

## رودکی روایتگر زمان

### (رویکردی جامعه‌شناختی به دیوان رودکی)

#### چکیده

یکی از شیوه‌های آشنایی با آداب، رسوم و سنت‌های اقوام و قبیله‌های گذشته، بررسی آثار ادبی بزرگی است که از آن روزگاران به یادگار مانده است. دستیابی به آیینها و باورهای مردمان اعصار پیشین، به عنوان بخشی پایدار از فرهنگ جامعه از طریق بررسی دیوان شاعران، متون ادبی و اسناد تاریخی نیز امکان پذیر خواهد بود. آیینهایی همچون ازدواج، سوگواری، بازیها و سرگرمیها و جشنها و چگونگی برپایی آنها از جمله مواردی است که در این نوشتار بدانها پرداخته شده است. در این میان دیوان رودکی نیز به عنوان اثری ماندگار، تکه‌هایی از تاریخ دوران سامانیان را در خود دارد.

از آن جا که آشنایی با وضعیت فرهنگی جامعه در روزگار رودکی ما را با حقایق بیشتری در باره روزگار زمان حیات شاعر آشنا خواهد ساخت بنابراین با چنین رویکردی اشعار این ادیب بزرگ را از دیدگاه جامعه‌شناختی و با رویکرد فرهنگی مورد بررسی قرار خواهیم داد.

**کلیدواژه‌ها:** رودکی، دیوان، جامعه، فرهنگ، آیین، آداب و رسوم.

#### مقدمه

جامعه در لغت، تأنیث جامع و به معنی جرگه، اجتماع و مردم یک کشور یا شهر یا ده است (لغتنامه، ذیل جامعه). در اصطلاح جامعه‌شناسی مجموعه‌ای است از کنش و واکنشهایی که مطابق الگوهای رفتاری اجتماعی به مرور شکل گرفته است (رضاقلی: ۱۳۸۲/۶۱). وجود این گونه الگوهای رفتاری عامل ایجاد گروههای انسانی و حیوانی در کنار یکدیگر خواهد شد که در میان خود، دسته‌ها و طبقات مختلف

دیگری را شکل خواهند بخشید؛ به بیان دیگر جامعه گروه وسیعی است که در ضمن خود گروه‌های مختلف دیگر مانند گروه خانوادگی، سیاسی و فرهنگی و... را جا می‌دهد (ترابی: ۱۳۴۷/۱۳۳). تعامل‌های رفتاری انسانها به دلیل احساس نیاز به بهتر زیستن است؛ همین امر، موجب شکل‌گیری گروه‌های وسیع انسانی خواهد شد که ارضای نیازهای ایشان را به دنبال خواهد داشت به عبارتی می‌توان از جامعه به عنوان گروهی اجتماعی یاد کرد که افراد در آن قسمت عمده آنچه را که از لحاظ مادی و معنوی برای زندگی ضروری است فراهم می‌یابند (همان: ۱۳۲). چنین گروه‌هایی برای بقای خویش ناچار به پیروی از قوانینی خواهند بود که خود ایجاد نموده‌اند.

**تعریف و جایگاه آداب، رسوم و سنت در جامعه؛** با توجه به میزان رویکرد مردم در همه جوامع، همواره عاداتی به مرور زمان شکل می‌گیرد که افراد علی‌رغم میل باطنی ممکن است تنها به جهت آنکه از سوی سایرین پذیرفته شده‌اند به آن عادات و انجاشان توجه نشان دهند که در حقیقت این اعمال تنها برای خوشایند دیگران صورت می‌گیرد و با نام آداب اجتماعی از آنها یاد می‌شود. (ترابی، ۱۳۸۰: ۱۳). این آداب با گذشت زمان به صورت اعمالی تکراری نمود می‌یابند و ممکن است فوایدی نیز برای مردم به دنبال داشته باشند برای این کارکردهای معین که بر اثر تکرار منظم برخی از کنشهای متقابل اجتماعی فراهم می‌آید عنوان رسم اطلاق می‌گردد (همان). هرگاه آداب و رسوم شکل یافته در بین مردم، ریشه‌دار، کهنه و ماندگار گردد و به اقتضای همین کهنگی از حرمت اجتماعی نیز برخوردار گردند سنت نام می‌گیرند که یقیناً شکستن چنین رسم‌های جاودانی، برخورد قوم و قبیله را در پی خواهد داشت (همان ماخذ، نیز رک: ستوده، ۱۳۷۸: ۲۹). بنابراین در جوامع مختلف به ویژه جوامع سنتی / قبیله‌ای پایبندی به سنت از اهمیت خاصی برخوردار خواهد بود.

شعر رودکی بازتاب وضعیت فرهنگی، اقتصادی، دینی و سیاسی ایران در روزگار حکومت سامانیان است. کلام وی در عین سادگی، استادانه به بیان حقایقی می‌پردازد که شاید کمتر تاریخ‌نگاری از چنان قدرت بیانی برخوردار باشد. بررسی هر یک از موارد فوق و زیر مجموعه‌های مرتبط با آنها که در قالب ابیات شیوا، دلنشین و ماهرانه آمده است موجب آشنایی هر چه بیشتر خوانندگان از ورای قرن‌ها با چگونگی ساختار ایران در روزگار رودکی خواهد شد. به بیان دیگر نگاهی جامعه‌شناختی به اشعار این ادیب فرزانه،

روشنگر بسیاری از ابهامات جامعه شناختی آن ایام خواهد بود. در این پژوهش بر آنیم که تصویری از جامعه زمان شاعر را (از بعد فرهنگی) با تکیه بر ابیات اندکی که از وی به یادگار مانده است ارائه نماییم.

**ساختار فرهنگی؛** برای ارائه تصویری از وضعیت فرهنگی جامعه، مواردی چون خانواده، آداب و آیینهای مرتبط با آن - که بی شک ارتباط مستقیم با جامعه دارد - مورد توجه قرار می گیرد. در شعر رودکی اگرچه این موارد بسیار اندک به چشم می خورد اما تا حدودی می توان بازتاب تعاملات رفتاری اعضای خانواده آن روزگار را در گوشه هایی از شعر وی دریافت. اطلاعاتی که ما را بیشتر با وضعیت فرهنگی جامعه ایرانی زمان سامانیان آشنا می سازد.

**الگوی خانواده؛** در روزگار حیات شاعر با تکیه بر تعداد افراد تشکیل دهنده از نوع گسترده است. بدین معنی که مجموعه ای است مرکب از پدر، مادر، فرزندان، پدربزرگها و مادربزرگها که می توانند از سه نسل و یا حتی بیشتر هم تشکیل شده باشند که در یک مکان، با هم زندگی می کنند. در الگوی خانواده گسترده، معمولاً یک فرد به عنوان بزرگسال بر همه چیز و همه کس حکم می راند و دستورات او کاملاً پیروی و اطاعت می شود. از جمله خصوصیات این گونه خانواده ها علاوه بر دارا بودن جمعیت زیاد، اهمیت زمین به عنوان منبع درآمد و عامل اعتبار و حیثیت رئیس خانواده است. همچنین نقش حمایتی در اینگونه مجموعه ها بسیار قوی است به طوری که همه خدمات رفاهی، بهداشتی و... در چنین خانواده هایی برای اعضا تأمین می گردد. ارتباطات گسترده خویشاوندی از دیگر ویژگیهای این گونه خانواده ها است. در روزگار رودکی نیز که جامعه متکی بر کشاورزی و دامپروری است و کثرت افراد، در رشد اقتصادی خانواده ها تاثیر بسیاری دارد گسترده بودن خانواده امری کاملاً رایج است.

عیال نه، زن و فرزند نه، مؤونت نه  
از این همه تنم آسوده بود و آسان بود (۸۹/۲۴)

که با توجه به یادکرد اعضای فوق در بیت می توان به الگوی گسترده خانوادگی در زمان شاعر دست یافت.

**ازدواجهای پیاپی؛** که گاه به دلیل مرگ همسر صورت می گرفته موجب ایجاد روابط عاطفی نه چندان خوشایندی میان افراد یک خانواده - که به دلیل شرایط تازه مجبور به همزیستی در کنار یکدیگر بوده اند - می شده است. واژه نامادری، ناپسری و نادختری در کلام رودکی و خشونت گفتاری در میان ایشان گواه چنین مسأله ای است.

جز به مادندر نماند این جهان گریه روی با پسندر کینه دارد همچو با دخترندرا (۶۷۶)

شرایط خاص زندگی در جوامع کشاورزی و دامپروری یکی از علل اصلی ازدواجهای مجدد- که معمولاً به دلیل فوت همسر صورت می گرفته- بوده است زیرا چنین اقدامی برای حفظ موجودیت خانوار که با مزرعه ای متکی بر فعالیت مشترک و تکمیلی زن و مرد پیوند دارد کاملاً ضروری به نظر می رسد (سگالن، ۱۳۸۵: ۴۳). به کارگیری واژه های نازیبا و گاه پرخاشگری نسبت به زنان نیز نشان از وجود روابط ناپسند رفتاری، عشق یک سویه و نیز جایگاه نه چندان مناسب زنان در جامعه دارد.

گر نه بد بختی مرا که فکند به یکی جاف جاف زود غرس؟

او مرا پیش شیر بیسندد من نتاوم برو نشسته مگس (۱۳۰-۲)

ظاهراً این گونه روابط دور از احترام، پرخاشگری و عدم اعتماد و اطمینان به یکدیگر بین سایر اعضا نیز کم و بیش وجود دارد که بازتاب نا امنی عاطفی حاکم بر خانواده ها و حقایق تلخی است که در روابط عاطفی برخی از افراد جامعه- به ویژه طبقات پایین جامعه که معمولاً در فقر نیز به سر می برند- به چشم می خورد- البته تعمیم این نوع رفتارهای ناپسند به همه افراد جامعه عادلانه نخواهد بود- که رودکی گوشه ای از آنها را در شعر خویش به تصویر کشیده است. در بیتی دیگر نیز نشانه های ناراضیاتی از پدر همسر را در کلام او می توان دید

چه نیکو سخن گفت یاری به یاری که تا کی کشیم از خسر ذل و خواری (۲۸۸/۹۹)

علیرغم وجود برخی ناهنجاریهای رفتاری والدین، کودکان همواره مورد توجه و مهر قرار دارند که یکی از دلایل آن می تواند مسئولیت پذیری و حفظ نشانهای خانوادگی در آینده باشد.

ماه تمام است روی کودکک من ورد و گل سرخ اندرو پرگاله (۲۶۹/۹۶)

ازدواج نیز معمولاً در سنین پایین و با آداب ویژه خود همراه است که از آن میان می توان به آراستن دستان عروس با حنا اشاره کرد.

زمانی برق پرخنده، زمانی رعد پر ناله چنان چون مادر ابر سوک عروس سیزده ساله (۱۱۵/۶۲)

لاله میان کشت بخندد همی زدور چون پنجه عروس به حنا شده قضیب (۱۱/۱۳)

ظاهراً این شیوه آرایش که در بسیاری از مواقع با معطر ساختن مو و استفاده از سرمه برای آراستن چشم همراه بوده در میان همه زنان- درباری و غیر آن- به عنوان امری رایج وجود داشته و تنها به مراسم

ازدواج محدود نمی شده است<sup>۱</sup>. البته می توان به این نکته نیز توجه داشت که به کارگیری شیوه های آرایش متفاوت بیانگر طبقه اجتماعی زنان نیز بوده است.

پیشم آمد بامدادان آن نگارین از کרוخ	با دو رخ از باده لعل و با دو چشم از سرمه شوخ (۱۹/۵۴) هر
ترک هزاران به پای پیش صف اندر	یک چون ماه بر دو هفته درفشان
هر یک بر سر بساک مورد نهاده	روش می سرخ وزلف و جعدش ریحان...
از کف ترکی سیاه چشم پری روی	قامت چو سررو وزلفکشانش چو گکان (۳۵/۲۹-۳۰ و ۳۳)
آری مرا بدان که برخی زم	وز زلف عبرینست در آویزم (۸۱/۵۹)
نابسوده دو دست رنگین کرد	نا چشیده به تارک اندر تاخت (۱۰/۱۵)

**آداب میگساری**<sup>۲</sup> وجود روحیه خوشباشی در ایران روزگار سامانیان و توجه پادشاهان این دوره به برگزاری مجالس سور و بزم که معمولاً با سماع و غنا، باده نوشی و خنیاگری همراه بوده موجب شکل گیری مجالس میگساری در دربار و در میان طبقه اشراف می شود (ناجی، ۱۳۸۶: ۲۹۷ و ۳۰۱) با توجه به رواج گسترده و رسمیت مذهب حنفی در آن روزگار و روا بودن شراب نوشی از دیدگاه پیروان این فرقه تهیه آن هم در بسیاری از شهرها معمول می گردد. به طوری که ساکنین برخی از مناطق به نبيدخوارگی شهره می شوند (همان: ۳۰۶). تساهل در چنین امری تا آنجاست که در آثار به یادگار مانده از نویسندگان وادیان آن روزگار چگونگی ساخت شراب، آداب می نوشی و رفتارهای مرتبط و مرسوم با آن در قالب کلمات به نمایش درمی آید. در این میان شعر رودکی، آیینه آن روزگار است و قصیده خمربه او که با این بیت گرانسنگ آغاز می گردد روشنگر حقایقی است که پیشتر آمد:<sup>۳</sup>

مادر می را بکرد باید قربان      بچه او را گرفت و کرد به زندان (۱/۳۳)

این رسم با ساز و نوا نیز همراه بوده و رودکی خود از جمله کسانی است که در بیتی از چنگ نواختن

در چنین محفلی یاد می کند:

رودکی چنگ برگرفت و نواخت      باده انداز کو سرود نواخت (۷/۱۵)

ساقیان جوانی هم که معمولاً از میان کنیزکان و غلامان ترک برگزیده می شوند وظیفه باده رسانی را به عهده دارند:<sup>۴</sup>

...باده دهنده بتی بدیع زخوبان      بچه خاتون ترک و بچه خاقان (۳۱/۳۵)

*آیین سوگواری*؛ اگرچه پذیرفتن این حقیقت که حیاتی دیگر پس از زندگی کوتاه یابلند مدت این جهان در پی خواهد بود کمابیش در بین برخی از اقوام، به ویژه مللی که پیرو ادیان الهی و آسمانی اند وجود داشته و به تدریج موجب گسترش اندیشه مرگ باوری گردیده است اما از آن جا که انسان همواره به بودن و ماندن و زیستن می اندیشیده هراسی همیشگی از این حقیقت در ذهن او وجود داشته است. برپا داشتن آیین سوگواری در همه قبایل و فرهنگها نیز با توجه به ویژگیهای خاص قومی و قبیله ای یکی از نشانه های این هراس انگیزی در میان ایشان در طول تاریخ حیات بشر بوده است. چراکه گاه ترس از مردگان و خطر بازگشت ایشان به عالم زندگان دلیل برپایی این آیینها می شده تا روانهای ایشان با رسیدن به آرامش ابدی اندیشه بازگشت به عالم زندگان را نداشته باشند. این گونه آیینها در دوره های دور و نزدیک حیات جوامع وجود دارد. قوم ایرانی هم که تکیه بر گذشته ای هزاران ساله دارد جلوه گاه تصویرهایی گوناگون از برپایی سوگواری بر مردگان است. شعر رودکی، سایه روشنهایی از اینگونه آداب را در روزگار سامانی در خود دارد. نشانه های مرگ باوری و اعتقاد به مرگ ناگزیری را به روشنی در دیوان وی می توان مشاهده نمود.

جمله صید این جهانیم ای پسر      ما چو صعوه، مرگ بر سان زغن  
هر گلی پژمرده گردد زو، نه دیر      مرگ بفشارد همه در زیر غن (۱۰۶-۱۰۵/۶۱)

درباورهای دینی روزگار شاعر، تحت تاثیر اندیشه های اسلامی، اعتقاد به جهان پس از مرگ و بی اعتباری دنیا به چشم می خورد.<sup>۵</sup>

زندگانی چه کومه و چه دراز      نه به آخر بمرد باید باز؟  
هم به چنبر گذار خواهد بود      این رسن را اگر چه هست دراز  
خواهی اندر عنا و شدت زی      خواهی اندر امان، به نعمت و ناز  
خواهی اندک تر از جهان پذیر      خواهی از ری بگیر تا به طراز  
این همه باد و بود تو خواب است      خواب را حکم نی مگر به مجاز

این همه روز مرگ یکسانند      شناسی زیکدگرشان باز(۲۸/۲۷-۳۲)<sup>۶</sup>

**روی خراشیدن:** مویه کردن، روی خراشیدن وموی کنند در مراسم سوگواری از آدابی است که در ایران کهن برای تسکین آلامی که در اثر مرگ عزیزان به وجود می آمده بسیار مورد توجه بوده است ونمود آن در مرگ شاهان بیشتر مشاهده می شود.(حریری، ۱۳۷۷: هفتادوسه). در آیینهای سوگ، این عمل را بیشتر زنان برپا می داشته اند. اگر چه در باورهای مردم باستان وبر اساس دستورات دینی، چنین کسانی دچار عذاب خواهند شد اما این کار به عنوان بخشی از سنت سوگواری و برای نشان دادن میزان علاقه مندی به شخص در گذشته انجام می شده است. در *ارداویرافنامه* با تصویر زانی روبرویم که به خاطر گریستن ونالیدن بر مردگان، سرهایشان بریده و زبانشان گویاست (فصل ۷۷/۵۷). در تعالیم زردشت این عمل نکوهش شده و... بیان آهنگین عزاداری صادقانه اختراع دیو دانسته شده است (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۶۳). اما ظاهراً اقوام گذشته این عمل را موجب آرامش خود می دانسته اند زیرا مرگ راز بزرگ هستی است وبشر ابتدایی به دلیل ترس از این حادثه ناخوشایند به انواع طلسم وجادو روی می آورد تا بتواند بر آنچه او را از دلبستگی هایش دور می سازد غلبه کند. مصریان باستان در مراسم شبیه سازی مصائب ایزیس که سالی یکبار برگزار می شد عزاداری می کردند وبه نشانه ماتم مرگ خدا بر سر وسینه می کوفتند (فریزر، ۱۳۸۴: ۴۲۳). بر اساس مدارک موجود در روزگار سامانیان نیز نوحه گری بر مردگان بخشی پایدار در آیین سوگواری بوده است به طوری که در برپایی ماتم های اساطیری واز آن میان سوگواری بر سیاوش با این گونه نوحه پردازیها روبرویم (نرخسی، ۱۳۵۱: ۳۳). رودکی هم به این نکته به عنوان یکی از مراحل برپایی آیین سوگواری اشاره می کند.

زن ودخترش گشته مویه کنان      رخ کرده به ناخنان شدکار(۸/۲۶)

نکته دیگر اینکه گریستن و مویه کردن خاص زنان نبوده ومردان نیز در این عمل آیینی با زنان همراهِ می شده اند:

نگنجم در لحد گر زان که لختی      نشینی بر مزارم سوکوارا(۴/۱۱)

آن ابر بین که گرید چون مرد سوکوار      وان رعد بین که نالد چون عاشق کئیپ(۵/۱۳)

بر اساس کتاب مقدس یکی از قدیم ترین سوگواریها نوحه گری یوسف وسایر بنی اسرائیل بر یعقوب است که مدتها به طول می انجامد... (کتاب مقدس: سفر پیدایش، باب پنجاهم، ص ۸۰) مرگ اگر چه امری

طبیعی است اما در نظر آدمی همواره خلاف طبیعت به نظر رسیده زیرا همیشه به بودن و ماندن وزیستن می اندیشد. (فلاماریون، ۱۳۷۳: ۲۶). در اساطیر آشور، مردگان جزو نیروهای فراطبیعی به شمار می آمدند (ف. ژیران، ۱۳۷۵: ۲۹) مصریان باستان بر این باور بودند که مرگ یک سوء قصد از جانب خدایان است (نقبائی، ۱۳۷۳: ۳۴) ایرانیان باستان به عبور روح مردگان از چینودپل و ورود به بهشت یا دوزخ معتقد بودند (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۲۹) اما در نظر ساکنان بین النهرین نه رستاخیزی وجود داشت نه بهشت و دوزخی چراکه باور داشتند خدایان جسم آدمی را از گل آفریده اند و بعد از خروج روح باید دوباره آن را در خاک قرار داد تا بدان تبدیل شود. این روح است که از راه گور به جهان زیرین را می یابد. (اکبری، ۱۳۸۴: ۷۸) در اساطیر ژاپن، ایزانامی پس از زایش آخرین فرزندش - آتش - به تبی سوزان گرفتار می شود و می میرد و به جهان زیرین (یومی = سرزمین تاریکی) کوچ می کند و ایزانامی به تنهایی پس از آن که ناچار می گردد از دنیای زیرین که در پی یافتن ایزانامی بدان راه یافته بود خارج گردد در جهان زندگان می ماند. در حقیقت جدایی آن دو گویای ناپایداری زندگی و پیدایی مرگ است (پیگوت، ۱۳۷۳: ۱۶-۱۷) در اساطیر هندی مرده سوزی مدخلی زمینی است برای مردگان تا به بهشت یمه راه یابند (ایونس، ۱۳۸۱: ۵۳) در باور ایشان پس از مراسم سوزاندن مرده، روح او همراه با دودی که از آتش برمی خیزد به آسمان می رود و به یاری ارواح پدران به روشنایی ابدی می پیوندد. (بهار، ۱۳۸۴: ۱۶۸) مردم آفریقا نیز معتقد بودند پیدایی مرگ به سبب خطایی است که در آغاز آفرینش از سنگ یا آفتاب پرست سرزد که در رساندن پوست تازه از سوی خدا به انسان کوتاهی کردند در نزد برخی از ایشان از غول مرگ و هراس انگیز بودن آن سخن به میان می آید که مردمان را برده خود می سازد (پاریندر، ۱۳۷۴: ۹۵). در بندهش نیز مرگ برنده جان آدمی دانسته شده است (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۲۱). در شعر رودکی هم مرگ هراس انگیز است و به عبارتی پایان زندگی مادی و نقطه آخر همه دل بستگی هاست. در نگاه او از آن جا که دنیا سرایی ناپایدار است و باید پس از اندکی آسودن، آن را ترک گفته، به خاک بازگشت بنابراین دل بستن به آن نتیجه ای در بر ندارد. لازم به ذکر است ترس از عوالم ناشناخته و حوادث پس از مرگ نکته ای است که در ضمن این اشعار - که بیانگر اندیشه جمعی و دینی مردم روزگار شاعر است - به چشم می خورد به طوری که علاوه بر بیان این نوع نگاه به مرگ، ترس از ناشناخته ها رانیز به خوبی آشکار می سازد.



به سرای سپنج مهمان را      دل نهادن همیشگی نه رواست  
زیر خاک اندرونیت باید خفت      گرچه اکنونت خواب بر دیباست  
با کسان بودنت چه سود کند؟      که به گور اندرون شدن تنهاست (۱/۱۵-۴)

نکته جالب توجهی که در دیوان رودکی بدان اشاره شده و در باورهای سایر ملل نیز بیان شده، پرواز روح، پس از مرگ به آسمان و قرار یافتن جسم در خاک است که در شعر فارسی نیز بسیار بدان اشاره گردیده است. چرا که در ادب فارسی باورمندی به آبای علوی، امهات اربعه، ازدواج مقدس و نخستینی آنها و زایش مولود سه گانه (جماد، نبات، حیوان) وجود دارد و پس از مرگ، روح که از عالم بالاست به سوی آسمان و نزد پدران علوی خواهد رفت و جسم نیز که از خاک است به دامان مادر زمین باز خواهد گشت. این شاعر بلند پایه، عقیده کهن یاد شده را با بیانی شیوا، استادانه و در عین حال همه فهم، به تصویر می کشد:

جان گرامی به پدر باز داد      کالبد تیره به مادر سپرد  
آن ملک با ملکی رفت باز      زنده کنون شد که تو گویی بمرد...  
قالب خاکی سوی خاکی فکند      جان و خرد سوی سماوات برد  
جان دوم را که ندانند خلق }      مصقله ای کردو به جانان سپرد  
(۱۳/۱۸-۱۴ و ۱۸-۱۹)

از جمله مواردی که در کتب گذشته در باب آیین خاکسپاری دوره سامانیان آمده است پوشیدن جامه ماتم به رنگهای سیاه و گاه سفید است. کفن هم معمولاً پارچه نخی سفید رنگی است که گویا در انتخاب آن ثروتمندان تفضیلتی هم به کار می بسته اند. برخی از کلمات مرتبط با مراسم خاکسپاری را نیز در اشعار خود می آورد که نشان از عمل آیینی در تابوت نهادن مردگان دارد.

**لحد:** نگنجم در لحد گر زان که لختی      نشینی بر مزارم سوکوارا (۴/۱۱)  
**گور:** گر من این دوستی تو بیرم تا لب گور      بزمن نعره ولیکن ز تو بینم هنرا (۱۸/۱۲)  
**کفن:** از هزاران هزار نعمت و ناز      نه به آخر بجز کفن بردند؟ (۵۸/۲۱)

ستودان<sup>۷</sup> نیز از جمله کلماتی است که در دیوان رودکی علاوه بر مرتبط بودن با آیین خاکسپاری یادآور بخشی از مذهب کهن ایرانیان باستان نیز هست. عملی ویژه که در خاطره اساطیری مردم ایران باقی مانده و در شعرا و نیز تجلی یافته است.

مرده نشود زنده زنده به ستودان شد آیین جهان چونین تا گردون گردان شد (۸۲/۷۶)

در اساطیر آشوری نیز ترس از مرگ موجب شده بود انسان بدوی بر این باور باشد که مرگ مثل بیماری در نتیجه عملی جادویی رخ می دهد بنابراین مردگان در بستر انتقام کشندگان فرضی قرار می گرفتند و در پی احساس مسئولیت جمعی، علیه بازماندگان می شوریدند، از این رو، مراسم تدفین معیار نگاهداری از شخص در گذشته بود و گورها و مقابر دوران دیرینه سنگی بیشتر نه به خاطر پناه دادن آنان بلکه برای زندانی کردن آنان بود (ف.ژیران، ۱۳۷۵: ۳۲-۳۳).

در نگاه رودکی، گریزی از مرگ نیست و آدمی در برابر چنین حادثه عظیمی ناتوان و ناچار تسلیم خواهد بود.

خواهی تا مرگ نیابد ترا خواهی کز مرگ بیابی امان

زیر زمین خیز و نهفتی بجوی پس به فلک بر شو بی نردبان (۱۴۸-۱۴۷/۱۲۱)

**جشنها و عیاد:** جشن در اوستا yasna، در پهلوی jashn یا به معنی ستایش و پرستش yashn است (خلف تبریزی، ذیل جشن). برپایی این آیین دیرین بخشی از فرهنگ هر قوم را تشکیل می دهد به طوری که گاه یک جشن و آداب مرتبط با آن نمود و نماد یک سرزمین خواهد بود. بشر از دیرباز به خاطر دستیابی به خواسته های خود به شکرگزاری در برابر ایزدان و نیروهای برتر طبیعت پرداخته است (ریعی، ۱۳۷۸: ۲۵-۲۸). این نوع سپاسگزاری با توجه به فضای فکری حاکم بر جوامع، به شیوه های متفاوت صورت می گرفته است. در ابتدا جشن که معمولاً با پایکوبی و رقص همراه است گونه ای از مراسم شکرگزاری و عبادت بشر در طول تاریخ محسوب می شد. این گونه جشنها و مراسم عبادی می توانسته به دلایل مختلفی صورت گیرد که فراوانی محصول، آغاز فصل نو، بازگشت پیروزمندان سپاهیان، زایش کودک، پیوند زناشویی و... از جمله آنهاست. از سویی دیگر جشن نمایانگر هویت فرهنگی هر قوم است. همان طور که پیشتر آمد به نظر می رسد در اندیشه بشر ابتدایی دارا بودن یک شیوه خاص سپاسگزاری ملیت وی را از

دیگر اقوام متمایز ساخته، موجب گرمی تر شدن وی در نزدخدایان می شده است. همین امر دامنه دارتر شدن برپایی جشن‌ها در میان ملل باستان را در پی داشته است.

در دیوان رودکی از دو جشن باستانی - ملی نوروز و مهرگان که جنبه آیینی نیز دارند و در زمان شاعری شک، تحت تاثیر اسلام تغییراتی پذیرفته یاد می شود که نشان از توجه حاکمان سامانی به گذشته ایران دارد یادکرد. این دو آیین دیرین در کنار اعیاد مذهبی قربان و شب قدر به عنوان یکی از زمانهای قدسی در فرهنگ اسلامی - ایرانی زمان رودکی فضای فرهنگی - آیینی روزگار او را بر ما روشن تر می سازد (ر.ک: دیوان، ۴۴/۱ و ۲۰۹/۹۰).

**نوروز:** در گاهشماری ایرانی، نوروز آغازین روز بهار است که به عنوان سالگرد آفرینش تلقی شده رویش، سرسبزی، تازگی و جوانی را با خود دارد و روزی است که تجدید حیات در آن روز انجام می گیرد. (موله، ۱۳۷۷: ۹۵). به مناسبت این آغاز، از دیرباز در میان قوم ایرانی جشنی وجود داشته که چگونگی برگزاری و روی آوردن شاهان و امیران به آن در کتابهای بسیاری ذکر شده است.<sup>۱</sup> ظاهراً این عید که "نوگ روز" نامیده می شد با شادی و تفریح و استراحت همراه بوده، بیش از سایر جشنها مقبولیت داشته و مردم در شادمانی شاه و درباریان شرکت می جستند. به موجب روایت دینکرد هر پادشاهی در این روز فرخنده رعیت ممالک خویش را قرین شادی و خرمی می کرد. عید نوروز شش روز متوالی دوام داشت و در این شش روز سلاطین ساسانی بارعام می دادند و نجای بزرگ و اعضای خاندان خود را به ترتیب منظم می پذیرفتند و به حضار عیدی می دادند. روز ششم عید را سلاطین برای خود و محرمان درگاه جشن می گرفتند (کرستین سن، ۱۳۸۳: ۱۹۸). از جمله کارهایی که مردم برای میمنت و مبارکی در نوروز انجام می داده‌اند شستشو در روز اول عید، آب پاشی به یکدیگر، تعارف شیرینی به هم، خوردن شکر قبل از سخن گفتن، مالیدن روغن به بدن برای حفظ آن از ناخوشی و بدبختی و دود دادن خود با سه قطعه موم بوده است (همان: ۱۹۹). در دیوان رودکی نیز به این جشن باستانی اشاره می شود.

در مه بهمن بتاز و جان عدو سوز (۱۴۳/۸۲)

فرح بخش تر از فرسنافه است<sup>۲</sup> (۴۴/۷۱)

جشن نوروز و گوسپند کشان (۲۰۹/۹۰)

چون سپرم نه میان بزم به نوروز

شب قدر وصلت ز فرخندگی

باد بر تو مبارک و خنشان

**مهرگان:** در نگاه مردم باستان این جشن در شانزدهمین روز مهر - که به نام همان ماه معروف بوده - به مناسبت ظفریافتن فریدون بر بیورسب و به بند کشیدن او در کوه دماوند برگزار می شده است (بیرونی، ۱۳۵۲: ۲۵۴). انتساب این جشن به فریدون در آثار بسیاری ذکر گردیده است<sup>۱</sup> در *نوروزنامه* نیز به صراحت پایه گذاری آن به فریدون منسوب است (خیام، ۱۳۸۰: ۱۰). در *آثارالباقیه* در این باره می خوانیم: «می گویند سبب اینکه این روز را ایرانیان بزرگ داشته اند آن شادمانی و خوشی است که مردم شنیدند فریدون خروج کرده پس از آنکه کاوه بر ضحاک بیوراسب خروج نموده بود و او را مغلوب و منکوب ساخته بود، مردم را به فریدون خواند و کاوه کسی است که پادشاهان ایران به رایت او تیمن می جستند...» (بیرونی، ۱۳۵۲: ۲۹۰) مهرگان به عنوان یکی از جشنهای ملی که نماد غلبه نور بر ظلمت و شکست ضحاک است بعد از اسلام نیز در دوره های حاکمیت شاهان سلسله های مختلف برگزار می شده است که از آن میان می توان به شاهان غزنوی اشاره کرد. در *تاریخ بیهقی* در چندین مورد به توجه سلطان مسعود به برپایی این جشن دیرین اشاره شده است از آن جمله است<sup>۲</sup> در کتاب ایران در زمان ساسانیان، نویسنده عید مهرگان را جشنی که یادگار حوادث آغاز آفرینش است می داند (کریستین سن، ۱۳۸۳: ۱۹۹) جان هینلز مهرگان را جشنی بزرگ می داند که به افتخار مهر داور سرزمین ایران برگزار می شود و مدت زمان آن را نیز پنج روز بیان می کند (هینلز، ۱۳۷۹: ۱۲۴). در این جشن علاوه بر آداب مشترک با نوروز مثل هدیه دادن، مشک و عود هندی و عنبر به یکدیگر، مالیدن روغن بان به بدن برای دور ساختن بدبختی و شومی از خود، کارهای دیگری نیز انجام می داده اند که از آن میان می توان به رسم شاهان در قرار دادن تاجی با صورت آفتاب بر سر به دلیل باور به این که در روز مهرگان خورشید در جهان آشکار شده است اشاره نمود (بزرگ زاده، ۱۳۵۰: ۷۹). علاوه بر آن بارعام است که در دوره سلاطین ساسانی به چشم می خورد (همان: ۷۵) در کلام رودکی نیز از این عید ملی که ظاهراً در روزگار سامانیان با شکوه نیز برگزار می شده یاد شده است.

جشن شاهان و خسروان آمد

ملکا جشن مهرگان آمد

بدل باغ و بوستان آمد

خز به جای ملحم و خرگاه

می به جای ارغوان آمد (۱۹-۲۸۳۰)

مورد به جای یوسن آمد باز

**بازی و سرگرمی؛** یکی دیگر از مسائل فرهنگی در روزگار رودکی توجه به بازیها و سرگرمیهای است که در برخی مواقع ریشه در گذشته یک سرزمین می تواند داشته باشد. به راستی نمی توان گفت تاریخ بازی به چه دوره ای از حیات باز می گردد و نخستین بار کدام قوم بدان پرداختند و اساساً آیا بازی و سرگرمی در نظرشان به مفهوم امروزی بوده یا خیر؟ تلاش بشر ابتدایی برای به دست آوردن غذا که بیشتر در شکار حیوانات خلاصه می شده است می تواند نوعی بازی ناخودآگاه به حساب آید. دویدن در پی شکار، پرتاب سنگ، چوب، نیزه و هر وسیله دیگر به سمت شکار مورد نظر اگرچه ممکن است در نظر او بازی و سرگرمی نبوده باشد اما اکنون می توان این دسته فعالیتها را نوعی ورزش و بازی دانست که به علت فرح بخشی و ایجاد آرامش نیز بسیار مورد توجه است. اگرچه برخی از دانشمندان معتقدند بازی خاص انسان است آن هم به خاطر دارا بودن بخشهای مستقل وسیعی از سیستم عصبی و مغز اما نمی توان آنرا فقط خاص بشر دانست (لنדרث، ۱۳۸۱: ۴۴) اگرچه انسان به عنوان موجودی ذی شعور بیش از سایر موجودات دارای استعداد ایجاد حالات مختلف تفریحی و سرگرمی به منظور شادی بخشی به لحظاتی از عمر خویش است اما واقعیت این است که حتی حیوانات هم اگرچه از درکی پایین تر برخوردارند اما می توان به نوعی بازی ابتدایی در رفتارشان پی برد (موتقی، ۱۳۸۰: ۳۹). بازی و سرگرمی در بین انسانها همواره دچار تغییر و تحول بوده و هست و معمولاً با گذشت روزگار، کاملتر، جذابتر و گاهی پیچیده تر گردیده است. برخی از بازیها با گذشت زمان فراموش می شوند و دسته ای نیز تحول می یابند و آنچه همیشگی است توان فکری آدمی است در آفرینش سرگرمیهای نوبه نو. در ایران کهن نیز بازیهای مختلفی که کمابیش طرفدارانی هم داشته، برگزار می شده است و در کتب متعدد ادب فارسی به آنها به عنوان شیوه هایی در جهت فرح بخشی و ایجاد آرامش یاد شده است. اگرچه در مواقعی از بسیار پرداختن به یک نوع خاص بازی نهی شده، اما به این نکته که خود بازی و سرگرمی که ویژه طبقه ای خاص نیست و عموم مردم نیز در انجام آن آزادند اشاره شده است (گلبن، ۱۳۵۱: ۳۴۴/۲). در حقیقت آنچه امروز ورزش نام گرفته است بازیهای قانونمندی است که تقویت کننده جسم و روح انسان خواهد بود که کشتی، تیراندازی، زوبین افکنی، چوگان، اسب سواری و... از آن دسته اند و معمولاً در جوامع مختلف از جمله ایران تلاش بر این بوده تا به کودکان و نوجوانان چگونگی انجام آنها آموخته شود. این تلاش در جهت آموزش شاخه های مختلف ورزشی را در فرمان مرزبان شاه به استادان برای آموزش میدان داری، ادب

سواری، گوی و حلقه و نیزه و تیر و کمان و عمود و کمند و تک معلق و شنا و کشتی و ملاعبی و شطرنج به فرزندش خورشید شاه، چنان که سرآمد همگان باشد می توان مشاهده نمود (ارجانی، ۱۳۴۷: ج ۹/۱). در دیوان رودکی نیز اگرچه به طور خاص به بازیهای مختلف و شیوه برگزاری آنها اشاره نشده و خواننده به طور گذرا با بعضی از این سرگرمی ها روبرو می شود اما در ضمن صنایع ادبی ارزشمندی که در ابیات خود می آورد وجود چنین آدابی را در آن روزگاره تصویر می کشد.

**چوگان؛** بازی چوگان به عنوان یکی از سرگرمیهای پرتحرک و نشاطانگیز در میان ایرانیان از طرفداران بسیاری برخوردار بوده است. تاریخ دقیق آغاز و شکل گیری آن بر کسی معلوم نیست ولی این باور وجود دارد که چوگان از هزاران سال پیش در بین طبقات ممتاز جامعه ایرانی وجود داشته و سپس تر به میان مردم سایر طبقات جامعه نیز رسوخ نموده است (بهرز، ۱۳۴۵، ش ۳ و ۴، کالج، ۱۳۸۰: ۸۴) برخی بر این باورند که این بازی شاهانه در دوره اشکانیان پدید آمده، سپس از ایران به دیگر نقاط جهان رفته است (بهار، ۱۳۸۱: ۹۲). این بازی پس از اسلام از ایران به اروپا راه می یابد و با اندک تغییراتی رایج می شود که می توان بازی «گلف» و «کریکت» را صورتی دیگر از چوگان بازی بی اسب دانست (راوندی، ۲۵۳۶: ۲۱-۲۲). اگرچه در دوره های مختلف به این بازی بسیار توجه شده اما رویکرد به آن در دوره ساسانی بر اساس منابع مختلف بیش از سایر دوره هاست (همان: ۲۲).

در *آداب الحرب و الشجاعة* در فایده بازی چوگان چنین آمده است: «و فایده گوی پهنه انداختن و گرفتن آنست که دست در حرب روان شود و انگشتان بر پهنه تاودار شود و از بسیاری انداختن و برگرفتن گوی دیدار تیز شود. از نظر کردن به وقت چوگان زدن، چون گوی پرتابی آید از آن حذر باید کرد که از حصار آید از منجنیق و عراده و فلاخن چون چشم مردم بر گوی پهنه خو کرده باشد اندازه آمدن آن بدانند که کجا خواهد افتاد و از آن پرهیز تواند کرد و جز این اندر پهنه سخن بسیارست چون اندام نرم شدن و نظر تیز شدن و دست راست شدن و آنچه بدین ماند (فخر مدبر، ۱۳۴۶: ۴۶۶) آنگونه که در اسناد تاریخی آمده، این بازی در ابتدا جنبه اشرافی داشته و اقشار طبقات پایین بدان نمی پرداخته اند (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۳۹: ۲۱۳) در روزگار سامانیان هم میدان وسیع ریگستان در داخل حصار بخارا محل چوگان بازی بوده است. به طوری که در این مکان افراد میزان توانمندی خود را به نمایش می گذارده اند اهمیت این بازی

بدان اندازه بوده که گاه موجب ترفیع مقام افراد در نزد امیر می شده است (ناجی، ۱۳۸۶: ۳۰۰) در دیوان رودکی هنگام توصیف معشوق/ممدوح به وجود چنین تفریحی اشاره می گردد.

زمانه اسب و تو رایض، به رای خویش تاز      زمانه گوی و تو چوگان به رای خویش باز

(۳۵/۲۸)

شبیه کردن زلف گره خورده معشوق به چوگان نیز یکی از تصاویر کهنی است که نمود آن را در شعر این شاعر بزرگ نیز می توان دید.

از کف ترکی سیاه چشم پری روی      قامت چون سرو و زلفکانش چوگان

(۳۳/۳۵)

خال رخسار هم دستمایه دیگری است برای آفرینش طرحی دیگر از بازی چوگان.

سرو است آن یا بالا؟ ماه است آن یا روی؟      زلف است آن یا چوگان؟ خال است آن یا گوی؟

(۳۱۲/۱۰۱)

#### نتیجه

در بررسی جامعه شناختی (بعد فرهنگی) دیوان رودکی، جامعه زمان شاعر جامعه ای سنتی است. پابندی به قواعد کهن در میان مردم به چشم می خورد. در این بُعد می توان در نگاهی به خانواده دریافت که با توجه به شرایط دشوار زندگی به جهت استواری آن از بُعد اقتصادی بر صنعت کشاورزی و دامپروری و مشکلات مترتب بر آن، فشار اقتصادی، درآمد پایین و مسائلی از این دست، بی شک بر روابط انسانی تأثیر گذار خواهد بود. از این رو تعاملات رفتاری اعضای خانواده چندان دوستانه نبوده، از بار عاطفی کمتری برخوردار خواهد بود که نمود آن در دیوان رودکی هویداست. ازدواجهای مکرر و وجود نامادری نیز در بحث خانواده مطرح شده که مشکلات خاص خود را در پی دارد. شاعر به خوبی بدان اشاره می کند. به بازیها و سرگرمیهای نیز اشاره شده که ظاهراً بیشتر در بین اشراف و طبقات بالای جامعه رایج بوده است. چوگان و سوارکاری از آن جمله اند که بازی نخست یکی از سرگرمیهای اشراف در روزگار سامانیان بوده است. جشنهایی مثل نوروز و مهرگان نیز که ریشه در باورهای کهن مردم آن روزگار دارد بخشی از فرهنگ جامعه را تشکیل می دهد و با توجه به اندیشه دینی حاکم بر جامعه (حنفی) معمولاً با میگساری

و غنا همراه است. آیین سوگواری هم بخشی از باورهای مردم را تشکیل داده که تحت تاثیر آیین اسلام تغییراتی یافته است. یادکرد واژه هایی مثل ستودان که نشان از باورهای باستانی دارد مؤیدزنده بودن آیینهای کهن، همچنین وجود پیروان ادیان مختلف در جامعه روزگار شاعر است که در برگزاری مراسم آیینی خود آزادند.

### یادداشتها

- ۱- آراستگی / آرایش خاص زنان نبوده و مردان نیز در مواردی به خضاب کردن مو، روی می آورده اند: ریش و سبیل همی خضاب کنی خویشتن را همی عذاب کنی (۳۰۵/۱۰۰)
- ۲- درباره میگساری در دوره شاعر ر.ک: ۱۴/۱۵-۲۰/۱۸ و ۷/۲۶ و ۱۲۱/۶۳-۱۲۲ و ۱۵۲/۸۳ و ۲۶۰/۹۵ و ۳۴-۳۳/۳۵
- ۳- در صفحه ۳۳-۳۴ دیوان رودکی تصحیح جعفر شعار متن کامل قصیده آمده است.
- ۴- نکته ای که از خلال اشعار ارائه شده به ذهن می رسد بررسی وضعیت خنیاگران و ساقیان است که در اشعار رودکی هم به ظرافت از زیبایی و امتیاز جوانی ایشان سخن به میان آمده است. با توجه به روحیه خوشباشی در دربار و شرایط خاص ایشان در چنین مکانهایی دور از ذهن نخواهد بود اگر بگوییم حضور چنین قشری در مراسم میگساری و آیینهایی از این دست موجب بروز روابط ناخوشایند و رفتارهای غیر انسانی از سوی برخی درباریان با ایشان خواهد شد که با اندکی دقت در توصیفات که از اندام و وضعیت ظاهری این افراد در دیوانهای شعری می شود می توان به این نکته پی برد و رودکی با استادی تمام در خلال اشعارش به این وضعیت ناپسند اشاره می کند.
- ۵- در این باره ر.ک: ۱۲/۱۲ و ۲/۱۵-۴ و ۱۲/۱۸-۱۴ و ۵/۳۰-۷ و ۶۳/۱۳۳۴-۱۳۴ و ۱۴۷/۱۲۱-۱۴۸).
- ۶- نکته ای که علاوه بر مساله بی اعتباری دنیا در ابیات بالا به چشم می خورد و شاعر نیز بدان توجه نشان داده است یکسانی همه افراد بدون توجه به مقام و مرتبه اجتماعی ایشان در برخورد با حادثه بزرگ زندگی - مرگ - است. رودکی در این ابیات به نوعی مبلغ اندیشه های اسلامی در مورد مرگ است بدین معنی که طبقات و قشرهای گوناگون همگی هنگام مرگ وضعیت یکسان و برابری دارند بنابراین تفاوتی موقعتی در دنیا تاثیری در چگونگی مرگ نخواهد داشت .
- ۷- صاحب برهان قاطع ستودان را به معنی گورستان ، عمارتی که بر سر قبر آتش پرستان می سازند و نیز در مفهوم دخمه یا جایی که مردگان را در آن می نهند آورده است (خلف تبریزی، ۱۳۷۶: ذیل ستودان). در برخی منابع ستودان یا استودان را حفره هایی دانسته اند که به صورتهای منظم و چهارضلعی یا بدون ترتیب و ساده تر درون سنگ



کوه ایجاد کرده، استخوانهای مردگان را در آن نهاده، دهانه آن را می بسته اند. در وسط ستودان هم جایی برای نوشته های مذهبی و نام در گذشته نیز بوده است (اوشیدری، ۱۳۷۱: ذیل استودان). اگر بخواهیم تصویر روشن تری از دخمه و ستودان ارائه کنیم اشاره به این نکات سودمند خواهد بود که بدانیم دخمه محوطه ای دایره ای است که معمولا بر فراز کوه بلندی واقع شده و دیواره اطراف دخمه را از سنگ و سیمان می سازند و در آهنی کوچکی برای ورود و خروج در آن تعبیه می کنند. محیط دخمه در حدود صد متر می باشد. سطح داخلی آن از دیوار به طرف مرکز شیبدار بوده، در وسط آن چاه عمیق و وسیعی حفر گردیده است. در چهار گوشه خارجی آن نیز بیرون از دیوار دخمه، چهار چاه عمیق تر حفر شده که به چاه وسط دخمه راه دارد. عمق چاهها تا حدود یک متر با شن و سنگریزه پر شده است. چاه وسطی دخمه را زردشتیان ایران، سراده یا Saradeh یا استه دان Astadan می نامند که به معنی استخوان دان یا جای استخوان است. سطح داخلی دخمه از دیوار تا استه دان به سه قسمت دایره ای شکل تقسیم شده، قسمت نخست که از دیوار آغاز می شود و بزرگتر از دو قسمت دیگر است ویژه گذاشتن اجساد مردان است. قسمت دیگر برای زنان و قسمت سوم که متصل به استه دان است به کودکان اختصاص می یابد. هر یک از این قسمتهای سه گانه به قطعات کوچکتر تقسیم شده که هر قطعه ویژه قرار دادن یک مرده است (آذرگشسب، بی تا: ۳۵-۳۶).

۸- درباره نوروژ و آداب برگزاری آن در میان طبقات مختلف به منابع ذیل مراجعه کنید: حکیم عمرخیم، نوروژنامه، ۱۳۸۰، ص ۲۷ و نظام الملک طوسی: سیاستنامه، به کوشش هیوبرت دارک، صص ۵۷-۵۹، در این صفحات از رسم بار دادن شاهان ایران و چگونگی حضور آنان در مقابل شاه اشاره شده است و امام محمدغزالی: نصیحه الملوک، به کوشش جلال الدین همایی، صص ۹۱-۹۳، در این صفحات به آداب جشن نوروژ در بار پادشاهان ایرانی اشاره شده است و حبیب الله بزرگزاده: جشنها و اعیاد ملی و مذهبی در ایران قبل از اسلام، صص ۱۲-۱۳ و مهرداد بهار: از اسطوره تا تاریخ، صص ۱۸۲-۱۸۸، برگزاری مراسم نوروژی در تخت جمشید و مهوش واحدوست: نهادهای اساطیری در شاهنامه فردوسی، صص ۴۵۵-۴۵۶.

۹- فرسنافه: شب نوروژ را گویند(برهان، ذیل فرسنافه).

۱۰- ر.ک: جشنها و اعیاد ملی و مذهبی در ایران قبل از اسلام، ص ۶۱؛ آثارالباقیه عن القرون الخالیه، ص ۲۹۰؛ تاریخ طبری، ج ۵، ص ۱۵۵؛ جشنهای ایران باستان، ص ۱۱۹؛ آیین و جشنهای کهن در ایران امروز، ص ۷۹؛ رضا مرادی غیاث آبادی، جشن مهرگان، هومن/ش ۲ / مهر ۸۲ (۲-۵)، ص ۳؛ مریم بدیعی، «جشن، بزرگداشتی ویژه با اهدافی مشترک»، فروهر، شماره بی دربی ۳۷۲، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸، ص ۲۸.

۱۱- در تاریخ بیهقی، صفحات ۶۴۲-۳، ۶۵۵ و ۶۹۷ به چگونگی برگزاری این جشن در دوره غزنویان به ویژه سلطان مسعود اشاره شده است. برای مطالعه در زمینه جشن مهرگان و آداب برگزاری آن به منابع ذیل مراجعه کنید: ابوریحان بیرونی: التفهیم لاوائل الصنّاعه التنجیم، تصحیح جلال‌الدین همایی، صص ۲۵۴-۲۵۵؛ پرویز رجبی، جشن‌های ایرانی، صص ۱۲۸-۱۳۹؛ جشنها و اعیاد ملی و مذهبی در ایران قبل از اسلام، صص ۶۱-۸۳؛ رضا ایزدی: مهرگان، جشن شاهان و خسروان، صص ۵۴-۶۴؛ حسین محمدی: جشنهای ایران باستان، صص ۱۱۸-۱۲۳؛ هاشم رضی: گاهشماری و جشنهای ایران باستان، ص ۱۸۱؛ نصیحه الملوک، صص ۹۱-۹۳؛ ابوریحان بیرونی: آثارالباقیه عن القرون الخالیه، اکبر داناسرشت، صص ۲۹۰-۲۹۲؛ نوروزنامه، ۱۳۸۰، ص ۱۰؛ محمود روح‌الامینی: آیینها و جشنهای کهن در ایران امروز، ص ۷۹؛ سیاستنامه، به کوشش هیوبرت دارک، صص ۵۷-۵۹؛ محمدبن جریر طبری: تاریخ طبری (تاریخ الرسل والملوک)، ابوالقاسم پاینده، ص ۱۵۵؛ نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی، ص ۴۵۵؛ ایران در زمان ساسانیان، ۱۳۸۳، ص ۱۹۷؛ رضا مرادی غیاث‌آبادی: جشنهای مهرگان و سده همراه با فرضیه‌های نجوم‌شناسی پیرامون آنها، صص ۹-۲۱؛ ابوالفضل بیهقی: تاریخ بیهقی، به کوشش علی اکبر فیاض، ۱۳۷۴، صص ۵۷۱-۵۷۲؛ محمدجعفر محجوب: آفرین فردوسی، مهرگان، جشن ایزد مهر، صص ۲۱-۲۸؛ جابر عنصری: «مهر، ایزد نگهبان عهد و پیمانها و بادافره دهنده پیمان شکنان»، چیستا، سال دوم، شماره سوم، آبان ۱۳۶۲، ص ۳۰۸ به بعد.

\*در آدرس ابیات از دیوان رودکی، عدد سمت راست به صفحه و عدد/اعداد سمت چپ به شماره بیت / ابیات اشاره دارد.

#### کتابنامه

- آذرگشسپ، اردشیر؛ آتش در ایران باستان؛ [بی.م.]، ۱۳۵۰. مطالعات فرهنگی
- ارجانی، فرامرزی خداداد؛ سمک عیار؛ مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، ج ۱، چاپ سوم، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
- ارداویرافنامه: به کوشش فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران: شرکت انتشارات معین، انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۷۲.
- اکبری، حسن؛ «مرگ در بین‌النهرین بر اساس متون کهن» (اواخر هزاره دوم قبل از میلاد و اوایل هزاره اول قبل از میلاد)؛ مجله مطالعات ایرانی، سال ۴، شماره ۷، بهار ۱۳۸۴.
- اوشیدری، جهانگیر؛ دانشنامه مزدیسنا؛ تهران: چاپ سوم، مرکز، ۱۳۸۳.

- ایزدی، رضا؛ مهرگان، جشن شاهان و خسروان؛ شورای مرکزی جشن شاهنشاهی استان مازندران، ۱۳۵۰.
- ایونس، ورونیکا؛ اساطیر هند؛ ترجمه باجلان فرخی، چاپ دوم، تهران: اساطیر، ۱۳۸۱.
- بدیعی، مریم؛ «جشن، بزرگداشتی ویژه با اهدافی مشترک»؛ فروهر، فروردین و اردیبهشت، ۱۳۷۸.
- بزرگ‌زاده، حبیب‌الله؛ جشنها و اعیاد ملی و مذهبی در ایران قبل از اسلام؛ اصفهان: ۱۳۵۰.
- بهار، مهرداد؛ از اسطوره تا تاریخ؛ گردآورنده و ویراستار، ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چاپ سوم، تهران: چشمه، ۱۳۸۱.
- بهروز، ذبیح؛ «گوی و چوگان در ایران»؛ بررسیهای تاریخی، (مجله تاریخ و تحقیقات ایرانشناسی، سال دوم، شماره ۳ و ۴، تهران، ۱۳۴۵).
- \_\_\_\_\_؛ ادیان آسیایی؛ چاپ پنجم، تهران: چشمه، ۱۳۸۴.
- بیرونی، ابوریحان؛ التفهیم لآوائل الصنائه التنجیم؛ به کوشش جلال‌الدین همایی، چاپ دوم، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۲.
- \_\_\_\_\_؛ آثارالباقیه عن القرون الخالیه؛ ترجمه اکبر دانامرشت، تهران: ابن‌سینا، ۱۳۵۲. ۱۵-
- بیهقی، ابوالفضل؛ تاریخ بیهقی؛ تصحیح علی‌اکبر فیاض، چاپ چهارم، تهران: نشر علم، ۱۳۷۴.
- پاریندر، جنوفری؛ اسطوره های آفریقا؛ ترجمه باجلان فرخی، چاپ اول، تهران: اساطیر، ۱۳۷۴.
- پیگوت، ژولیت؛ اساطیر ژاپن؛ ترجمه باجلان فرخی، چاپ اول، تهران: اساطیر، ۱۳۷۳.
- ترابی، علی‌اکبر؛ جامعه‌شناسی ادبیات فارسی؛ چاپ دوم، تیریز: فروغ آزادی، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_؛ میانی جامعه‌شناسی؛ چاپ دوم، تهران: اقبال، ۱۳۴۷.
- حریری، ناصر؛ مرگ در شاهنامه؛ آویشن، بابل: ۱۳۷۷.
- خلف تبریزی، محمدحسین؛ برهان قاطع؛ به کوشش محمد معین (دوره ۵ جلدی)، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- خیام، عمر؛ نوروزنامه؛ تصحیح مجتبی مینوی، چاپ اول، تهران: اساطیر، ۱۳۸۰.
- دادگی، فرنیغ؛ بندهش؛ به کوشش مهرداد بهار، چاپ دوم، توس، ۱۳۸۰.
- دهخدا، علی‌اکبر؛ لغت‌نامه؛
- راوندی، مرتضی؛ تاریخ اجتماعی ایران؛ ج ۱، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر، ۲۵۳۶.
- رجبی، پرویز؛ جشنهای ایرانی؛ تهران: فرزین، ۱۳۷۵.
- رضاقلی، علی؛ جامعه‌شناسی خودکامگی؛ چاپ دهم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
- رضی، هاشم؛ گاهشماری و جشنهای ایران باستان؛ چاپ دوم، تهران: بهجت، ۱۳۸۲.
- روح‌الامینی، محمود؛ آئینها و جشنهای کهن در ایران امروز؛ تهران: آگه، ۱۳۷۶.

- رودکی سمرقندی، محمدبن عبدالله؛ *دیوان اشعار*؛ به کوشش جعفرشعار، چاپ سوم، تهران: قطره، ۱۳۸۲.
- زیران، فه فرهنگ اساطیر بابل و آشور؛ چاپ اول، تهران: فکر روز، ۱۳۷۵.
- ستوده، هدایت‌الله؛ *جامعه‌شناسی در ادبیات فارسی*؛ چاپ اول، تهران: آوای نور، ۱۳۷۸.
- طبری، محمدبن جریر؛ *تاریخ طبری (تاریخ الرسل والملوک)*؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنیاد فرهنگ ایران، (بی.تا).
- عناصری، جابر؛ *«مهر» ایزدنگهبان عهد و پیمانها و پادافره دهنده پیمان شکنان*؛ چیستا، سال دوم، شماره سوم، آبان ۱۳۶۳.
- غزالی، محمد؛ *نصیحه الملوک*؛ به اهتمام جلال‌الدین همایی، تهران: کتابخانه تهران: ۱۳۱۷.
- فخرمدبر، محمدبن منصورین سعید مبارکشاه؛ *آداب الحرب والشجاعه*؛ تصحیح احمدسهیلی خوانساری، تهران: اقبال، ۱۳۴۶.
- فریزر، جیمز جورج؛ *شاخه زرین*؛ ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه، ۱۳۸۶.
- فلاماریون، کامیل؛ *مرگ و اسرار آن*؛ ترجمه بهنام «محمد» جمالیان، به اهتمام رضا جمالیان، ج اول، چاپ اول، مرکز نشر فرهنگی مشرق، ۱۳۷۳.
- *کارنامه اردشیر بابکان*؛ به اهتمام محمدجواد مشکور، چاپ اول، دنیای کتاب، ۱۳۶۹.
- کالج، مالکوم؛ *اشکانیان*؛ ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ اول، تهران: هیرمند، ۱۳۸۰.
- *کتاب مقدس*؛ انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل، [بی.تا].
- کریستین سن، آرتور؛ *ایران در زمان ساسانیان*؛ ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، چاپ اول، تهران: نگارستان کتاب، ۱۳۸۳.
- گلبن، محمد؛ *بهار وادب فارسی*؛ تهران: ۱۳۵۱.
- لندرت. گاری. ل؛ *بازی درمانی، دینامیسم مشاوره با کودکان*؛ ترجمه خدیجه آرین، چاپ ششم، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۱.
- محجوب، محمدجعفر؛ *آفرین فردوسی*؛ چاپ دوم، تهران: مروارید، ۱۳۷۸.
- محمدی، حسین؛ *جشنهای ایران باستان*؛ چاپ اول، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی تربیت معلم، ۱۳۸۰.
- مرادی غیاث آبادی، رضا؛ *جشنهای مهرگان و سده*؛ همراه با فرضیه‌های نجوم‌شناسی پیرامون آنها، چاپ اول، تهران: پژوهش‌های ایرانی، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_؛ «جشن مهرگان»؛ وهومن، شماره دوم، مهر ۸۲ (۲-۵).
- موثقی، هایده؛ *روان‌شناسی بازی*؛ کرج، نشر آریین ویژه، ۱۳۸۰.

- موله. م؛ *ایران باستان*؛ ترجمه ژاله آموزگار، چاپ پنجم، تهران: توس، ۱۳۷۷.
- ناجی، محمدرضا؛ فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان؛ چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر؛ *تاریخ بخارا*؛ ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصرالقبوی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن؛ *سیاستنامه*؛ به اهتمام هیوبرت دارک، چاپ هفتم، تهران: ۱۳۸۳.
- نقبائی، حسام؛ *زندگی پس از مرگ در نظر ادیان و ملل*؛ تهران: ۱۳۳۷.
- واحد دوست، مهوش؛ *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی*؛ چاپ اول، سروش، تهران: ۱۳۷۹.
- ویدن گرن، گئو؛ *دینهای ایران*؛ ترجمه منوچهر فرهنگ، چاپ اول، آگاهان ایده، ۱۳۷۷.
- هینلز، جان؛ *شناخت اساطیر ایران*؛ ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی، چاپ ششم، تهران: چشمه، ۱۳۷۹.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی