهم‌ترین وجه شخصیت امام رضا (علیه‌السلام) در فرهنگ مورد نظر است. فارغ از اینکه آیا این ابیات و اشعار در جامعه

مورد مطالعه ساخته و پرداخته شده‌اند یا بر اساس اشاعه فرهنگی به این جامعه راه یافته‌اند، استقبال و گیرایی که این وجه از شخصیت امام رضا (علیه‌السلام) نزد مردم ششتم دارد، خود گواه و بازنمایی از این سیستم خویشاوندی در جامعه مورد مطالعه است. خویشاوندی عنصر مهمی در فهم سازمان اجتماعی است تا آنجا که از آن با عنوان قلب سازمان اجتماعی یاد می‌کنند. در جوامع و اقتصادهای مبتنی بر دام با محوریتی که مرد در جریان تولید و امر معاش دارند، معمولاً زن در جایگاه و پایگاه حاشیه‌ای قرار می‌گیرد. در چنین جوامعی عموماً شاهد شکل‌گیری مردسالاری و مردتباری و مردمکانی هستیم. در واقع، اهمیت بیشتر مردان در حوزه اقتصادی خود را به سایر حوزه‌های زندگی تسری می‌دهد. در نهایت، مرد بر جریان زندگی و جامعه تسلط می‌یابد. در این نوع جوامع، به‌علت اهمیت مردان، نسب و تبار فرزندان از سوی پدر و خانواده او تعیین شده، مکان زندگی پس از ازدواج به شکل الگوی پدرمکانی است؛ بدین معنا که زن و مرد پس از ازدواج باید در مکان و محل وابسته به خانواده مرد سکونت گزینند (عسکری خانقاه و شریف‌کمالی، ۱۳۸۰: ۱۳۹). «مقصودی و غربی» (۱۳۹۲) در بررسی فرهنگ سنتی منطقه، جلوه‌ای از ساختار مردسالار و زن‌ستیز ششتم را نشان داده‌اند. با وجود آنکه در شرایط جدید سیطره گفتمان پدرسالاری در جامعه مورد مطالعه کم‌رنگ‌تر از پیش شده است، هنوز به نظر می‌رسد این نگرش در موارد بسیاری کنش و اندیشه ششتمدی‌ها را سامان می‌دهد. بنابراین، گیرایی و استقبالی که از کلیدواژه غریب در اشعار مورد نظر نزد ششتمدی‌ها خود را نمایان می‌سازد، حاکی از ساختار مردسالار و اهمیت پدرمکانی و زیست در سرزمین پدری است؛ لذا آنجا که امام به‌عنوان عنصر مقدس از این موضع دور می‌شود، به بهترین وجه موجب غلیان احساسات ششتمدی‌ها شده، حزن و اندوه در آنان سرشار می‌شود زیرا ایشان امام و پیشوای خود را از یکی از مهم‌ترین مواهب اجتماعی که همان تداوم حضور در سرزمین پدری و خودی است، محروم می‌بینند. در زیر به نمونه‌ای از اشعار و ابیاتی که این مضمون را نشان می‌دهند، اشاره می‌شود.

ای غریبی که ز جدّ و پدر خویش جدایی
 خفته در خاک خراسان تو غریب‌الغربایی
 اغنیا مکه روند و فقرا سوی تو آیند
 جان به قربان تو شاها که تو حجّ فقرایی
 بارها گفت محمد که علی جان من است
 هم به جان علی و جان محمد صلوات
 (آقای ع خ ۵۵ ساله)

بازنمایی وفاق اجتماعی

ششتمد مانند سایر روستاهای منطقه به‌ویژه در گذشته به‌علت طبیعت زمخت و دسترسی دشوار و محدود به منابع حیاتی، همواره با سایر روستاهای منطقه درگیر نوعی رقابت و تضاد بوده است. این فضای تضادآلود شکل‌دهی به یک «ما»ی جمعی و نشان‌دادن وفاق و همبستگی در جامعه را با اهمیت کرده است. لذا ششتمدی‌ها با وجود تضادهای درونی، همواره تلاش کرده‌اند در مقابل دیگری تصویری وفاق‌آمیز از خود به نمایش بگذارند. یکی از مهم‌ترین مجراها در این زمینه، سازوکارهای آیینی عاشورا به‌ویژه از خلال برگزاری مراسم آیینی عَلم است (غربی، ۱۳۹۳). در آیین عَلم ششتمد از خلال مراحل چندگانه اجرایی آن، تمامی جامعه با همه تنوع و ناهمگنی‌اش درگیر می‌شود. در واقع، در این آیین به تعبیر دورکیمی، بستر و میدان تعاملی فراهم می‌شود که از خلال آن عاطفه جمعی به‌وجود می‌آید. عاطفه جمعی عمیق عمده‌تاً طی آیین‌های جمعی مانند اعیاد و مراسم ملی و مذهبی شکل یافته، سبب افزایش و تحکیم انسجام اجتماعی می‌شود (چلیپی، ۱۳۷۲: ۲۲-۲۳). این وفاق و «ما»ی جمعی در طول سال در فرصت‌های مختلف از خلال سایر سیستم‌های آیینی مطرح و تقویت می‌شود. یکی از مضامینی که در آیین‌های چاووشی خوانی و رباعی خوانی تکرار و بر آن تأکید می‌شود، همین «ما»ی جمعی جامعه و تأکید به اهمیت آن در جریان

زندگی اجتماعی است. از ورای گفتگوها و مصاحبه‌ها و مشاهدات مشارکتی پژوهشگر میدانی این پژوهش، به نظر می‌رسد «ما»ی جمعی جامعه، انسجام و وفاق آن به قدری برای جامعه و ادامهٔ حیات آن با اهمیت است که آن را در استعاره‌ای در وجود امام که آن را می‌توان مظهر و منشأ همهٔ ارزش‌های جمعی این جامعه شیعی در نظر گرفت، نسبت می‌دهند. از این‌رو، از تعبیری مانند بهشت و جنت و خورشید که تعبیر و مفاهیم والا و ارزشمندی در زمینهٔ فرهنگ مورد نظر هستند، برای اشاره به حضرت امام رضا (علیه‌السلام) استفاده می‌شود. در واقع، امام رضا (علیه‌السلام) به مثابهٔ عنصری مقدس، بهترین گزینه‌ای است که می‌تواند جامعه و وفاق آن را نمایندگی کند. این تعبیرها فراتر از معانی مذهبی، در دلالتی اجتماعی نشان‌دهندهٔ روح جمعی و اجتماعی جامعهٔ قابل طرح است. همین تبلور است که موجب دل شادی خودی و خنجر به دل خوردن و ناامیدی خارجی و دیگری می‌گردد. چنین معانیی است که هر چه بیشتر موجب برانگیخته شدن حس شور و شمع و شادی و سرور در میان مخاطبان آیین که خود جزئی از جامعه بوده و خود را در «ما»ی جمعی و وفاق آن شریک می‌پندارند، می‌شود. در زیر، به ابیاتی که این دلالت‌ها را نشان می‌دهند، اشاره می‌کنیم.

خورشید جهان رو به خراسان سر زد
 اندر دل خارجی دو صد خنجر زد
 از معجزِ توست یا امام هشتم
 از خشت طلا گل سپیدی سر زد
 بارها گفت محمد که علی جان من است
 هم به جان علی و جان محمد صلوات
 (خانم م ۴۹ ساله)

بهشت روی زمین مسجد گوهر شاد است
 به هر طرف که نظاره می‌کنم دلم شاد است

برو به مشهد شاه رضا زیارت کن
 ببین چه جنت است در خراسان است
 بلند بگوی و مترس کلام با برکات
 که به غریب خراسان صد صلوات
 (خانم زغ ۴۷ساله)

یوسفی از مصر خوبان در خراسان آمده
 سنگ پی تعظیم او از کوه غلتان آمده
 قبله هشتم امام دین علی موسی الرضا
 یک غریبی از عرب سوی خراسان آمده
 بارها گفت محمد که علی جان من است
 هم به جان علی و جان محمد صلوات
 (آقای ع ۵۵ساله)

بازنمایی اهمیت امر اجتماعی

تعبیرهایی مانند خورشید، یوسفی از مصر خوبان، خورشید جهان و... در معنای ضمنی اشاره به تبلور و تجسم ارزش‌های جمعی جامعه دارند، هرچند به نظر می‌رسد در نگاه اول این واژه‌ها و اصطلاحات بیشتر به‌مثابه استعاره‌هایی برای نشان دادن امام و عظمت او مطرح باشند. امامان شیعه (علیهم‌السلام) در کیهان‌شناسی جوامع شیعی از جمله در جامعه ششتمد، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار هستند. در جهان‌بینی این نوع از جوامع، امام در رأس هرم هستی در جایگاه و مرحله‌ی ماقبل‌خدایی جای دارد. در نتیجه، همه اشکال هستی در ذیل آن تعریف شده و در خدمت آن و کنترل او هستند (ملکوتی‌فر، غربی و موسوی، ۱۳۹۷: ۱۹). از این‌رو، حضور آنان و عناصر وابسته به ایشان می‌تواند مهم‌ترین مضامین و بارهای اجتماعی را حمل کند. باید گفت، بُعد جمعی و اجتماعی جامعه به‌ویژه

در جوامع سنتی‌تر، به‌علت اهمیت فوق‌العاده‌ای که در این جوامع دارد، در کنار و حتی درون امور و مفاهیم مقدس ظهور و تبلور می‌یابد. عناصری که قدرتی فراتر از مردم معمولی و زندگی روزمره و به‌طور کلی قدرتی فرا انسانی دارند. آنچه از ورای این هم‌نشینی و همراهی مفاهیم متعالی اجتماعی با عناصر مقدس جامعه قابل فهم است، غلبه و برتری امر اجتماعی بر امر فردی و من‌های فردی است. این غلبه و برتری به‌حدی حایز اهمیت است که قدرت معجز‌آمیزی را به امر اجتماعی که در عناصر مقدس مانند امام (علیه‌السلام) در جامعه مورد مطالعه تبلور یافته است، می‌بخشد. در کرنش چنین قدرتی، حتی سنگ از جهان جامدات نیز به تحرک درآمده و از کوه غلتان می‌شود. در سایه این قدرت فوق‌العاده است که می‌توان رویش گلی سپیدی از خشتی طلایی را انتظار داشت. آنچه از ورای این تصویرسازی‌ها و تداعی معانی اتفاق می‌افتد، بازنمایی و بازتولید قدرت و اقتدار «ما»ی اجتماعی یک جامعه سنتی است. در آیین‌های مورد بررسی در این مقاله به مانند بسیاری دیگر از آیین‌های منطقه که هر یک معانی و دلالت‌های اجتماعی و فرهنگی ویژه‌ای را در خود حمل می‌کنند، از عناصر زیباشناختی و به‌طور کلی هنر بهره گرفته می‌شود. چنان‌که «رودنیولر» (۱۳۸۷) بیان می‌دارد، افراط زیباشناختی و هنری یکی از ویژگی‌های آیین و آیین‌پردازی است. این ویژگی بر اهمیت، ارزش و اثربخشی آیین می‌افزاید. در واقع، در این موارد هنر در خدمت افزایش اهمیت و اعتبار و ارزش آیین، نقش‌آفرینی می‌کند. در آیین چاووشی خوانی و رباعی خوانی، از خلال به‌کار رفتن اشعار و ابیاتی که متضمن واژگان و مفاهیمی که به‌نوعی به ارزش‌ها و اصول زیباشناختی جامعه ارجاع دارد، این مهم محقق می‌شود. چنان‌که در صفحات پیش از این نیز گذشت، براق‌بودگی و درخشش، رنگین‌شدگی و گل، به‌عنوان برخی اصول و عناصر زیباشناسانه بومی منطقه مطرح است. این اصول و عناصر نیز در راستای رسالت مهم آیینی خود، یعنی برجسته‌سازی امر اجتماعی، از خلال واژگان و مفاهیم همچون نور زیاد، رنگین، شکوفه و گل، گنبد زرد و ایوان طلا بازنمایی می‌شوند.

یوسفی از مصر خوبان در خراسان آمده
 سنگ پی تعظیم او از کوه غلتان آمده
 قبله هشتم امام دین علی موسی الرضا
 یک غریبی از نجف سوی خراسان آمده
 بلند بگوی و مترس کلام با برکات
 که به غریب خراسان صد صلوات
 (آقای ع خ ۵۵ ساله)

بیا که جنت و فردوس در خراسان است
 که آن مقام، مقام شه‌غریبان است
 به حیرتم که چرا حاجیان به مکه روند
 شوند زائر سنگی که رکن ایمان است
 بلند بگوی و مترس کلام با برکات
 که به غریب خراسان صد صلوات
 (آقای ع خ ۵۵ ساله)

نتیجه‌گیری

مؤلفه‌های متعددی در تعریف آیین از سوی آیین‌شناسان مطرح شده است. در این تعریف‌ها هر کدام از آیین‌شناسان با تأکید بر مؤلفه‌ای خاص، تعریف خود را از این مفهوم سامان بخشیده‌اند. با وجود این مؤلفه‌های متعدد و متنوع، برخی ابعاد و ویژگی‌های آیین با اقبال عمومی از سوی متخصصان آیین روبه‌رو شده است. از جمله مهم‌ترین این ویژگی‌ها و ابعاد، بُعد اجتماعی آیین است. به تعبیر «ادموند لیچ»، انسان‌شناس معاصر، همواره در آیین عنصری وجود دارد که به صورت اجتماعی ساخت یافته است. از این‌رو، مطالعه آیین‌ها فرصت مناسبی برای مطالعه و فهم ابعاد

اجتماعی جامعه فراهم می‌آورد. تجربه مردم‌نگارانه و انسان‌شناختی ما در این پژوهش نشان می‌دهد که نگرستن به آیین‌ها صرفاً به‌مثابه اسناد و متون اجتماعی، موجب گرایش به نوعی تقلیل‌گرایی در پژوهش علمی می‌شود. در واقع، بررسی سیستم‌های آیینی صرفاً برای استخراج ساختار اجتماعی، منتهی به نوعی انسان‌زدایی و تجربه‌زدایی می‌شود. این موضوع در نهایت موجب از دست‌رفتن بخش مهمی از شناخت علمی می‌گردد. لذا به نظر می‌رسد لازم است برای فهم جامعه از خلال آیین، به نقش سوژه‌محورانه آیین‌ورزان و مخاطبان آیین و یا به‌طور کلی کنشگران آیینی، توجه کرد. باید توجه داشت، آیین پیش از اینکه کدهای اجتماعی را بازنمایی کند، با انسان سروکار داشته، بر او تأثیر می‌گذارد و از او تأثیر می‌پذیرد. غلیان و جوشش‌های عاطفی گسترده‌ای که در جریان اجرای آیین‌ها به‌ویژه در آیین‌های مورد نظر ما در این مقاله اتفاق می‌افتد، بخش قابل توجهی از این تأثیرگذاری را نشان می‌دهد. در توضیح بیشتر باید گفت، کنشگران آیینی با توجه به پیشینه و تجربه اجتماعی و فرهنگی که حاصل زیست در جامعه است، در زمینه‌های آیینی با آیین‌ها و ابیات و مفاهیم آن احساس یگانگی و هم‌نوایی کرده، با جوشش و غلیان عواطف، نوعی رضایت و انبساط خاطر احساس می‌کنند. در مقابل بسیاری از اشعار و ابیات مشابه که به انحاء گوناگون وارد جامعه و سیستم‌ها و زمینه‌های آیینی می‌شوند، چون با پیشینه اجتماعی و فرهنگی کنشگران سازگار نیستند، یا از این پیشینه تأثیر گرفته و با آن منطبق می‌گردند یا کلاً از صحنه اجتماعی کنار می‌روند. به نظر می‌رسد «ترنر» از خلال تأکید بر تکثر معنایی به‌عنوان یکی از ویژگی‌های اصلی نمادهای آیینی، به‌نوعی معترف به دربرگیرندگی ابعاد انسانی و فرهنگی در آیین‌ها و نمادهای آیینی است. به نظر می‌رسد، در اندیشه «ترنر» در نظر گرفتن قطب عاطفی در معنای نماد آیینی در مقابل بُعد هنجاری ارجاع به لحاظ کردن تجربه کنشگر آیینی در جریان بررسی علمی آیین است. با این حال، بحث از تفکیک و استقلال این دو بُعد و قطب معنایی آیین با طرح وحدت معنایی نماد آیینی به‌عنوان ویژگی دیگر مهم آن، منتفی می‌گردد. مطالعه ما بر آیین‌های روایی مورد نظر نیز نشان‌دهنده این دو بُعد معنایی است. از سویی بُعد هنجاری و اجتماعی

جامعه‌بازنمایی، تأیید و تصدیق و بازتولید می‌شود و از سوی دیگر عواطف کنشگران مطرح است. چنان‌که «ترنر» نیز خاطر نشان می‌سازد، این دو بُعد از یکدیگر قابل تفکیک نیست بلکه اساساً در یک ارتباط منطقی با یکدیگر موجب اثربخشی مؤثر عمل آیینی در جهت شعوربخشی و شورآفرینی به جامعه می‌شوند.

با این حال، باید توجه داشت در این آیین‌ها، بیش از اینکه کدهای اجتماعی مطرح باشند، تحریک و برانگیختگی احساسی و عاطفی مشارکت‌کنندگان در آیین قابل مشاهده است. اما به‌راستی چه ویژگی در این آیین‌ها و ابیات مرتبط به آن است که چنین افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد؟ به نظر می‌رسد دو کلیدواژه زمینه اجتماعی و دلالت اجتماعی، مهم‌ترین واژه‌ها و مفاهیمی است که می‌توان با آن به پرسش پیش‌رو پاسخ درخوری داد. در این باره باید گفت، ابیات و واژه‌های همراه آن در حالت عادی و خارج از زمینه آیینی الفاظ و ابیاتی عادی قلمداد می‌شوند، بدون آنکه قدرت تأثیرگذاری داشته باشند. اما همین واژه‌ها و ابیات مادامی که در قالب‌ها و زمینه‌های آیینی قرار می‌گیرند، به علت دلالت‌ها، معانی و مفاهیم و کارکردهای اجتماعی و فرهنگی که در خود حمل می‌کنند، قدرت خارق‌العاده یافته، دیگر الفاظ و ابیات عادی نیستند، بلکه عناصری هستند که می‌توانند کنشگران را به لحظات غلیان و جوشش احساساتی مانند حزن، احساس آرامش، احساس غرور و شکوه و... نزدیک کنند. چنین قدرتی موجب می‌شود کنشگران نیز دست به تأثیرگذاری به آیین زده، از مهم‌ترین امکانات خود برای اثربخشی بیشتر و مؤثرتر آیین کمک بگیرند. در اینجا، عناصر مقدسی مانند امامان شیعه (علیهم‌السلام) از جمله امام رضا (علیه‌السلام) به‌عنوان عناصری که بالاترین شایستگی را برای نمایندگی و نشان‌دادن باز نمود جمعی جامعه دارند، وارد ابیات مربوط به آیین‌های مورد نظر می‌شوند. حضور چنین معانی مهم و نمادین موجب می‌شود جامعه از مهم‌ترین الزام‌های زیباشناختی و هنری خود برای برجسته‌سازی این ابیات و آیین‌ها بهره‌بردار. بنابراین، باید گفت ابیات و الفاظ به خودی خود آیینی نیستند بلکه از طریق درآمیختن با نظام ارزشی، اجتماعی و معنایی جامعه است که در فرایندی فرهنگی به آنها صورتی آیینی اعطا می‌شود.

منابع و مآخذ

- احمدپناهی، محمد. (۱۳۸۰). *ترانه‌های دختران حوا*. تهران: ترفند.
- اخگری، محمد و آذرخش، حمیرا. (۱۳۹۱). «ادبیات محلی در شبکه‌های استانی: بیت‌خوانی در فرهنگ کُرد». *فصلنامه فرهنگ مردم ایران*. ش ۳۰، صص: ۲۴۱-۲۵۸.
- بزرگ‌نیا، پیمان. (۱۳۸۸). «نگاهی به ترانه‌های محلی ایل بختیاری». *مجله نجوای فرهنگ*. ش ۱۲، صص: ۱۳-۲۳.
- بلوکباشی، علی. (۱۳۸۸). *در فرهنگ خود زیستن و به فرهنگ‌های دیگر نگرستن: سی گفتار درباره فرهنگ*. تهران: گل‌آذین.
- _____ (۱۳۸۹). «مصادیق مفاهیم رمزی - آیینی در هنرهای قومی». *مجموعه مقالات هم‌اندیشی انسان‌شناسی هنر*. به کوشش: ناصر فکوهی. تهران: متن. صص: ۲۰۹-۲۲۹.
- _____ (۱۳۹۲). «هنر عامه؛ مجلای علایم رمزی». *مجموعه مقالات انسان‌شناسی هنر*. به کوشش: بهار مختاریان و محمدرضا رهبری. اصفهان: حوزه هنری. صص: ۳۱-۳۹.
- _____ (۱۳۸۳). *نخل‌گردانی*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بلیکی، نورمن. (۱۳۸۴). *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*. مترجم: حسن چاوشیان. تهران: نی.
- بیگ‌زاده، خلیل و پروین، نادر. (۱۳۹۵). «جلوه‌های سیمای امام رضا (ع) در برخی آیین‌های نمادین و ادب عامه». *فصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۴، ش ۹، صص: ۱۲۵-۱۴۷.
- بی‌نا. (۱۳۹۰). *نتایج تفصیلی سرشماری نفوس و مسکن*. تهران: مرکز آمار ایران
- بیمن، ویلیام. (۱۳۸۹). «ابعاد فرهنگی قراردادهای نمایشی در تعزیه ایرانی». *در: تعزیه؛ آیین و نمایش در ایران*.
- گردآورنده: پیتیر جی چلکووسکی. مترجم: داود حاتمی. تهران: سمت. صص: ۴۲-۵۴.
- پیاده‌کوهسار، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). «آیین‌های باران‌خواهی در منطقه کالبوش شهرستان شاهرود». *مجله انسان‌شناسی*. ش ۱۲، صص: ۱۱-۳۱.
- رحمانی، جبار و فرحزاد، یاسمن. (۱۳۹۲). «نظام آیینی عزاداری به‌مثابه نظام ارتباطی». *جامعه، فرهنگ، رسانه*. ش ۹، صص: ۴۱-۵۶.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۹). *لغت‌نامه*. تهران: چاپ سیروس.
- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۴). «کاربرد و ویژگی دوبیتی در بومی سرودهای ایرانی». *ادب‌پژوهی*؛ ش ۳۲، صص: ۶۳-۱۰۰.
- سالزمن، فیلیپ. (۱۳۹۴). *فهم فرهنگ، مقدمه‌ای بر نظریه انسان‌شناختی*. مترجم: محمدامین کنعانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- شکورزاده، ابراهیم. (۱۳۶۳). *عقاید و رسوم عامه مردم خراسان*. تهران: سروش.
- حسن‌پور، فاطمه. (۱۳۹۳). *ادبیات شفاهی شهرستان بردسکن؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی*. دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار.
- جاوید، هوشنگ. (۱۳۸۸). *پرند ستایش در ایران: بازشناسی، ذکر خوانی، نعمت‌خوانی و جاووش خوانی*. تهران: سوره مهر.

- خلعتبری لیماکی، مصطفی. (۱۳۸۸). «سیری در ترانه‌های محلی تُنکابن و رامسر». نجوای فرهنگ، ش ۱۲. صص: ۲۴-۳۵.
- چلیپی، مسعود. (۱۳۷۲). «وفاق اجتماعی». نامه علوم اجتماعی. ش ۳. صص: ۱۵-۲۸.
- چلکووسکی، پیتیر جی. (۱۳۸۹). تعزیه: نمایش بومی پیشرو ایران، در تعزیه: آیین و نمایش در ایران. مترجم: داوود حاتمی. تهران: سمت.
- طباطبایی، سیدحسین و عامری، جواد. (۱۳۹۴). «الاه‌خوانی: تجلی عشق و حماسه در جشن‌های کویرنشینان». مجله فرهنگ و ادبیات عامه. ویژه‌نامه آواها و نواها و اشعار عامه در فرهنگ مردم ایران. ش ۷. صص: ۱-۱۸.
- عبدالله‌زاده‌ثانی، محمد. (۱۳۸۳). میراث فرهنگی ششتمد. سبزووار: امید مهر.
- عبدلی، مراد. (۱۳۸۷). «زیارت و چاووش خوانی در حسین‌آباد ناظم ملایر». مجله نجوای فرهنگ. ش ۹ و ۸. صص: ۴۹-۵۲.
- عزیزیراد، محسن. (۱۳۹۱). طراحی مجموعه فرهنگی، گردشگری آرامگاه بیهقی شهر ششتمد؛ پایان‌نامه کارشناسی رشته معماری دانشگاه آزاد اسلامی واحد نیشابور.
- عسکری، مهدی؛ غربی، موسی‌الرضا و مصطفوی، مریم. (۱۳۹۳). «حضور باشکوه فرودستان در حیات اجتماعی: بررسی موردی یک آیین در سبزووار». جامعه، فرهنگ، رسانه. ش ۹. صص: ۵۵-۶۹.
- عسکری خانقاه، اصغر و کمالی، محمدشریف. (۱۳۸۰). انسان‌شناسی عمومی. تهران: سمت.
- عمید، حسن. (۱۳۶۳). فرهنگ عمید. تهران: امیرکبیر.
- غربی، موسی‌الرضا. (۱۳۹۳). آیین‌ها به مثابه عناصر حلّ تعارض در جوامع روستایی: بررسی سویه‌های اجتماعی و فرهنگی سه آیین عاشورایی در ششتمد سبزووار. پایان‌نامه کارشناسی ارشد انسان‌شناسی. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۹۶). «نگاهی به آیین چاووشی خوانی در ششتمد سبزووار». تارنمای انسان‌شناسی و فرهنگ، لینک دسترسی: <https://goo.gl/f8hw7w>. تاریخ مشاهده: ۱۳۹۶/۳/۱۷.
- فاطمی، ساسان. (۱۳۸۱). «موسیقی و جشن در فرهنگ‌های ایرانی (بررسی نمونه‌هایی از ایران، آسیای میانه، قفقاز و افغانستان)». نامه انسان‌شناسی، ش ۲. صص: ۱۳۳-۱۴۵.
- _____ (۱۳۹۵). «غزل‌خوانی و جایگاه آن در فرهنگ موسیقایی ایران». نشریه هنرهای زیبا - هنرهای نمایشی و موسیقی. دوره ۲۱. ش ۲. صص: ۶۹-۷۶.
- فیاض، ابراهیم و غربی، موسی‌الرضا. (۱۳۹۵). «آیین آرا کردن در ششتمد سبزووار». فرهنگ و ادبیات عامه. ش ۸. صص: ۱-۲۴.
- قره‌داغی، ایرج. (۱۳۸۷). «آیین برداشت (درو) گندم در چنگیزقلعه بیچار گروس کردستان». مجله نجوای فرهنگ. ش ۹ و ۸. صص: ۱۲۱-۱۲۶.
- قدرتی، حسین. (۱۳۹۷). بررسی نقش مکانیسم‌های آیینی در مدیریت سنتی منابع آبی در جوامع روستایی مناطق خشک؛ بررسی آیین اویج در ششتمد سبزووار. طرح پژوهشی. سبزووار: دانشگاه حکیم سبزواری.
- ماکویی، سویل. (۱۳۸۹). «بازنمایی جایگاه حضرت امام رضا (ع) در فرهنگ مردم ایران؛ آیین‌ها و نمادها».

- فصلنامه فرهنگ مردم ایران. ش ۲۰ و ۲۱. صص: ۹-۳۱.
- محتشم، حسن. (۱۳۷۳). فرهنگ نامه بومی سبزوار. سبزوار: دانشگاه آزاد سبزوار.
- مظلوم زاده، محمد مهدی. (۱۳۸۷). «زیارت در کازرون». مجله نجوای فرهنگ. شماره ۸ و ۹. صص: ۴۳-۴۸.
- ملکوتی فر، ولی الله؛ غربی، موسی الرضا و موسوی، محمد حسن. (۱۳۹۷). «آیین نمایشی شیر در ششتمد سبزوار: بازنمایی جهان بینی ها و ارزش های فرهنگی در آیین». مجله نامه هنرهای نمایشی و موسیقی. شماره ۱۷. صص: ۳۵-۴۸.
- مقصودی، منیژه و غربی، موسی الرضا. (۱۳۹۲). «مراسم آیینی اسب چوبی سبزوار». مجموعه مقالات انسان شناسی هنر. به کوشش: بهار مختاریان و محمدرضا رهبری. اصفهان: حوزه هنری اصفهان. صص: ۱۶۱-۱۷۱.
- مورفی، هوارد. (۱۳۸۵). «انسان شناسی هنر». مترجم: هایده عبدالحسینی. مجله خیال. ش ۱۷. صص: ۲۰-۶۹.
- موریس، برایان. (۱۳۸۳). مطالعات مردم شناسی دین. مترجم: سیدحسین شرف الدین و محمد فولادی. قم: زلال کوثر.
- مؤید محسنی، مهری. (۱۳۹۲). «مضامین ترانه های محلی؛ مطالعه موردی: ترانه های سیرجان». مجله فرهنگ مردم ایران. ش ۳۲. صص: ۱۸۳-۲۰۰.
- میهن دوست، محسن. (۱۳۸۰). گله فریاد؛ ترانه هایی از خراسان. تهران: گل آذین.
- قلی پور، محمد. (۱۳۹۰). ترانه های غم و شادی دیار ترشیز. پایان نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار.
- هاشمی، علیرضا. (۱۳۸۷). «چاووش و چاووش خوانی در سفرهای زیارتی». مجله نجوای فرهنگ. ش ۸ و ۹. صص: ۳۷-۴۵.
- هدایت، صادق. (۱۳۷۹). فرهنگ عامیانه مردم ایران. به کوشش: جهانگیر هدایت. تهران: چشمه.
- همایونی، صادق. (۱۳۴۸). یک هزار و چهارصد ترانه محلی. شیراز: کانون تربیت.
- _____ (۱۳۹۱). ترانه های محلی ایران. تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.

- Barnard. H (1985) *victor witter Tutner: ABibliography. vol.27. victor Turner: Un Hmimage Canadien.* 233-207.

- Bell, c. (1992) *ritual theory ritual practice.* New York. Oxford: Oxford university Pree

- Classen, C, and Howes. H (1996) "Making Sense of Culture: Anthropology as a Sensual Experience", *Etnofoor*, 96-86 : (2) 9.

- Classen, C (1997) "Foundations for an Anthropology of the Senses", *International Social Science Journal*, 412-401 : 153.

- Creswell, J W (2006) *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*, California: Sage Publications.

- ..Hammersly, M & P Atkinson(2007) *Ethnography:Principles in Practice*. London and New York: Routledge.
- ..Howes, D (ed) (1991) *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto: University of Toronto Press.
- ..Murchison, J (1973)*Ethnography essentials :designing conducting and presenting your researchodmethd*. U.S: Jossey-Bass.
- ..Rappaport,R.A.,(1999),*Ritual and Religion in the Making of Humanity*, United Kingdom:Cambridge University Press.
- ..Silver, Harry R.(1979) *Ethnoart*, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 8, pp. 307-267.
- ..Turner, v (1967) *forest of symbol: Aspect of Ndembu*, New York: Cornell University Press.
- ..Turner, v (1985) *On the Edge of the Bush : Anthropology as Experience* ,Tucson :university of Arizona Press.
- ..Van Maanen, J (2011) *Tales of the field : on writing ethnography*, Chicago: The University of Chicago Press.