

مضمون عیاری و جوانمردی و آموزه‌های تعلیمی - القایی آن در حماسه‌های مثنوی (مطالعه موردی: سمک عیار، داراب‌نامه و فیروزشاه‌نامه)

میلاذ جعفرپور* - مهیار علوی‌مقدم**

چکیده

در پژوهش‌های پیشین، کاوش درباره مضمون عیاری و آموزه‌های جوانمردی و جریان‌ها و شاخه‌های این آیین اجتماعی-سیاسی عموماً بر اثر غلبه گرایش و نگاه نخبه‌گرای محققان و محوریت و جایگاه ویژه قرآن کریم و متون دینی، بیشتر معطوف به متون عرفانی مثنوی و گاه منظوم بوده است. روشنگری و بازنمایی ارتباط تنگاتنگ و کهن عیاری و جوانمردی با متون حماسی و نمایاندن آموزه‌های تعلیمی - القایی این جمعیت اخلاقی می‌تواند گامی نو و جهت‌ساز باشد تا خاستگاه اولیه و ایرانی عیاری را آشکار سازد و برخی برداشت‌های نادرست موجود را نیز در این مورد اصلاح نماید. با این چشم‌انداز نوشتار حاضر کوشیده است نخست مبانی نظری تحقیق را در چهار محور روایت‌های حماسی مثنوی، ادبیات تعلیمی و چستی و زیرشاخه‌های آن، پیشینه تاریخی و فراز و فرودهای جوانمردی و عیاری معرفی کند و سپس با رویکرد تطبیقی موردی و گونه‌شناختی، به تحلیل و توصیف آموزه‌های تعلیمی - القایی عیاران و جوانمردان در دو حماسه مثنوی سمک عیار و داراب‌نامه بپردازد. دست‌آوردهای جستار حاضر، ناگفته‌ها و ابعادی را آشکار می‌سازد که پیشتر بدان‌ها توجهی نشده است.

واژه‌های کلیدی

روایت‌های حماسی مثنوی، عیاری و جوانمردی، آموزه‌های تعلیمی - القایی.

۱- روش و پیشینه پژوهش

هدف این مقاله بررسی، توصیف و تحلیل مضمون‌های تعلیمی - القایی جوانمردی و عیاری در روایت‌های حماسی

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد (نویسنده مسؤل) milad138720@gmail.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری m.alavi2007@yahoo.com

منثور است؛ موضوعی که تاکنون بدین شکل انجام نشده است. مهم‌ترین محور این پژوهش در مقایسه با پاره‌ای از جستارهای ناتمام و تحلیل‌نیافته پیشین، کاوش درباره جریان ادبی روایت‌های داستانی منثوری است که تا امروز در حوزه ادبیات تعلیمی-القایی چندان محل بحث نبوده‌اند. با این هدف نخست کوشیده‌ایم، مبانی نظری تحقیق را در چهار محور روایت‌های حماسی منثور، ادب تعلیمی، پیشینه تاریخی عیار و جوانمرد و فراز و فرودهای جوانمردی و عیاری معرفی کنیم و سپس با تکیه بر دو حماسه‌روایی منثور سمک عیار و داراب‌نامه، ضمن ارائه نمونه‌ها و موارد به توصیف مضمون‌های تعلیمی-القایی جوانمردی و عیاری این دو روایت داستانی پردازیم. روش کار پژوهش در بخش دوم مقاله بررسی تطبیقی موردی و گونه‌شناختی است.

بخشی از موضوع پژوهش حاضر، اغلب با عنوان «فتوت» بارها مورد توجه پژوهش‌گران قرار گرفته است لیکن با صرف نظر از یکی دو مقاله و تألیف در خور توجه، در سایر کارها به صورت گذرا و مروری عموماً به مسایل کلی و صورتی پرداخته شده است و یا گزارشی سطحی - و نه تحلیلی- از مضمون فتوت ارائه گشته است، طُرفه آن‌که پیشینه همین دست تحقیقات نیز به دلیل جایگاه ویژه و ممتاز عرفان و تصوف، به فتوت‌نامه‌ها و مرام‌نامه‌ها اختصاص یافته است. شاید با استناد به همین دلایل کافی باشد تا ضمن در مد نظر قرار دادن پژوهش‌های انجام‌یافته، سخنی نو در باب تحلیل و توصیف مضمون‌های تعلیمی-القایی روایت‌های منثور حماسی ارائه گردد. گذشته از نخستین تحقیقات صورت گرفته توسط محمدجعفر محجوب (۱۳۷۴-۱۳۰۳.ش) با عنوان ادبیات عامیانه ایران و پرویز ناتل خانلری با نام شهر سمک و اسماعیل حاکمی والا با عنوان آیین فتوت و جوانمردی، از میان آن‌چه به گونه‌ای با موضوع پژوهش حاضر در ارتباط است، می‌توان به این نمونه‌های در خور توجه اشاره داشت:

محمدرضا شفیعی کدکنی در مقاله‌ای کوشیده است تا با استفاده از نشانه‌ها و شواهد منظوم و منثور موجود در آثار سعدی و قراین دیگر منابع، شیخ اجل را در سبک جوانمردانی (البته در معنای صوفیانه و معنوی آن) قرار دهد که در فرقه سقاییان این طریق عضویت داشته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴). وی در پژوهشی دیگر (۱۳۸۶) پیرامون بحث در موضوع قلندریه، از فتوت سخن به میان آورده است و گفتار خود را با بررسی جایگاه زن در آیین فتوت دنبال می‌کند و گذشته از آن‌که میان برنامه فتوت و عیاری (البته در عصر اسلامی و نه پیش از اسلام) تفاوت می‌گذارد، حتی فتوت صوفیانه را نیز از فتوت عامیانه و فتوت ارباب حِرَف متمایز انگاشته، سعی می‌کند با صرف نظر از اصول کلی و مشترک جوانمردی، از دیدگاه ابو‌عبدالرحمان سُلَمی و ابن معمار به شناسایی تفاوت‌های جزئی این مفهوم در دیدگاه صوفیان پردازد. در گفتاری جهت‌ساز بهار مختاریان به توصیف و تحلیل برنامه و آداب و رسوم انجمنی سیاسی-اجتماعی به نام «میره» و پیوندی که این جمعیت اجتماعی با جوانمردان و عیاران داشتند، پرداخته است (مختاریان، ۱۳۸۵). در پژوهشی دیگر مهین پناهی مؤلفه‌ها و مترادف‌های جوانمردی و آداب آن را البته باز هم در حوزه مفاهیم صوفیانه و متون عرفانی مورد بررسی قرار داده است که بخشی از این نظرات محل نقد است، نظیر «اصطلاح جوانمردی در قرآن و حدیث ریشه دارد... سنت زیبای جوانمردی با تشکل سیاسی فتوت ناصر خلیفه عباسی پیوندی ندارد، زیرا از ابتدای ظهور اسلام... بحث جوانمردی و فتوت مطرح بوده است» (پناهی، ۱۳۸۸: ۱۹). باید گفت که پژوهنده غافل از پیشینه پیشااسلامی مفهوم جوانمردی، ریشه این تفکر سیاسی-اجتماعی را در قرآن و حدیث کاویده است که به نظر نگارندگان از جهت قدمت زمانی و سابقه پیدایش این مفهوم، بحث جوانمردی نه تنها از ابتدای ظهور اسلام بلکه در پیش از اسلام و در

ایران - نه در میان اعراب - مطرح بوده است و این نظر درست نیست. در همین زمینه شفیعی معتقد است: «از همان اوایل قرن دوم نشانه‌های صفات دیگری دربارهٔ فتیان به چشم می‌خورد که به هر روی ریشه در تعالیم دینی ندارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۵۹). از جهت دیگر، گذشته از وجه فرهنگی و اجتماعی پررنگ جوانمردی، پشتوانهٔ ایدئولوژیک این جمعیت اخلاقی یکسره بی‌ارتباط با سیاست و حکومت عصر خود نیز نبوده و حتی از برخی جهات گاه همین سویه و پیوند سیاسی ضامن و مایهٔ بقا و تقویت آن بوده است. نمونهٔ آشکار آن در عهد اسلامی جریان ابومسلم خراسانی و یعقوب لیث صفاری است (کربن، ۱۳۸۵: ۱۳۱-۱۲۷؛ حاکمی والا، ۱۳۸۹: ۱۱۳-۶۱). در کنار دو سند مذکور، مقاله‌ای نیز در همین زمینه با عنوان طرحی برای بررسی خاستگاه‌ها و ریشه‌های فتوت در ایران نوشته شده است که مراجعه به آن نقد حاضر را کاملاً تأیید می‌نماید (معمدی و باخدا، ۱۳۹۰: ۸۲-۵۳). گذشته از مقالات فوق باید به دو تألیف و مرجع مفید این حوزه یعنی آیین جوانمردی (۱۳۸۲) که شامل گفتاری از هانری کربن و مجموعه مقالاتی از صاحب‌نظران ایرانی عیارپژوه است و اثر دیگری با عنوان فتوت‌نامه‌ها و رسایل خاکساریه (۱۳۸۲) از مهران افشاری که به توضیح آداب جوانمردی صوفیان در عصر اسلامی پرداخته و تصحیحی که از سی رسالهٔ مربوط به این زمینه ارائه کرده نیز اشاره داشت.

۲- آشنایی با مبانی نظری تحقیق

۱-۲. روایت‌های حماسی مثنوی

پس از اسلام حیات و رواج سنت روایی آوازخوانان پارتی (۲۲۴م - ۲۴۷ق.م) و ساسانی (۶۵۲-۲۲۶م) موسوم به گوسان (Singer/bard) و اوج کارکرد و اقبال این شگرد در اواخر قرن پنجم هجری و همزمانی آن با افول جریان حماسه‌سرایی فارسی و اضمحلال حکومت نیمه مستقل خاندان‌های ایرانی، سبب گشت روحیهٔ ظلم‌ستیز ایرانیان در بُعد فرهنگی مبارزه با حاکمان غیر ایرانی و ستمگر عصرشان، متوجه و نگران برخی روایت‌های حماسی مثنوی پیش و پس از اسلام گردد. این خیزش فرهنگی در وجه ادبی خود، سبب رشد روزافزون روایت‌هایی گشت که از یک‌سو وام‌دار هویت ملی ایران و مرهون میراث حماسهٔ فردوسی بودند و از دیگر سو آرمان‌های اخلاقی و اجتماعی مردمی را می‌پروراندند که سال‌ها لگدکوب سم ستور بیگانگان شده بود. دست‌آورد این سنت روایی، روایت‌های داستانی مثنوی بود که در آن ایرانیان به مبارزه با ظلم و تجاوز عناصر بیگانه روی می‌آوردند البته گاه نیز این مضمون با عناصر فرعی دیگری نیز همراه بوده است که تنها دست‌آویزی در جهت پرورش مضمون حماسی آن‌ها است ولی مهم‌ترین وجه تمایز این دسته روایت‌ها، حضور پویا و فعال جمعیت اخلاقی عیاران و جوانمردان است که کردار و آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی آن‌ها در سطرهای پسین ذکر خواهد شد. بر پایهٔ روایت‌های مکتوب موجود، پس از قرن ششم با نخستین بارقه‌های روایت‌های داستانی مثنوی روبه‌رو هستیم که با تکیه بر پژوهش‌های انجام‌شده (ر.ک. خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۴۴، ۱۶۰، ۱۸۸؛ حسن‌آبادی، ۱۳۸۶: ۵۶-۳۷؛ ۱۳۸۷: ۵۸-۱۹؛ بیغمی، ۱۳۸۸: ۱۷؛ جعفرپور، ۱۳۸۹: ۱۷۰-۱۴۳؛ ۱۳۹۰ الف: ۸۴-۵۱؛ ۱۳۹۰ ب: ۱۷۶-۱۵۷؛ ۱۳۹۱ الف: ۶۰-۳۹) سازه‌ای حماسی و الگوی روایی متشکل از بن‌مایه‌های مشترکی داشته‌اند. چنین برآیندهایی سبب می‌گردد که این دسته از روایت‌های داستانی در تاریخ ادبیات فارسی جریان ادبی مستقل و توانمندی با عنوان حماسه‌های روایی مثنوی را به‌وجود آورند، البته احتمال داده می‌شود که برخی از آن‌ها مانند

سمک عیار و داراب‌نامه صورت منظومی نیز داشته‌اند که از بین رفته و تنها پاره‌ای از ابیات آن‌ها در بطن روایت منشور به‌جا مانده است (ر.ک. یوسفی، ۱۳۸۶: ۲۲۱/۱؛ بیغمی، ۱۳۸۱: ۱/هشت؛ بیغمی، ۱۳۸۸: ۲۱).

سمک عیار نخستین و درخشان‌ترین بارقه‌جریان ادبی حماسه‌های روایی منشور فارسی است که صدقه‌بن ابوالقاسم شیرازی آن را روایت و فرامرز بن خداداد بن عبدالله الکاتب‌الأرجانی آن را به‌احتمال در سال ۵۸۵ ه.ق. تدوین کرده است. این روایت در شرح عیاری‌ها و پهلوانی‌های شخصیتی به‌نام سمک است که سوگند وفاداری و پشتیبانی از خورشیدشاه و فرخ‌روز، شاهزادگانی حلبی تبار و دو قهرمان دیگر روایت، را یاد کرده است و تنگناها و موانع وصال آنان با معشوقانشان را برطرف می‌سازد. بنا به‌گفته جلال خالقی مطلق «سمک عیار بهترین نمونه حماسه‌های توده‌ای یا پرولتاریایی است... که نثری شیوا و ادبی داشته و کاتب آن نخستین نویسنده زبردست نثر ساده فارسی است» (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۴۴، ۱۶۰، ۱۸۸). این حماسه منشور نمونه‌ای کهن از داستان‌های عیاری و نمودار رفتار مردم در مبارزه با ظلم و ستم، و پهلوانی و پشتیبانی جوانمردان از اهل حق است. این‌گونه اعمال در این قبیل روایت‌ها به‌جوانمردان سیمایی قهرمانی و حماسی بخشیده است (صفا، ۱۳۷۱: ۹۹۰/۲). سمک عیار، نخستین روایتی است که به‌صورتی گسترده و پویا ساختار و سازمان اجتماعی، اخلاقی و سیاسی عیاران و آداب و فنون مخصوص به آنان را، به‌صورت جزئی و دقیق می‌نمایاند، و مهم‌تر این‌که در سراسر این روایت، آبشخور و منشاء ایرانی این گروه بیش از هرچیز توجه مخاطب را به‌خود جلب می‌کند.

داراب‌نامه روایت حماسی کهنی درباره پهلوانی به‌نام فیروزشاه پسر ملک داراب پادشاه ایران است که به‌شرح دلدادگی فیروزشاه و عین‌الحیات شاهدخت یمنی و توصیف جنگ‌ها و دلاوری‌های وی در راه وصال به‌معشوق اختصاص دارد. در این روایت حماسی نیز عیاران نقشی محوری دارند. این روایت را مولانا شیخ حاجی بن محمد بن علی بن حاجی محمد بیغمی در حفظ داشته است و در حضور گروهی روایت یا املاء می‌کرده است و کاتبی به‌نام «محمود دفترخوان» آن را شنیده، یادداشت می‌کرده است سپس در حضور جمع می‌خوانده است. تاریخ تحریر مجلد اول این حماسه منشور سال ۸۸۷ ه.ق است که در تبریز به دست محمود دفترخوان کتابت شده است (صفا، ۱۳۷۱: ۵۱۷/۴). علی‌رغم این‌که روایت داستانی داراب‌نامه به‌مانند سمک عیار هنوز ناتمام باقی‌مانده، بخشی از ادامه آن در مجلد دیگری تحت عنوان فیروزشاه‌نامه (ر.ک. کتاب‌نامه: بیغمی، ۱۳۸۸) منتشر شده است که البته در این جستار توأمان با داراب‌نامه مورد توجه و بازخوانی قرار گرفته است. گذشته از سازه و پیکره حماسی مشابه هر دو روایت، حضور عیاران و جوانمردان و پویایی مرام و آیین آنان مهم‌ترین پیوند و وجه شباهت دیگر داراب‌نامه با روایت سمک عیار قلمداد می‌گردد. آیین‌ها و آدابی که یکسره مشحون از آموزه‌ها و مضمون‌های تعلیمی - القایی است.

۲-۲. «ادب تعلیمی - القایی» با کارکردی مخاطب محور

به‌یقین باید گفت ادب تعلیمی، یکی از مهم‌ترین کارکردهای معناگرای ادبیات است. این کارکرد چیست؟ تأثیر ادبیات تعلیمی برخواننده با هدف تحول رفتاری مخاطب، برانگیختن صفات نیکوی اخلاقی و بیدارکردن وجدان خفته او محقق می‌گردد. ازاین‌رو، نوع تعلیمی، در مقایسه با دیگر انواع ادبی، بیش‌ترین نمود خواننده محوری را داراست چرا که پیوند گسترده‌ای با مخاطب و بیان نکته‌های اخلاقی و تعلیمی - القایی را به او دارد. در گذشته بیش‌تر متفکران برای هنر و ادب تأثیر تربیتی ویژه‌ای قایل بودند و معتقد بودند که ادب و هنر بایستی تابع و پیرو اخلاق باشد. اعتبار این دیدگاه تا جایی ادامه یافت که موجبات شکل‌گیری نقد اخلاقی را نیز سبب گشت. دیدرو می‌گوید: «گرامی داشتن تقوا و پست

شمردن رذایل و نمایان کردن معایب باید هدف و غایت هر مرد شریف و آزاده‌ای باشد که قلم یا قلم مو و یا قلم حجاری را به دست می‌گیرد» (زرین کوب، ۱۳۸۸: ۳۸). از نظر افلاطون و کسانی که ارزش اخلاقی را اصل و ملاک نقادی شمرده‌اند، شعر و ادب مستلزم وعظ و تحقیق و حکمت است، لذا هر اثر ادبی که هدف آن تعلیم باشد طبق این نظر، در قلمرو نوع تعلیمی جای می‌گیرد و موضوع‌های مختلفی چون: اخلاقیات، مسایل و انتقادات اجتماعی و سیاسی و آموزش فنون و حرف گوناگون را شامل می‌شود.

در فرهنگ‌نامه‌های غربی، ادبیات تعلیمی یا ارشادی (Didactic literature) به طیفی از آثار ادبی اطلاق می‌گردد که برای تشریح شاخه‌ای از دانش، یا حتی برای بیان یک نظریه یا مضمون اخلاقی، مذهبی یا فلسفی در یک فرم تخیلی یا داستانی طراحی شده‌اند. البته میان آثار تخیلی‌ای که مضمون تعلیمی داشته با آثار تعلیمی صرف تفاوتی قایل شده‌اند و برآنند که در آثار تخیلی هدف از ارائه و طرح مضامین حقیقی تعلیمی، تشدید جذبه ذاتی و نیز ایجاد لذت هنری در مستمعین است، نه تقویت و احکام تعالیم و نظریه‌هایی که در آن‌ها مطرح می‌شوند (ایبیرمز، ۱۳۸۷: ۱۰۱). در ادبیات ملل مختلف دو نوع تعلیمی وجود دارد: نوع اول که به آموزش فنون و هنرها اختصاص داشته است و دستورالعمل‌هایی درباره علوم و فنون مختلف یا اعتقادات فلسفی و یا سیاسی ارائه می‌دهد و نوع دوم که در حوزه اخلاقی قرار داشته است و یا به طور عام‌تر کلامی که غرض از آن القای نتیجه اخلاقی به خواننده باشد.

اخیراً مهدی زرقانی در کتاب تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی تعریف و تقسیم‌بندی به نسبت قابل قبولی را برای نوع تعلیمی، البته با عنوان ژانر تعلیمی-القایی، ارائه کرده است. از نظرگاه او ژانر تعلیمی-القایی عبارت است از «نقطه تلاقی امر آرمانی و امر زیبا، در هیأت نوشتار ادبی، با هدف تعلیم و القاء» (زرقانی، ۱۳۸۸: ۱۱۴) اما نکته‌ای که در گفتار زرقانی محل بحث است، سه زیرشاخه‌ای است که برای نوع تعلیمی-القایی ارائه شده:

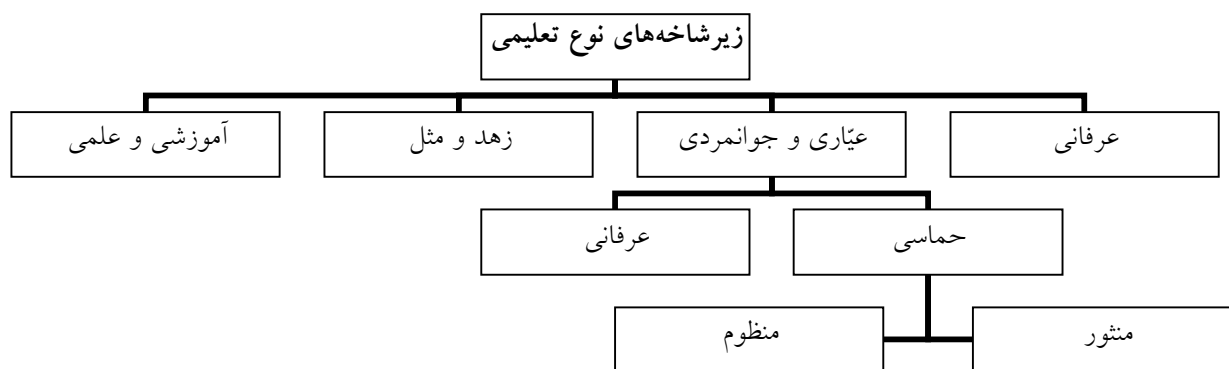
«این ژانر سه شاخه اصلی دارد. بخش عظیمی از میراث ادب عرفانی که قصد نخستین شاعر در آن‌ها تعلیم همراه با لذت است، اصلی‌ترین زیرشاخه را تشکیل می‌دهد که ما به طور قراردادی آن را زیرشاخه تعلیمی-عرفانی می‌نامیم. بخش دیگری از آثار ادبی ما هست که خصلت تعلیمی دارد اما زمینه معنایی آن‌ها لزوماً در تسخیر مضامین عرفانی نیست. مثل بوستان سعدی، قصاید اخلاقی ناصر خسرو و خیل عظیم اشعار پندی و اندرزی. این گونه اشعار را در شمار زیرژانری به نام وعظی-اخلاقی جای می‌دهیم. سرانجام سومین زیرشاخه، اشعاری است که متضمن موضوعات علمی، فلسفی و آموزشی است و قصد اولیه شاعر در آن‌ها بیشتر آموزش دادن است: زیرژانر آموزشی-علمی. شعر معما و ماده تاریخ از شاخه‌های فرعی همین زیرژانر هستند» (زرقانی، ۱۳۸۸: ۱۱۵).

هرچند پژوهنده گرامی در آغاز تحقیق خود، محققان را در مطالعات ادبی از نگاه نخبه‌گرا برحذر داشته است (زرقانی، ۱۳۸۸: ۶۷-۶۹) اما خود تا حدودی بدان گرفتار آمده است. زیرا در این تعریف تنها جانب متون منظوم نگاه داشته شده است اگر این گونه نیست؛ مضمون‌های پرتکرار و مهم عیاری، جوانمردی و فتوت و متون مثنوی پر حجمی نظیر فتوت‌نامه‌ها و رسایل خاکساریه و روایت‌های داستانی‌ای مانند سمک عیار، داراب‌نامه، ابومسلم‌نامه، حمزه‌نامه و ده‌ها روایت دیگر که اندیشه‌های تعلیمی-القایی غیرقابل انکاری دارند، در کجای این تقسیم‌بندی قرار گرفته‌اند؟ آیا زیرشاخه تعلیمی-عرفانی فقط مخصوص شاعرانی است که تعلیم را با لذت ادبی همراه ساخته‌اند؟ متون عرفانی مثنوی که چندان قریحه ادبی مخاطب را بر نمی‌انگیزند اما گوش هوش تعلیم آدمی را هشیار می‌سازند، در این شاخه جایگاهی

دارند؟ صفت اخلاقی در زیرشاخه «وعظی - اخلاقی» با زیرشاخه عرفانی هم‌پوشانی پیدا نمی‌کند؟ به این معنا که متون تعلیمی - عرفانی مروج آرمان‌های اخلاقی صرف نیستند؟ این سه زیرشاخه را با کمی تغییر و اصلاح می‌توان پذیرفت. به‌طور کلی نگارندگان برآنند که در شناخت نوع تعلیمی می‌بایست آهسته و هشیار گام برداشت، زیرا ژانر تعلیمی، نوعی ادبی است که در شمار طبقه‌بندی «معنایی» ژانرها جای می‌گیرد. حتی به‌باور برخی، آثار عرفانی از لحاظ درون‌مایه و سیر اندیشه‌افسسی جدال خیر و شر و... نوعی حماسه به‌شمار می‌آیند، که البته درست است (ر.ک. قبادی، ۱۳۸۱: ۲۰-۱؛ شمیسا، ۱۳۸۷: ۶۸؛ نیز ر.ک. کتاب‌نامه: قبادی، ۱۳۷۵). با این اوصاف چگونه می‌توانیم اثری هم‌چون مثنوی معنوی را در ذیل زیرشاخه اصلی تعلیمی - عرفانی قرار دهیم. شاید همین معناگرایی در طبقه‌بندی انواع ادبی، این چنین ژانرها را آسیب‌پذیر کرده است و احتمالاً همین امر تعلق یک اثر به ژانری خاص را با دشواری مواجه ساخته است. البته در چشم‌اندازی نه‌چندان دور انتظار می‌رود، زمانی که بررسی انواع در ادبیات فارسی برپایه شناختی جامع صورت بگیرد، دیگر لزومی برای تبعیت از تعریف ژانر و شناخت مختصات انواع آن از دیدگاه غربیان وجود نداشته باشد چنین آرمانی در گرو بازشناخت همه‌جانبه پیکره ادبیات فارسی و تعریف و تعیین ژانرها بر اساس همان شناخت است.

«آن‌چه به عنوان شعر غنایی یا تمثیلی یا حماسی و حکمی و عرفانی معرفی شده است چندان مرزهای متداخل و درهم شده‌ای دارد که جز در عالم تعریف و مباحث مجرد و کلی نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد. تعریفاتی که ناقدان اروپایی از هر کدام از این انواع کرده‌اند، به‌هنگام تطبیق و سنجش با نمونه‌های شعر در قابل انطباق نیست و هرچه در این راه بیشتر کوشش شود، حاصل کار، پریشان‌تر خواهد شد؛ زیرا همان شعری که به عنوان حماسی معرفی می‌شود، ناگهان در زمینه‌ای بر طبق همان تعریف اروپایی، شعر غنایی شناخته خواهد شد» (ر.ک. شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۷۲: ۸-۵).

این چنین است که گاه، متون حماسی یا غنایی، اندیشه‌های تعلیمی - القایی فراوانی را به مخاطب القاء می‌کند پس چه باید کرد؟ صرفاً بر پایه زیرشاخه‌های ارائه شده نوع تعلیمی، این ژانرها را نیز می‌توان در شمار نوع تعلیمی جای داد. به هر روی، ادبیات تعلیمی، نوعی ادبی است که در غرب و در ادبیات کهن ایران شناخته شده است، هرچند که در انواع سه‌گانه ارسطویی (حماسی، غنایی و نمایشی) چنین نوعی وجود ندارد ولی نمی‌توان منکر این امر شد که، بخش عظیمی از میراث ادب فارسی مستقیماً در ذیل این نوع قرار می‌گیرد اما بهتر است برای برخی از دیگر متونی که در آن‌ها اندیشه‌های تعلیمی نسبتاً فراوانی وجود دارد، زیرشاخه‌هایی مضمونی را در نظر گرفت تا اصلی. بر این اساس نگارندگان تا حدودی هم‌گام با مهدی زرقانی، زیرشاخه‌های مضمونی نوع تعلیمی - القایی را به چهار بخش تقسیم می‌کنند، که البته قراردادی و نسبی بوده و محل بحث است اما گفتار در این مورد حوصله دیگری می‌طلبد.



بر پایه نمودار فوق مضمون‌های تعلیمی-القایی زیرشاخه جوانمردی را عموماً در دو زیرشاخه فرعی حماسی و عرفانی می‌توان جست که البته در هر دو زیرشاخه فرعی باید متون منظوم و مثنوی را نیز در نظر داشت. در زیرشاخه حماسی، مضمون جوانمردی در متون حماسی منظومی چون شاهنامه، گرشاسپ‌نامه و محل توجه بوده و در متون حماسی مثنوی، روایت‌هایی چون سمک عیار، داراب‌نامه و فیروزشاه‌نامه و... مورد نظر هستند. در زیرشاخه عرفانی آثار عرفانی عطار، سنایی و مولانا و نیز رسایل و فتوت‌نامه‌های مثنوی و منظوم مطمح نظرند.

۲-۳. پیشینه تاریخی عیار و جوانمرد

یکی از بن‌مایه‌ها و مضمون‌های تاریخ سیاسی-اجتماعی ایران، داستان گروهی است که آن‌ها را با برنامه عیاران یا جوانمردان می‌شناسیم. در باب ریشه و اصل این کلمه دو نظر وجود دارد. شماری از پژوهشگران، آن را واژه‌ای عربی و صیغه مبالغه «عیر» دانسته‌اند، به معنی «نیک پویا» و «کسی که بسیار در آمد و شد» است و شماری برآنند که این کلمه ریخت تازی شده واژه‌ای ایرانی است و در پیوند با واژه «یار». اصل این لغت در پهلوی قدیم «ادی‌وار» یا (adyār) و یا (ayār) بوده که بعدها در ریخت‌های «ایی‌وار»، «اییار» و در نهایت «یار» سوده و ساییده گردیده است و ممکن است عیار ریخت تازی شده ایار باشد.^۱ گویا رشته اتصال عیاران به دوره ساسانیان و شاید پیش‌تر از این عهد باز می‌گردد (ر.ک. حاکمی والا، ۱۳۴۶: ۴؛ حاکمی والا، ۱۳۸۶: ۳۴؛ کزازی، ۱۳۸۴: ۱۶۲؛ بهار، ۱۳۸۸: ۷۷). برخی نیز برآنند که جریان عیاری متعلق به دوره اشکانی است (ر.ک. حسن‌آبادی، ۱۳۸۶: ۴۰؛ مؤذن‌جامی، ۱۳۷۹: ۳۳۷) و عده‌ای نیز برنامه عیار را عنوان یکی از طبقات اجتماعی می‌دانند که از سده دوم هجری در سیستان پدید آمد (ر.ک. معین، ۱۳۷۲: ۲/ ۲۳۶۷؛ قبادی، ۱۳۸۶: ۶۹). عیار اصطلاح یا عنوانی است پرمحتوا که نمی‌توان از آن معنایی شسته و رفته و صریح انتظار داشت زیرا عیار نیز مانند بسیاری از دیگر نمونه‌های مشابه خود (نظیر رند)، گشتاری معنایی را پیموده است و اکنون دو وجه دارد: معنایی نیکو و معنایی نکوهیده. عیار در معنای نکوهیده، دزد، طرار، شبرو و رهن است. این معنای نکوهیده در متونی چون حسین کرد شبستری، شیرویه نامدار^۲ و حمزه‌نامه شواهدی فراوان دارد اما در کاربرد و معنای نیکو که مورد نظر این مقاله نیز هست: راد، جوانمرد و مردم‌دوست است که به پاس مهر به‌مردمان و تلاش در بهروزی و آسایش آنان، از هیچ دشواری و خطری پروا نداشته، همواره به آرمان و نام نیک خود وفادارند و شاید بهترین آبخور اصیل و معتبر برای یافتن معنای نیکوی عیار که مترادف با جوانمرد است، سمک عیار باشد (ر.ک. کزازی، ۱۳۸۴: ۱۶۳-۱۶۲). البته برداشتی که تا امروز از برنامه عیار می‌شود بیش‌تر منفی و باژگونه است که شاید در توجیه آن بتوان گفت: «چنین نسبت‌هایی از سوی مخالفان و دشمنان نهاد اجتماعی عیاران، بدان‌ها داده می‌شده است» (حسام‌پور، ۱۳۸۴: ۵۶) ولی چنان برمی‌آید که رواج و روایی همین بار منفی عیار در طی دوران سبب گردید که کم‌کم این جمعیت اخلاقی خود را در ایران «جوانمرد» بنامند. همین معنی در ترجمه عربی عنوان این گروه یعنی فتیان (از فتی) یا أحداث (از حدث) و هم در صورت فارسی نسبتاً کم‌کاربردتر برنایان (از وُرنا یا بُرنا) حفظ شده است که خود سندی در استوارداشت مدعای ذکر شده است. تنها در این میان شفیهی کدکنی است که عیار را در معنای منفی‌اش به‌کار برده (ر.ک. شفیهی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۶۱-۱۶۰) و معتقد است هیچ سنخیت و ارتباطی میان اصطلاح عیاری و فتوت وجود ندارد و بر همین اساس باور دارد مفهوم اصطلاحی جوانمردی، اصالتی اسلامی و عربی داشته (ر.ک. شفیهی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۵۸) و:

«اندک اندک در کلمه‌ی «جوان»، مفهوم «دلیری» و «بخشندگی» نیز دمیده شده است... و به تدریج برای دارندگان این

«عنوان» سال‌به‌سال و قرن‌به‌قرن و با تنوع جغرافیایی ایران و جهان اسلامی صفات و امتیازاتی در نظر گرفته شده است که با تحول این صفات تاریخ آیین جوانمردی و فتوت در جهان اسلام، به‌ویژه در میان ایرانیان، شکل گرفته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۵۹).

در اینجا باید دقت داشت که محور کار شفعی بازخوانی و تحلیل فتوت عصر اسلامی بوده است و او در این بررسی توجهی به متون حماسی ندارد. به هر روی این پژوهش برخلاف نظر شفعی، عیاری، جوانمردی، فتوت و دیگر اصطلاحات موجود در این زمینه را یک مفهوم واحد انگاشته است که تا حدی هر یک از آن‌ها به دلیل مقتضیات و شرایط زمانی و مکانی در برخی اصول با یکدیگر تفاوت دارند. در این مفهوم یکسان‌انگاشته شده، او‌باشان عیارنمایی که داعیه جوانمردی دارند، موضوعی خارج از گفتار ماست.

عیاران؛ جوانمرد، راستگو، شجاع و وفادارند، در ففونی چون رونگی و شب‌روی و نقب‌زدن و کمند انداختن و کارد کشیدن ماهر و چالاک‌اند (گیار، ۱۳۸۹: ۶۴-۵۱). پیشینه و تاریخ پیدایش عیاران و فتیان را نمی‌توان به صورت دقیق مشخص نمود، اما در این‌که ایران منشاء و مولد این جریان بوده، هیچ شکی نیست، امری که اکثر محققان نیز، بر آن تأکید دارند (ر.ک. مؤذن‌جامی، ۱۳۷۹: ۳۴۰-۳۲۰) و چه بسا که مفهوم این جریان اجتماعی-فرهنگی از ایران به دیگر موقعیت‌های جغرافیایی راه یافته است. نکته‌ای که بیش از هر چیز حایز اهمیت است، آن است که سابقه تاریخی، پیدایش و گشتار جریان عیاری و جوانمردی به دوره پیش از اسلام و احتمالاً سلسله اشکانیان می‌رسد؛ زیرا از یک‌سو، تکوین جریان مستقل ادب عیاری (حماسه‌های روایی منثور) به یک سنت روایی و خنیاگری موسوم و بازخوانده به گوسانان پارتی می‌رسد (ر.ک. جیحونی، ۱۳۷۲: ۲۲؛ ابوالحسنی ترقی، ۱۳۸۳: ۱۸۴) و از دگر روی، شواهد و نمونه‌هایی که همه رنگ و بویی ایرانی داشته و در جای‌جای متن روایت‌هایی چون سمک‌عیار و داراب‌نامه با بسامدی فراوان وجود دارند، مانع از آن می‌شود که شکل‌گیری این محور را، به دوره اسلامی بازخوانیم، به‌رغم آن‌که هانری کربن آن را از خصوصیات فرهنگ و تمدن معنوی اسلامی می‌داند. از آن گذشته، همو برای این اصطلاح اسلامی، واژه معادل شوالیه را پیشنهاد می‌کند:

«ظاهراً برای واژه فارسی جوان‌مرد، شوالیه مناسب‌ترین معادل است و مورد پسند خاطر دوستان ایرانی نیز هست زیرا استعمال این کلمه پیشینه‌ای طولانی دارد و کاربرد آن در برابر شوالیه احتمالاً به‌هم‌امر پورگشتال خاورشناس معروف سده نوزدهم بازمی‌رسد» (کربن، ۱۳۸۵: ۵).

یا آن‌که فرانتس تیشنر دو ریشه برای پیدایش عیاری در نظر می‌گیرد، یکی ریشه اخلاقی و دیگری ریشه اجتماعی. او ریشه اخلاقی عیاری را، به اعراب نسبت می‌دهد و دو ویژگی بنیادی برای آن می‌شمارد، یکی بخشندگی و مهمان‌نوازی که آن را، با حاتم طایی در پیوند می‌داند و دیگری شجاعت که آن را، به حضرت علی^(ع) نسبت می‌دهد! و می‌افزاید اکنون که به بحث راجع به منشاء و مبداء فتوت اجتماعی می‌پردازیم، روشن است که نباید برخلاف محتوای اخلاقی، مبنای فتوت و آغاز آن را نزد اعراب قدیم بجوییم، تحقیق درباره ریشه فتوت نزد اعراب امری است عبث (کربن، ۱۳۸۵: ۱۴۱-۱۳۳)، اما لویی ماسینیون حدس می‌زند که این موضوع از تشکیلات صنفی شهر مداین، پایتخت ساسانیان آغاز شده است (ر.ک. حسام‌پور، ۱۳۸۴: ۵۹) در این بین، برداشت سعید نفیسی موافق با نظر ماسینیون و در تقابل با نگرش کربن و تیشنر قرار دارد: «این عقیده درست نمی‌نمایاند زیرا این خصیصه متعلق به عصر پیش از اسلام و دوره اشکانی/

ساسانی است و در آغاز عیاری نام داشته و از ایران به سرزمین‌های عربی راه یافته و در دوره اسلامی در منابع و روایات عربی به شکل «اخی» در آسیای صغیر، یا «فتی» در میان اعراب، تغییر لفظ پیدا کرده است» (ر.ک. کرین، ۱۳۸۵: ۱۴۹-۱۴۸).

در مورد شکل‌گیری جریان عیاری دو احتمال وجود دارد، نخست این که می‌توان، این نهاد اجتماعی را نتیجه پیوندی دوسویه میان مردم و دستگاه حاکم دانست که عوامل گوناگون دیگری از جمله مناسبات یک قوم با دیگر اقوام، شرایط اقتصادی و جز آن در آن مؤثر بوده است. در ایران به دلیل نگاه زورمدارانه فرادستان به فرودستان در مناسبات قدرت، پیوسته نوعی کشمکش و جدال پنهانی میان مردم و دستگاه حاکم وجود داشته است و خشم و دشمنی مردم نسبت به فرمانروایان، چونان آتشی زیر خاکستر، خود را در دگرگونی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نشان داده باشد. عیاران، بی‌گمان یکی از گروه‌های اثرگذار در ایران هستند که می‌توان گفت، فضای استبدادزده جامعه ایرانی، خود عامل بنیادی در پیدایش این گروه بوده است، چون اینان مردمانی بودند کاری، جلد و هوشیار که از میان توده مردم برمی‌خاستند، در هنگامه‌ها خودنمایی می‌کردند و دزدی از خزانه ثروتمندان و صاحبان زر و زور را هم شایسته می‌پنداشتند و از اعتراف به آن نیز، بیمی به دل راه نمی‌دادند، شیوه‌ای که سمک، حسین و پهلوانان سنی روایت حسین کرد، فراوان از خود نشان می‌دهند، برای نمونه (ر.ک. الأرجانی، ۱۳۶۲: ۵۲، حسین کرد شبستری، ۱۳۸۴: ۱۲۳). به نظر سعید حسام‌پور، زمینه پیدایش عیاری، بیش‌تر در جامعه‌ای فراهم می‌شد که مردمانش بر این باور بودند که میان آن‌ها و صاحبان زر و زور در بهره‌گیری از امکانات، تفاوت چشم‌گیری به وجود آمده است و دستگاه حاکم نه تنها عدالت را اجرا نمی‌کرده بلکه خود به گونه‌ای، بستر بی‌عدالتی را نیز فراهم می‌ساخته است و با گرفتن مالیات گزاف، حتی در خشک‌سالی‌ها، بیش‌تر و بیش‌تر مردم بینوا را زیر فشار قرار می‌داده است. در چنین جامعه‌ای نوعی هم‌دلی مشترک میان عامه مردم برای گرفتن حق و حقوق خود پدید می‌آمد. روشن است که عیاران با توجه به این که مردمانی زیرک بودند، از این ظرفیت به وجود آمده بهره می‌گرفتند و شاید بتوان گفت نوعی دولت پنهان، برای خود تشکیل می‌دادند که سر عیاران و جوان‌مردان، فرمان‌روای انتخابی این دولت پنهان بود (حسام‌پور، ۱۳۸۴: ۵۸).

نگارندگان احتمال دومی را نیز برپایه متون عیاری بیان می‌دارند زیرا این متون تنها آبخوری هستند که در این باره می‌توان معنایی نزدیک به واقعیت تاریخی را از آن‌ها دریافت، اما در میان آن‌ها سمک عیار از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این روایت داستانی، چنان مذکور افتاده است که، در مملکت چین سمک و دیگر عیاران پیرو فرمان سر عیاران، شغال پیل‌زور هستند و به فرمان فغفور شاه به عنوان سپهسالاران شهر، وظیفه پاسبانی و حفظ و حراست از شهر را بر عهده دارند و گزارش هر رویداد نابهنگام و عموماً ناگواری را، از آنان جویا می‌شوند. چنان‌که وقتی زندان شروانه جادوگر را گشوده و بندیان را آزاد می‌سازند، مهران‌وزیر، هوشیارانه، می‌گوید:

«ای اسفهلار شغال، کاری عظیم در سرای شاه افتاده است، شک نکنم که تو را از آن خیر باشد که کارهایی چنین بی‌اجازت اسفهلار نباشد... این چگونه تواند بودن؟ دانم که از خدمتگاران تو بیرون نیست و این کارکرد شما است. فرونتوان گذاشت و این خواری به شاه فغفور نشاید کردن که این همه حرکتها بکنید نیکو نباشد. چون شاه با تو به حرمت باشد به نیک و بد از تو بازخواست نکند، چنین کاری کنی روا نباشد. بیاید گفتن تا این کار چگونه باشد» (الأرجانی، ۱۳۶۲: ۳۸/۱) و سپس سمک در بیان واقعیت این رویداد ادامه می‌دهد «گفت خدایگان را بقا باد، بدان و آگاه باش که در جهان به از راستی نیست، و راست گفتن به هر جا که باشد در پیش خاص و عام؛ عاقل و نادان، خاصه در پیش شاه، علی‌الخصوص که ما سخن گوئیم الا راست نتوانیم گفتن که نام ما به جوانمردی رفته است و ما خود گوئیم

جوانمردانیم. اگرچه ما را عیارپیشه می‌خوانند و عیارپیشه آلاً جوانمرد نتوان بود و جوانمرد از این بسیار کارها کنند و رنجها کشند و جان فدای مردم دارند» (الارجانی، ۱۳۶۲: ۳۸ / ۱).

چنین ویژگی‌ها و حالاتی را نیز، در شهر ماچین و دربار ارمن‌شاه می‌بینیم که وظیفه حفظ و حراست از شهر به دست دو تن از عیاران به نام کانون و کافور است (الارجانی، ۱۳۶۲: ۱۰۷/۱، ۱۶۴، ۲۰۸) و در خاورکوه نیز جوان‌مردی دانا و توانا به نام قایم که شادی خورده سمک عیار است کارگزار و پاس‌دارنده شهر بوده، اختیار جملگی خاورکوه در دست اوست (الارجانی، ۱۳۶۳: ۱۷۸/۲، ۱۸۴، ۱۸۶) و چنین است اسفهلاری آحان در شهرستان عقاب (الارجانی، ۱۳۶۳: ۳۸۳/۲). مجموع این نشانه‌ها نگارندگان را به این مطلب رهنمون می‌سازد که در دوره‌ای عیاران جمعیتی برگزیده و مردمانی سپاهی بوده‌اند و تحت تعلیم و تربیت استادی قرار داشتند که هم از جهت دانایی و زیرکی و مرام جوان‌مردی سرآمد آنان بود و هم از نظر قدرت و توانایی به‌کارگیری فنون عیاری. فرمان‌روا و حاکم هر منطقه‌ای از ایران نیز این گروه را به سبب راستی و درستی، عفت و پاک‌دامنی، جوان‌مردی و شجاعت و هوشیاری و کاردانی موظف می‌کرد در قبال دریافتی، به حفاظت از شهر و منطقه‌ای پردازند و در برطرف کردن سختی‌ها و گشایش تنگناها نیز عموماً همین گروه بودند که به سبب برخورداری از ویژگی‌های عجیب و خارق‌العاده‌ای که در بندهای پسین شرح داده خواهد شد، به یاری و دستگیری از شاه و مردم کشور برمی‌خاستند و در پی آن بودند که به احقاق حقوق روی آوردند (نیز ر.ک. گیار، ۱۳۸۹: ۴۴-۵۰)، ویژگی‌هایی که در شاهنامه نیز فراوان مشاهده می‌شود. هم‌چنین پس از اسلام، نظیر همین تشکیلات را در ایران و دستگاه خلفا شاهد هستیم (کربن، ۱۳۸۵: ۱۳۶، ۱۳۵). شاهد دیگری که این احتمال اخیر را قوت می‌بخشد، واژه یا برنامه «میره» است که بر پایه پژوهش صورت گرفته در مورد آن (مختاریان، ۱۳۸۵) هم‌چون عیار دو گونه معنایی داشته است: «مرد جوان، جوان، جنگجوی جوان، موکل، وظیفه‌دار، سرسپرده» و «عاشق، ولگرد، رذل، راهزن» و گویا عنوان انجمنی متشکل از مردان و زنان جنگجو و سپاهی در دوران پیشااسلامی بوده که نقش خود را در تربیت جوانان به منظور اهداف سیاسی - اجتماعی ایفا می‌کرده و حتی پس از اسلام نیز با همان کارکرد از آنان الگوبرداری شده است. محتمل است که همین هدف نیز در شکل دادن این انجمن‌ها و حتی قانون‌دار کردن هرچه بیش‌تر اصول و مرام اعضای این انجمن به منظور حفظ و تقویت آن، سبب گستردگی اصول اخلاقی در دوران متأخرتر باشد. جوانمردان و عیاران روایت‌های مورد بررسی این جستار عبارتند از:

عیاران و جوانمردان داراب‌نامه و فیروزشاه‌نامه	عیاران و جوانمردان سمک عیار
فیروزشاه، ملک‌بهمن، بهروز، هلال، شیرنگ، عیارک کشمیری،	سمک، شغال پیل‌زور، خورشیدشاه، فرخ‌روز، روزافزون،
پیل‌پا، آشوب، طارق، جلدک، بادرفتار، سیاوش نقاش، برق- آسا،	سرخ‌ورد، روح‌افزا، برادران قصاب، آتشک، نیال، آبرک،
تارک، شهاب، خوش‌خبر، مینو‌فرنگ، جوان‌دوست قصاب، زرین- تاج،	جلدک، رمو، کانون، کافور، زرتد، زید، راهو، شب‌دیز،
سنبل، صغیر، دانک، جغدک، شیرک، بهیار، آخی سعدان طبّاخ، تیرک،	جنگجوی قصاب، پیلو، سهلوی قصاب، جفت عیار، خاطر،
جعل.	سرخ کافر، دینار قتال، ارغون، بارک سیاه، سعد، یارخ.

۴-۲. فرازاها و فرودهای آیین جوانمردی و عیاری

جریان عیاری و جوانمردی در بستر تاریخی پیش‌اسلامی خود تا بعد از دوره اسلامی، فراز و فرودهایی پیموده است. اما با استناد به منابع موجود می‌توان بیان نمود که مضمون جوانمردی و عیاری عموماً در دو محور ادبی خود را نمایان ساخته است.

۴-۲-۱. روایت‌های حماسی مثنوی: کهن‌ترین منابع موجودی که آبخشور زمانی آن‌ها به دوره ایران باستان می‌رسیده و کردار و مرام جمعیت اخلاقی جوانمردان و عیاران در آن‌ها نمودی آشکار داشته است، حماسه‌های داستانی مثنوی هم‌چون سمک عیار، داراب‌نامه، فیروزشاه‌نامه و... است. مهرداد بهار نیز با تکیه بر شواهدی این مطلب را بیان داشته که: «افسانه‌های کهن پهلوانی، که به پارسی بازمانده‌اند، بر دو دسته است: یکی افسانه‌های اسطوره‌ای-حماسی است، مانند آن‌چه در اوستا و شاهنامه فردوسی برجای مانده است؛ دوم افسانه‌های جوانمردی و عیاری است که کهن‌ترین نمود مکتوب - و نه روایی - آن‌ها داستان سمک عیار است» (ر.ک: مؤذن جامی، ۱۳۷۳: ۳۳۲-۳۲۳؛ نیز ر.ک: بهار، ۱۳۸۸: ۷۹-۷۱). در تأیید نظر بهار باید گفت: آیین پهلوانی خود شعبه‌ای از آیین جوانمردی بوده که کم‌تر با تصوف آمیخته شده است و از همین روست که حماسه‌های مثنوی و منظوم فارسی یکی از منابع کاوش در این زمینه محسوب می‌گردند.

۴-۲-۲. فتوت‌نامه‌ها و رسایل خاکساریه: در ایران دوره اسلامی، در کنار محور اولیه و کهن این جریان اجتماعی، اصول فتوت ایرانی و تصوف عربی - اسلامی نیز با مفهوم ایرانی جوانمردی درآمیخته و کم‌کم بر آن غلبه می‌کند. این تحول بستر و زمینه شکل‌گیری یکی از جریان‌های عظیم و پرطرفدار فکری سده‌های دوم و سوم هجری با عنوان اصحاب فتوت را فراهم آورد، این جریان دوران‌ساز تا حدی اثرگذار بود که در همان سال‌ها توجه انجمن‌های فکری دیگری چون ملامتیه و قلندریه را نیز به خود جلب کرد. در این دوره از یک‌سو پیشه‌هایی چون سقاییان، قصابان، بزازان، آهنگران و به‌طور کلی طیف‌های مردمی طبقه زحمت‌کش جامعه ایران، پندارها و مرام جوانمردی طبقه عامه را در قالب مرام‌نامه‌هایی مخصوص به‌خود تدوین می‌کنند، یا آن‌که استادان، مشایخ و صوفیان این جریان فکری گاه به‌صورت مفصل و ناقدانه آداب و رسوم فتیان را شرح می‌دادند. این فتوت‌نامه‌نویسان و در صدر آنان ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری (۹۱۰ ه.ق) در فتوت‌نامه سلطانی، آیین‌ها و مرام پهلوانی - عیاری ایران را در لفافه‌ای مذهبی پیچیده و این اصول را به پیامبران و شخصیت‌های اسطوره‌ای توراتی منسوب می‌کند و یعقوب و آدم ابوالبشر را به‌عنوان کسانی که این آیین و فن از ایشان سرچشمه گرفته است، معرفی می‌کند (ر.ک: مؤذن جامی، ۱۳۷۳: ۳۲۷). حتی در عصر اسلامی نیز، «حضرت ابراهیم خلیل به عقیده اهل فتوت، اول نقطه دایره فتوت و ابوالفتیان است. بعد از او، یوسف صدیق. سوم یوشع بن نون. چهارم اصحاب کهف و پنجم مرتضی علی. اهل فتوت هر وقت مطلقاً «فتی» می‌گفتند غرضشان امیرالمؤمنین علی بوده و سند سلسله خود را به آن حضرت منتهی می‌کردند» (کربن، ۱۳۸۵: ۱۰۴)، هرچند نسبت دادن آیین‌ها و رسوم پهلوانی و عیاری ایرانی به یعقوب، یوشع، ابراهیم و... که شخصیت‌های سامی و یهودی‌اند غیرمنطقی است و مستند نیست ولی شگفت‌آور هم نیست. این از خصوصیات آیین‌ها و اسطوره‌هاست که برای دوام و بقای خود در هر دوره فکری و اجتماعی تازه، می‌کوشند رنگ محیط تازه را بپذیرند و خود را با تحولات زمان هماهنگ کنند و این عربی و اسلامی مآبی آثار تاریخی فارسی و عربی سده‌های ۴ تا ۱۰ ه.ق این حالت توجیه‌وار انتساب آیین‌ها و اساطیر ایرانی به عصر و تمدن اسلامی را اثبات می‌کند.

۳- آموزه‌های تعلیمی-القایی جوانمردی و عیاری در سمک عیار، داراب‌نامه و فیروزشاه‌نامه

با وجود گوناگونی‌هایی که در ریخت‌شناسی و برداشت معنایی واژه عیار وجود داشته است، مجموعه اصول، مرام و آیین جوانمردان ایران در دوران پیش و پس از اسلام با کمی تسامح، مشابه و مشترک بوده است. به بیان دیگر، ماهیت آداب و آیین جوانمردان ایران در تمامی دوران تغییری نکرده است، جز آن‌که در دوره‌ای از تاریخ ایران برای حفظ و پاس‌داشت همین ارزش‌ها و با توجه به شرایط زمانی و مکانی، برخی هم‌چون حسین واعظ کاشفی سبزواری در فتوت نامه سلطانی (۹۱۰ ق)، آیین‌ها و مرام پهلوانی-عیاری را در لفافه‌ای دینی پیچیده و این اصول را به پیامبران و شخصیت‌های اسطوره‌ای توراتی منسوب می‌کنند و از یعقوب و آدم ابوالبشر، به عنوان کسانی که این آیین و فن از ایشان سرچشمه گرفته، یاد می‌کنند (ر.ک: مؤذن جامی، ۱۳۷۳: ۳۲۷). بر این اساس در بازشناسی جریان اجتماعی-سیاسی عیاران با دو شعبه و محور روبه‌رو هستیم که در نخستین، پیشینه و اندیشه جوانمردان و عیاران ایران پیش از اسلام در متون حماسی انعکاس یافته است و تا امروز توجهی بدان نشده است و در دومین، جوانمردی یا همان فتوت، آیین تمام‌نمای تصوف و عرفان اسلامی گشته است. درین گفتار و با توجه به محدودیت کار و سابقه تحقیق، تنها بازخوانی آموزه‌های تعلیمی-القایی محور اول به‌عنوان ضرورتی تحقیقی در نظر گرفته شده است^۳:

۳-۱. **کوشش در کسب نام و پرهیز از ننگ:** در سمک عیار و داراب‌نامه عیاران و جوانمردان والاترین ویژگی‌ها و ارزش‌های انسانی را نمایان می‌سازند، ارزش‌های چون مردمی، راستی، باورمندی به‌دین، پایبندی به‌پیمان، بی‌زاری از ترس و زبونی و پرهیز از آز و غرور؛ اما انگیزه و غایت همه این ویژگی‌ها چیزی جز کسب نام نیک نیست. عیاران و جوانمردان همواره در بند نام بوده و حتی برای نام تن به‌مرگ نیز می‌دهند. اینان به‌خوبی آگاهند همه آن‌چه که شخصیت یک عیار و جوانمرد را شکل می‌دهد، نام و آوازه نیک اوست و اگر نام را از عیاری بگیرند، او از درون فروخواهد ریخت و چنین بی‌نامی مرگ فرهنگی و اجتماعی عیار و جوانمرد را در پی خواهد داشت. لذا در منشور اخلاقی و تعلیمی-القایی جوانمردان آن‌چه با نام نمی‌سازد و بدنامی را در پی دارد، ننگ انگاشته شده است و عیار از آن می‌پرهیزد.

«ایشان گفتند ای امیر و پادشاه، در جمله ماچین ما را شناسند و تو نیز ما را نیک دانی که تا بوده‌ایم به‌نام نیکو زندگی کرده‌ایم... به‌یزدان دادار کردگار که ما ازین کار آگاهی نداریم و اگر چنان بودی که دانستیمی هم نگفتمی و رها کردیمی تا جان ما بر باد شدی، چنانکه بی‌حرمتی بر باد می‌آید. هم غمز نکردیمی و کس را نسپردیمی که عالم همه نام و ننگ است و هیچ بهتر از جوانمردی نیست تا ما را جاودان نام جوانمردی بودی» (ارجانی، ۱۳۶۲: ۱۵۳/۱). «مرزبان‌شاه گفت... چون خورشیدشاه به‌سعادت بازآید صد هزار دینار مال از آن لیان و البار به تو ارزانی دارد... سمک گفت شنیدم اما ای پهلوان، مرزبان‌شاه این نواخت که کرد در خور همّت عالی خود فرمود و اگر نه من که باشم... و مردی نداشت عیارپیشه‌ام. اگر نانی یابم بخورم و اگر نه می‌گردم و خدمت عیاران و جوانمردان می‌کنم و کاری گر می‌کنم آن برای نام می‌کنم نه از برای نان. و این که می‌کنم از برای آن می‌کنم که مرا نامی باشد» (ارجانی، ۱۳۶۲: ۱۸۱/۱ نیز ر.ک. بیغمی، ۱۳۸۱: ۷۶/۱، ۵۳۵، ۵۸۳، ۵۸۵؛ بیغمی، ۱۳۸۸: ۴۰۲-۴۰۰).

۳-۲. **راستی در گفتار و کردار:** نخستین اصل و قاعده‌ای که اصالت و خلوص عیار و جوانمرد را به‌محک می‌گذارد، راستی و درستی اوست. جوانمرد کسی است که سخن جز راست نگوید اگرچه زیان و خطری در پیش باشد راستی سخن نیز موقوف به‌گفتار صرف نیست بلکه باید به انجام برسد حتی اولی‌تر آن است که نخست عیار عمل کند و سپس

راستی خود را اعلام دارد. «مردی آن است که سخن راست گوید و سخنی گویند که بتوانند آن را به انجام رسانند» (ارجانی، ۱۳۶۲: ۲۷/۱) «سمک بانگ بر وی زد و گفت نشاید که در میان عیاران دعوی کنی. کارها باید کردن و آنگه گفتن» (ارجانی، ۱۳۶۲: ۲۷۹/۱). چنین قاعده‌ای در میان عیاران بسیار مهم قلمداد می‌گردد زیرا این هنجار عیار و جوانمرد را بر آن می‌دارد که سخن به‌گزاره نگوید و ادعای انجام کاری نکند که مایه و توان آن را ندارد چون ادعای بدون عمل اصلی‌ترین انگیزه ایجاد غرور و خودستایی است. ممنوعیت خودستایی یکی از دیگر قواعد جوانمردان است که پرورده آموزه راستی گفتار و کردار است. این ممنوعیت هم نفس خودستایی قبل از انجام یک کار غیرممکن را در برمی‌گیرد و هم منع شرح و توصیف انجام آن کار در نزد دیگران را. در سمک عیار، سمک برای آن‌که بتواند مانع مهران وزیر در ربودن مه‌پری شود، قصد دارد شبانه مه‌پری را از قلعه پدرش، فغفور، به سرای جوانمردان انتقال دهد اما در راه انتقال، ناغافلانه عیار مهران وزیر، شبدیز، مه‌پری را از سمک می‌رباید. فردای آن شب، مهران وزیر برای بدنام کردن اسفهان‌الاران جوانمرد چین، در حضور فغفور عیاران را متهم به دزدیدن مه‌پری می‌کند و نیت شوم خود را پنهان می‌کند اما سمک:

«سمک خدمت کرد. گفت ای شاه، جوانمردان دروغ نگویند اگر سر ایشان در آن کار رود. این کار من کرده‌ام... و این کار از بهر آن کردم که با خود اندیشه کرده بودم که از مکر مهران وزیر ایمن نبودم. ازین جهت می‌ترسیدم. آمدم و دختر بردم... شبدیز غلام مهران وزیر بر قوام کار بود و او نیز برای این کار آمده بود... اکنون من شبدیز را گرفتم و دختر در سرای وزیر است» (ارجانی، ۱۳۶۲: ۴۸/۱؛ نیز ر.ک. ارجانی، ۱۳۶۲: ۲۷/۱، ۳۸-۳۹، ۱۳۲، ۳۲۴).

۳-۲-۱. پایبندی به پیمان و سوگند: یکی از نشانه‌های راستی در گفتار که در عمل نمایان می‌گردد، باور داشتن سوگند و عمل بدان است. سوگند در نزد ایرانیان پیش از اسلام فراوان پاس داشته می‌شد و در عهد اسلامی نیز با تکیه بر متون مقدس، این اصل در جامعه جوانمردی و فتوت اهمیت دوچندان یافت. سوگند خوردن و بستن پیمان در نزد عیاران و فتیان، نشانی از اصالت راستی و نهایت جوانمردی است (کرین، ۱۳۸۵: ۱۶۷). در اصل واژه‌ای پهلوی بوده است که در آن زبان هم با فعل خوردن به‌کار می‌رفته است و از آن روی خورده می‌شود که در بنیاد به‌راستی خوردنی بوده است زیرا به معنی گدازه یا سوخته گوگرد است و خوردن آن آزمونی بوده است که برای آشکارداشتن بی‌گناهی یا سنجش باور راستین شخصی به‌کار می‌رفته است (کزازی، ۱۳۸۵: ۲۷۹/۱). سوگند، عهد و پیمان از گذشته‌های بسیار دور، در جوامع هند و اروپایی، به‌عنوان اصلی مذهبی، اخلاقی و اجتماعی شناخته می‌شده است. ایرانیان باستان کشور خود را سرزمین «پیمان» می‌دانستند (هینلز، ۱۳۸۹: ۱۲۱). عیاران نیز به‌عنوان جمعیتی اخلاقی در ایران باستان، جایگاهی والا برای سوگند و پیمان قایل بودند. پیمان‌شکنی در حماسه‌های منظوم و مثنوی گناهی نابخشودنی است و پیمان‌شکن هر جا که باشد حتماً تاوان و جزای شکستن سوگند را می‌بیند. عقوبتی که عموماً مرگ است و گاه حتی دامن‌گیر بستگان پیمان‌شکن نیز می‌شود. بسیاری از سوگندهای موجود در روایت‌های مورد بررسی در پیش‌برد روایت داستان نقشی بنیادی دارند و ریشه بسیاری از رخدادهای پسین روایت (کشته شدن پیمان‌شکن)، پیامد و پی‌رفت سوگند است. آموزه آیینی سوگند در سراسر این روایت‌ها سستی واحد و همه‌گیر است. جوانمردان و عیاران باوری استوار و راستین به سوگند داشته‌اند و هنگامی که سوگند می‌خورند تا پای جان به عهد و پیمان خود وفادار هستند. برای آنان مهم نیست با چه کسی عهد بسته‌اند، مهم حفظ اصالت پیمان است که باید محترم شمرده شود. امانت‌داری، رازداری، جنگ و نبرد، ازدواج و اثبات بی‌گناهی عمده‌ترین مضمون‌هایی هستند که سوگندها در ارتباط با آن‌ها یاد می‌شوند.

«در پیش مادر سوگند خورد به‌یزدان دادار کردگار و به‌نور و نار که آنچه وی می‌گوید راست است و خیانت در دل ندارد و نیز رفیق سمک است» (الأرجانی، ۱۳۶۳: ۲۴۷/۱). «جوان خدمت کرد. گفت ای شاه، سوگند به‌زند و پازند و نور و نار که هیچ قبول نکنم. نه از بهر آن که مرا در چشم نمی‌آید. از بهر آن که شاه را خدمتی تمام کنم» (الأرجانی، ۱۳۶۳: ۱۵۲/۳). «شروان‌بشن سوگند خورد به‌یزدان دادار کردگار و به‌نار و نور و مهر و به‌نان و نمک جوانمردان، که آنچه گفتم راست گفتم و دروغ نگفتم و مکرری و حیلتی نمی‌سازم و دل با زبان راست دارم» (الأرجانی، ۱۳۶۳: ۲۹۵/۴؛ نیز ر.ک. بیغمی، ۱۳۸۱: ۲۰۱/۱-۲۰۰، ۵۹۳-۵۹۴: بیغمی، ۱۳۸۸: ۶۶۴-۶۶۶).

در روایت‌های مورد بررسی، سوگند خوردن تنها شکل عهد و پیمان نبوده است. رسم دیگری نیز این آموزه تعلیمی - القایی جوانمردان را نمایان ساخته و «شادی‌خواری» نام دارد. از شواهد این دسته از آثار چنین برمی‌آید که با اجرای مراسم شادی‌خواری (گونه‌ای از وجه پهلوی سوگند خوردن)، طالب عیاری قدحی از شراب را بلند می‌کرده است، روبه‌روی سر خود گرفته، نام استادی را که برگزیده است و به‌وی ارادت داشته بر زبان می‌رانده، سپس قدح را سر می‌کشیده است. بدین‌گونه پیمان می‌بسته که یار عیاران باشد. باید به‌یاد داشته باشیم این رسم که در روایت‌های مورد بررسی بسیار یاد می‌گردد، جدا از شراب‌خواری معمول بوده است و همه‌جا به‌معنای پیمان‌یاری و بندگی در حق کسی بوده و یکی از رسم‌های جوانمردی است. صرف نظر محتوای قدح، این رسم در همه انجمن‌های متأخر دوره اسلامی، نظیر اصحاب فتوت و قلندران نیز با نوشیدن قدحی از آب و نمک و یا شیر وجود داشته است.

۲-۲-۳. رازداری و حفظ امانت: معمول آن است که عبرت‌آموزی و نتیجه اخلاقی یک داستان امروزی فقط در پایان کتاب، خود را نمایان می‌سازد اما در روایت‌های مورد بررسی درس اخلاق و القای آموزه‌های تعلیمی از همان ابتدا آغاز می‌شود. یکی از اولین پیامدهای راستی در کردار، حفظ اسرار است. پاس‌داشتی که گاه تنها در حکم گفتنی‌ها نیست بلکه امانت را نیز شامل می‌شود. در حقیقت باید گفت گفتنی‌ها وجه روحی و معنوی اسرار بوده و امانت صورت مادی آن است. پذیرفتن این قاعده برای جوانمردان، ضروریاتی را نیز به‌همراه داشته است که باید در جوانمردی محترم داشته شوند. عیاری که راز و امانتی را می‌پذیرد نباید از سر بی‌احتیاطی طرف مقابل را مورد پرسش و مؤاخذه قرار دهد و چون و چرایی را شرط کند. جوانمرد در حفظ امانت و راز دیگران باید از جان خود نیز بگذرد و به‌فکر خیانت نباشد. این آموزه اخلاقی جوانمردان و عیاران، به‌قدری در جامعه آن‌روز ایران ریشه دوانیده بود که همه در این امر از یکدیگر پیشی می‌گرفتند. برجسته‌ترین و والاترین شاهد این ویژگی عیاران را در فیروزشاه‌نامه می‌بینیم. هنگامی که در شهر چین، فیروزشاه به‌همراه تنی چند از یارانش برای آزاد ساختن دیگر یاران از زندان خاقان چین، به‌پناه طبّاحی جوانمرد به‌نام «أخی سعدان» می‌روند و راز کار خود را با او در میان می‌گذارند، أخی جوانمرد آنان را به امانت می‌پذیرد و خدمتشان می‌کند. تا این‌که کنیزک أخی خیانت می‌کند و جای آن‌ها را نزد خاقان چین فاش می‌کند، خاقان هم عیار زیرک و وفاداری به‌نام دانک را (که خود در راه وفاداری به‌خاقان برادرش را از دست می‌دهد) مأمور به‌دستگیری آن‌ها می‌کند ولی پیش از این، فیروزشاه و یاران با راهنمایی أخی به‌خانه فرامرز جراح می‌گریزند و أخی نیز همراه با دو پسر خود در خانه باقی می‌ماند که در نهایت توسط دانک دستگیر و مورد شکنجه قرار می‌گیرند ولی:

«سعدان با خود گفت ای تن، چند وقت به‌ناموس زندگانی کردی، اکنون اگر اقرار کنی... نام نیکت بر باد شود... اگر هلاک شوم به‌نام نیک مرده باشم... این اندیشه کرد و تن در بلا می‌چوب داد... دانک عیار، خود چوب بر دست گرفت و

چند چوب بزد بر سینۀ سعدان که در زیر چوب بیهوش گردید و اقرار نکرد... دانک گفت ای شه‌یار... او دعوی جوانمردی می‌کند، هرگز نخواهد گفتن. اگر شاه اجازت می‌دهد او دو پسر دارد، آن دو پسر را در برابر پدر چوب بزنیم... سعدان گفت ایشان نیز مثل من جوانمرد می‌باشند که دانک حکم کرد ایشان را چوب بسیار زدند. ایشان اقرار نکردند... دانک گفت جَلاد این کودک (مردانشاه پسر اخی) را به دو نیم کن... جَلاد تیغ بزد و پسر ماه‌روی را در برابر پدر و برادر به دو نیم کرد... اخی به‌روی در افتاد بیهوش شد. مردیار (پسر دوم اخی) فغان در گرفت. غوغا از میان خلق برخاست. وقت بود که دانک را بکشند... سعدان گفت هرچه می‌خواهی بکن که من خبر ندارم. دانک گفت اول پسر را در آتش بیندازم تا تو بدانی که باید گفتن. حکم کرد تا مردیار را دست‌وپای بسته در آتش انداختند. اندام آن کودک در میان آتش طرکید. پنجاه هزار خلق آن‌جا جمع بودند. همه به یکبار خروش بر آوردند... کنیزک گفت چون سعدان اقرار نکرد اکنون بفرستید فرامرز جراح را... اخی دید که فرامرز را دست‌بسته و زن او را دید موکشان آوردند... بعد از زنش را آن‌قدر چوب زدند که در زیر چوب بمرد» (بیغمی، ۱۳۸۸: ۱۹۶-۱۹۴).

اوج جوانمردی اخی سعدان و فرامرز جراح در امانت‌داری و پاس‌داشت اسرار زمانی است که دانک اسیر و شهر چین در تصرف فیروزشاه است، اینک:

«فیروزشاه گفت... خون او (دانک) از آن سعدان طباخ و این جوانمرد دیگر فرامرز نام دارد، جراح است. خان و مان او را خراب کردند و زنش را بکشت و او نام ما نبرد و ما در سرای او بودیم. داد جوانمردی دادند، تا قیامت از جوانمردی ایشان بازگویند که رحمت بر چنین جوانمردان باد... اخی سعدان گفت ای شاهزاده ما خان و مان و فرزندان خود را فدا کردیم... به‌محبت تو... ما را مراد آن بود که شاهزاده به‌مراد برسد. اکنون که به‌مراد رسیدیم بدین شکرانه از خون دانک عیار در گذشتیم تا عالمیان بدانند که ما آنچه فدای شما کردیم عوض نمی‌خواهیم... فیروزشاه گفت ای جوانمردان ایرانی از اخی سعدان جوانمردی بیاموزید... یک نوع جوانمردی این است که هزار رحمت بر جوانمردان باد» (بیغمی، ۱۳۸۸: ۲۸۶؛ نیز ر.ک. بیغمی، ۱۳۸۱: ۳۶/۲، ۳۷، ۴۳...). «از جوانمردی امانت‌داری به‌کمال دارم... و هرگز راز کسی با کسی نگویم و سر او آشکار نکنم. مردی و جوانمردی این دارم» (ارجانی، ۱۳۶۲: ۲۹/۱؛ نیز ر.ک. ارجانی، ۱۳۶۲: ۲۷/۱-۲۶، ۵۲، ۵۴، ۱۴۹، ۲۱۲/۲، ۷۷/۴).

۳-۲-۳. نجابت در رفتار: این هنجار در کنار دیگر شرایط جوانمردی مهم‌ترین محک ارج و ارز اعتبار عیاران در اجتماع بوده است. عیاران در حفظ عفت و رعایت ناموس جامعه خود اراده‌ای استوار و مثال‌زدنی داشتند. هیچ‌یک از عیاران و جوانمردان تا آداب مرسوم ازدواج صورت نگیرد، حتی به‌دلبر و نامزد خود نیز نمی‌پیوندند. جوانمردی تنها خاص مردان نبوده است زنان نیز در این جریان نقشی پررنگ دارند و در جریان ارتباط، همراهی و همکاری خود با دیگر عیاران که معمولاً مرد هستند، در مراسمی نمادین و بسیار مهم، پیمان خواهری، برادری و مادری می‌بندند و خود را خواهرخوانده یا مادرخوانده و عیاران مرد را برادرخوانده خود می‌دانند. این آیین گذشته از آن‌که موجب تعهد در صمیمیت و خدمت‌گزاری است، سبب محرمیت نیز هست. آموزه‌ای که شاید بتوان تنها شواهد آن را در این روایت‌ها یافت. شبکه درهم تنیده‌ای از همین ویژگی‌ها و اوصاف اخلاقی که حول محور عیاری شکل گرفته، سبب گشته است تا محقق فرانسوی به‌نام مارینا گیارد (Marina Gaillard) انجمن جوانمردان و عیاران را یک جمعیت اخلاقی بنامند (ر.ک. گیارد، ۱۳۸۹: ۶۰).

«در خانه‌ی اخ‌ی سعدان زنی بود که خدمتگار آن خانه بود و مادر فرزندانش مرده بود. اخ‌ی آن کنیزک را بدان خریده بود که خدمت خانه‌اش کند و آن کنیزک را توقع آن بود که اخ‌ی گاه‌گاهی بدو التفاتی کند. اخ‌ی مرد جوانمرد بود و آن چنان فعل از اخ‌ی در وجود نمی‌آمد... که یک‌بار مگر این سخن با اخ‌ی گفته بود... و اخ‌ی او را رنجانیده بود... آن حرامزاده‌ی لعینه حق نان و نمک اخ‌ی را فراموش کرد و از برای هوای نفس خود که کام از اخ‌ی نمی‌دید قصد جان اخ‌ی کرد...» (بیغمی، ۱۳۸۸: ۱۸۴). «جواندوست قصاب را مادرگیری بود که هرگز کسی را از آن مادرگیر او خبر نبود. زن جوانمرد بود و با جواندوست عظیم ارادتی داشت» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱/۸۹۴). «اکنون به‌گواهی شاهان و پهلوانان که حاضراند این خواهر منست و به‌خود قبول کن. روزافزون گفت ترا نیز به‌برادری قبول کردم. گفت ای شاه، به‌حکم آن‌که شاه مرا برادر خوانده است او را به‌خواهری قبول کند. شاه دست وی بگرفت و با وی خواهری و برادری بگفت» (الأرجانی، ۱۳۶۳: ۱/۲۷۸؛ نیز ر.ک. همان: ۱/۲۹، ۵۱، ۱۸۹، ۳۳۶، ۹۰/۲، ۲۷۹/۵). «سر آستین زره بر روی وی افکند و به طریق حرمت و ادب او را ساکن بجنانید. دختر چشم بر کرد، یکی را دید پیش وی استاده، زره پوشیده و کارد برکشیده. دختر به‌راسید. گفت ای دختر مترس منم سمک عیار شاگرد شغال پیل‌زور... و من آمده‌ام تا تو را پیش خورشیدشاه برم... سمک عیار گفت ای دختر، به‌گواهی یزدان مرا به‌برادری قبول کردی؟ دختر گفت کردم. سمک عیار گفت من ترا به‌خواهری قبول کردم. پس دست مه‌پری گرفت و به‌بالای بام آمد...» (الأرجانی، ۱۳۶۲: ۴۵).

۳-۳. شجاعت

«بر فلک شو ز تیغ صبح مترس که نترسد ز تیغ و سر عیار» (خاقانی، ۱۳۷۹: ۱۳۵).

راستی در گفتار و کردار، فداکاری و از جان‌گذشتگی، رویارویی با خطرات و دفاع از آرمان‌های اخلاقی همه از جمله مواردی هستند که حفظ و پاس‌داشت آن‌ها مستلزم برخورداری از شجاعت لازم است. تفاوت کیفی عملکرد عیاران و جوانمردان روایت‌های مورد بررسی تنها بسته به‌میزان بهره‌مندی آنان از شجاعت است. اگر شخصیت سمک در سمک عیار و بهروز و فیروزشاه در داراب‌نامه ممتاز و برجسته به‌نظر می‌رسد، فقط به‌خاطر شجاعت و جسارتی است که آن‌ها در فداکاری و وفاداری خویش دارند و گرنه هر یک از آنان به‌مانند دیگر جوانمردان مطرح در این روایت‌ها، از صفات جوانمردی به‌یک نسبت بهره‌مند هستند اما هنگامی که رخصت «ترک سر کردن» فرا می‌رسد، هر یک در غنیمت شمردن فرصت عموماً مخاطره‌آمیز جوانمردی، بر دیگری پیشی می‌گیرد. هرچند در سمک عیار و داراب‌نامه کار اکثر جوانمردان جنگجویی و سپاهی‌گری نیست اما پُردلی و شجاعت همین جوانمردان تا حدی است که گاه پهلو به‌پهلوانان شاهنامه زده و در تنگناها یک‌تنه در برابر خیل عظیمی از دشمنان ایستاده و از زیادی شمار و کثرت آنان اندک باکی ندارند و پشت کردن به‌دشمن را ننگی بر نام خود می‌شمارند.

«مردی بود جوانمرد عیارپیشه و او را جنگجوی نام بود... جنگجوی گفت من جان فدا خواهم کردن. نمی‌توانم دیدن. یا کام بیابم یا مرا بکشند و از این درد دل باز رهم... جنگجوی دست کارد بر ایشان گشاد و از چپ و راست خلق می‌کشت... من هرگز بدین مردی و دل و زهره ندیدم که تنها در میان چندین هزار مرد چندین کار بکند» (ارجانی، ۱۳۶۳: ۲/۲۲۶-۲۲۳). «سمک گفت این حرامزاده را بنگر که حق بر باد داد. اکنون او را بر باید داشت. پیش وی آمد و او را کاردی زد و بکشت؛ مردم گرد وی برآمدند. سمک دست بر کارد بر گشاد. هر کرا می‌یافت می‌افکند. لشکرگاه به‌خروش آمد... سمک خروش در نهاد و لشکر درهم افتاده بودند... با خود گفتند مگر از لشکر ما قومی تاختن

کرده‌اند یا شبیخون ساخته‌اند... لشکر به جنگ مشغول. سمک در میان ایشان تا می‌توانست می‌کشت» (ارجانی، ۱۳۶۳: ۱۷۳/۲-۱۷۲). «بهزاد با جواندوست قصاب و طارق عیار... چون آتش سوزان در آن قوم افتادند. بهزاد از هر سویی حمله کردی مرد بر مرد انداختی،... طارق عیار به ضرب خنجر شکم مرد و مرکب دریدی و جواندوست قصاب به ضرب ساطور مرد را بدو نیمه کردی... نصرین عدل گفت: ای ملک این عظیم ننگی است که بهزاد تن تنها، یک سوار بیش نیست... و خلق غلبه او را در میان گرفته باشند و هیچ‌کس نتواند پیش او رفتن! در عالم چه گویند» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۸۹۲/۱). «شغال با سمک گفت ای پهلوان دانی که لشکر بیاراند و در درهای کار ما از تو گشاده می‌شود، به تنها در میان لشکری چنین رفتن دشوار باشد. سمک گفت غم نشاید خوردن. عیاری به بددلی نتوان کردن... این بگفت و کارد برکشید و گستاخ در میان لشکر شد. تا مردم آگه شدند کارد بر سینه شیرافکن چنان زد که از پشتش بیرون شد و شیرافکن بیفتاد. سپاه چون دیدند گرد وی برآمدند... هفت تن دیگر افکنده بود» (ارجانی، ۱۳۶۲: ۶۶/۱).

۳-۴. سخاوت: برای ادعای نام جوانمردی دو تکلیف همواره در صدر شرایط ضروری قرار دارند «یکی نان دادن و دوم راز پوشیدن». در چنین زمینه‌ای نان دادن، نماد سخاوت است که موضوع اصلی مورد توجه جوانمردان بوده است و جهت و حدود تمامی رفتار و کردار آنان را تعیین می‌کند (گیار، ۱۳۸۹: ۵۱). جوانمرد اگر کریم هم باشد مثل پادشاهان، هرچه دارد در راه رسیدن به مقصود خرج کرده و بر فرودستان بخشش می‌کند، او هرگز بسته مال و جاه نیست. عیاران خود را نداشت می‌خوانند، از این رو خود را تهی دست و متعلق به طبقه فرودستان می‌دانند و همواره از آنچه دارند مردم این طبقه را بهره‌مند می‌سازند. در این محل ذکر نکته‌ای بسیار لازم دانسته شد. مخاطب باید بداند که سخاوت از محدود اصل‌های جوانمردی است که در برخی از روایت‌های دیگر نظیر شیرویه نامدار تخلف‌پذیر بوده، جای خود را به حرص می‌دهد، عیاران در این روایت نسبت به جمع مال و گرفتن مزدگانی بسیار حریص هستند (جعفرپور، ۱۳۹۱: ب).

«زینهار خواهان و زنان و کودکان بر بامها کردند تا زاری کنند، از تنگی که در آن شهر پدید آمده بود... کسان بیامدند و آن احوال با خورشیدشاه بگفتند... پیران گفتند ای شاه، به فریاد درویشان رس که در شهر یک من غله به دیناری به دست نمی‌آید، از بسیاری ظلم و بیداد که کرده‌اند... خورشیدشاه بفرمود تا در گنج بگشادند و مال فراوان پیش خواست... خلق می‌آمدند؛ و هرچه می‌گفتند خورشیدشاه ایشان را باز می‌داد و درویشان را می‌نواخت... خلعت می‌فرمود و زر می‌داد» (ارجانی، ۱۳۶۳: ۱۷۵/۲-۱۷۴). «پس دست در میان کرد و بدره‌ای زر بیرون آورد به قدر دویست دینار و به سمک عیار داد. سمک آن زر بستد و بوسه داد، پیش آن مرد پیر نهاد. رزماق در آن همه زر نگاه کرد، مدهوش گشت که هرگز چندان زر به خود ندیده بود گفت ای جوان این زر به من چرا دادی؟ سمک گفت این زر به تو بخشیدم. برگیر و به خرج کن تو و فرزندان تو» (ارجانی، ۱۳۶۲: ۱۸۶/۱؛ نیز ر.ک. ارجانی، ۱۳۶۲: ۳۵۹/۱، ۳۱۰/۵، ۲۷۹).

۳-۵. اکرام مهمان و پاس‌داشت حرمت هم‌سفرگی: عیاران همواره برای هم‌سفرگی و هم‌پیالگی (شادخواری) ارزش و اهمیت فراوانی قایل بودند. برای احکام عهد با دیگران و تأکید بر ارج و ارز برادری خود با آنان، سفره با یکدیگر می‌گشادند و شراب و گلاب به سلامتی و شادی یکدیگر می‌نوشیدند (کربن، ۱۳۸۵: ۱۵۶) و با این کار پیمان برادری و وفاداری را میان خود و او مؤکد می‌داشتند. هنگامی که شخصی قصد عضویت در این گروه را دارد، پس از آن‌که سوگند وفاداری یاد می‌کند، با سر عیاران شراب می‌نوشد و این رسمی معمول و شایع بوده و در روایت‌های حماسی مثنوی، میان عیاران اصطلاحی موسوم گشته است که این عیار شراب‌خورده فلان استاد است. به این وفاداری و

ارج نهادن به پیمان برادری در آیین جوانمردان و پاس‌داشت حرمت هم‌نشینی و هم‌سفرگی با یکدیگر، اصطلاحاً «حق نان و نمک» هم گفته می‌شود که تا عصر حاضر نیز وجهه خود را با همان برداشت معنایی در مصطلحات عامیانه حفظ کرده است. در بخشی از روایت سمک عیار، جوامردی ماهوس نام که با سمک هم‌سفرگی داشته است، در تنگنا سمک را یاری کرده، می‌گوید:

«مرد عیارپیشه‌ام و در پیش شاه‌ولید خدمت می‌کنم و جامگی می‌خورم. مرا از سخن او بدر نمی‌باید بود» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۵۹۲/۱). «زن جوانمرد بود... آن زن را لیلی نام بود. جواندوست بر در خانه او آمد و در بزد. در حال در برگشود، جواندوست قصاب را دید، گفت ای فرزند... طارق بنشست. جواندوست دست برمالید و زخم‌های طارق را بیست... جواندوست گفت: ای مادر، کرمی کن و در میدان رو و از حال بهزاد ما را خبری آور... جواندوست قصاب نعمت و شراب و کباب پیش آورد» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۸۹۴/۱). «مهری از سمک در دل ماهوس افتاد. او را دوست گرفت. پیش خود بنشانند. در ساعت خوان بنهادند و بدان مشغول گشتند. همه نظر ماهوس در عالم‌افروز بود و می‌پسندید او را... ماهوس گفت ای پهلوان، این گفتار چیست، مرا آزمایش می‌کنی؟ به‌یزدان دادار کردگار و به‌مردی و جوانمردی و به‌حق نمک آزادان که اگر مرا با هرچه از آن من است از فرزند و زن و خویش و پیوند-تا به مال چه رسد- بر باد آید دوست‌تر دارم و مرا خوشتر آید از آن‌که ترا آزاری رسد. چرا چون تو مردی به‌دست تیغ بازباید دادن؟» (ارجانی، ۱۳۶۳: ۵۹۲/۵-۴۲۲). «سمک قوام می‌گرفت که هیچ از آن عیاران نپرسید که آن مرد کیست. تا جای خالی شد. قایم بفرمود تا چیزی بیاوردند و بخوردند و مقدار بیست مرد پروردگان قایم بودند، و دست به‌شراب خوردن کردند. چون دوری چند بگشت قایم برخاست و قدحی شراب در دست گرفت و بر پای خاست و گفت: این شادی آن مردی که نام وی به جوانمردی در عالم رفته است و نام او سمک عیار است. این بگفت و شراب باز خورد» (الارجانی، ۱۳۶۳: ۱۸۴/۲)؛ نیز ر.ک. همان: ۹۹/۱، ۱۹۸، ۲۸۹: ۳۰/۲، ۱۸۴، ۳۱۶، ۳۶۸، ۳۷۰، ۲۹۵/۴.

۳-۶. مردم‌دوستی: مهم‌ترین بُعد مرام جوانمردان و عیاران این بود که «در جوانمردی روا نیست قومی در بلا رها کنیم و خود بیرون رویم»، عیاران زمانی که در انجام برخی کارها در خود اراده و قدرتی به‌کمال می‌دیدند که از عهده دیگران خارج است، ناجوانمردی می‌دانستند که در ظلم حاکمان به‌طبقات فرودست، آرام بنشینند و به‌یاری مظلوم نروند، یا کار خلافی انجام دهند و وبال آن‌را به‌گردن دیگری بیندازند؛ از این‌رو، دروغ، بهتان و لاف بزرگ‌ترین گناه در نظر آنان بوده است زیرا موجبات گرفتاری و آزار دیگران را فراهم می‌آورد. جوانمردان همواره در تنگنا و مواقع خطر مردم را یاری می‌دادند. آنان هیچ‌گاه یاران و بستگانشان را حتی در سخت‌ترین شرایط رها نکرده و همواره به‌رفع مشکلات آنان می‌کوشیدند، در روایت‌های مورد بررسی کمتر مشاهده می‌شود، بی‌گناهی در حضور عیاران و جوانمردان کشته شود، به‌کار بستن عفو و شفقت بر رعیت از مقتضیات جوانمردی است.

«در منزلی فرود آمدند که از ناگاه دویست سوار دزد و حرامی رسیدند. اهل کاروان چون چنان دیدند، فریاد از آن قوم برآمد... تا مرغی را آب خوردن آن دو جوان (فیروزشاه و فرخ‌زاد) غرق سلاح شدند و مرکبان خود سوار شدند و تیغ کشیده در آن دزدان افتادند... به یک لحظه از آن دویست دزد و حرامی که آمده بودند پنجاه تن بر خاک انداختند، باقی چون ضرب شمشیر بدیدند پشت کردند و خرم شدند...» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۲۸/۱، نیز ر.ک. بیغمی، ۱۳۸۱: ۹۴/۱، ۸۸۳-۸۸۲). «عالم‌افروز گفت: ای شاه، این جوان مادری پیر دارد و بر در سرای ایستاده است؛ او را بیرون فرست که از

بهر فرزند غمناک و گریان. چون شادی به دل مادر وی رسد همه کارها ما را نیک آید؛ اگرچه بی‌گناهیست... اما داغ بر جان مادر وی نشاید نهادن؛ و او را به من بخش تا برود... بفرمود تا آن صد دینار و یک تخت جامه... بیاوردند... گفت برگیر و بگویی تا مادرت ما را به دعا از یزدان نصرت خواهد و فیروزی... همه خاص و عام بر عالم‌افروز آفرین می‌کردند؛ و آن بشارت که به دل پیرزن رسید به سالها نتوان گفت» (ارجانی، ۱۳۶۳: ۲۷۹/۵-۲۷۸). «هر دو روی به شهر نهادند تا به شهر آمدند و هر دو روی به سرای دو برادران قصاب رفتند. آن سرای دیدند خراب کرده و مادر ایشان در کنج ویرانه نشسته، گریان و نالان... احوال پرسیدند. بگریست و گفت ای آزادمردان، سرای را چنین خراب کردند و پسران من بگرفتند... اما فرزندان در زندان بازداشته‌اند. این همه محنت که بر ما گذشت... سمک چون احوال بشنید بر خود بلرزید و گفت من زنده و دوستان من در زندان؟ مگر مردی از من برفت؟ گفت روزافزون دانی که زندان کجاست؟...» (ارجانی، ۱۳۶۳: ۱۰۶/۲؛ نیز ر.ک. ارجانی، ۱۳۶۳: ۶۱/۱، ۶۴، ۶۶، ۲۰۳، ۳۲۳، ۳۳۷، ۳۴۶، ۳۵۱، ۲۹۷/۲-۲۹۶، ۳۸۵-۳۸۴). «ملک بهمن عنان مرکب کشید با اردوان و بهروز عیار گفت روا نباشد که ملک سمومیه از بهر ما خراب شود و ملک ضاد در سپاه ماست. اکنون ما رسیدیم و خبردار شدیم، نتوانیم گذشتن... ملک بهمن گفت در مروت سهل باشد که ما التفاتی بدین کار نکنیم و از این شهر بگذریم؟...» (بیغمی، ۱۳۸۸: ۵۳۷؛ نیز ر.ک. بیغمی، ۱۳۸۸: ۶۳۰-۶۲۳).

۷-۳. **همت خواستن:** واژه همت در ادب فارسی معمولاً دو معنی عمده لغوی و اصطلاحی دارد. این کلمه در لغت برابر با کوشش، اراده، آرمان، آرزوی والا و بلندنظری است؛ اما در معنای اصطلاحی خود که به نادرستی بیشتر به عنوان اصطلاحی عرفانی قلمداد گشته، عبارت است از: «توجه قلب با تمام قوای روحانی خود به جانب حق، برای حصول کمال در خود یا دیگری» (ر.ک. خرمشاهی، ۱۳۸۵: ۳۲۵). یا در معنی «دعای خیر و طلب توفیق است که پیر یا مرشد صوفیه در حق یکی از مریدان برای انجام یافتن امری یا کامیابی در مقصودی خواستار می‌گردد» (حافظ، ۱۳۷۵: ۱/۲، ۱۲۴۵). عموم پژوهندگان شاید به جهت غلبه کاربرد این اصطلاح در متون عرفانی فارسی، سهواً آن را عرفانی دانسته‌اند، حال آن‌که نگارندگان با شواهد و مستندات ذکر شده، احتمال می‌دهند این اصطلاح، آموزه‌ای تعلیمی - القایی و متعلق به مرام و آیین جوانمردان و عیاران ایران پیش از اسلام و نشانی از باورمندی و اعتقاد این انجمن به ایزد یکتا بوده که نخستین نشانه‌های آن در حماسه‌های مثنوی و روایت‌هایی چون سمک عیار و دارب‌نامه مشاهده می‌شود و دور نیست که پس از اسلام، نخست با شکل‌گیری انجمن‌های اصحاب فتوت و کاربرد آن در نزد صوفیان جوانمرد، مفهوم این آموزه جوانمردان در قالب اصطلاح «همت خواستن» به متون عرفانی راه یافته و هم‌چنان همان معنای پیشین خود را حفظ کرده باشد. آبشخور این باور از آن روست که جوانمردان برای گشایش کار خود نیت مرشد و دعای پاک‌نفسان را بهترین بدرقه می‌دانستند و اعتقاد داشتند پروردگار اجابت‌کننده دعا نیکان است.

«سمک عیار بالای سر وی ایستاده بود. گفت چند گویند که قطران مردی عظیم است؟ اگر شاه دستوری دهد من امشب قطران را بسته بیاورم. شغال بانگ بر سمک زد. گفت چرا چیزی که نتوانی کردن می‌گویی. سمک عیار گفت ای استاد، به همت تو و اقبال شاهزاده یزدان عقل داده است مرا که آن‌چه گویم بتوانم» (ارجانی، ۱۳۶۲: ۹۵/۱؛ نیز ر.ک. ارجانی، ۱۳۶۲: ۱۵۲/۱، ۲۹/۵؛ بیغمی، ۱۳۸۱: ۵۳۳/۱، ۷۰۴، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۷۱، ۷۷۹، ۸۸۱، ۸۸۴، ۲۲/۲، ۱۵۳، ۱۶۴، ۳۳۴، ۳۶۰، ۳۸۸، ۳۹۱، ۳۹۸، (۲) ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۱۲، ۴۳۳، ۴۷۶، ۴۹۲، ۵۲۶، ۶۲۲، ۶۲۵، (۲) ۶۳۵، (۲) ۶۸۳، (۲) ۶۸۵، ۶۲۷، ۷۲۹؛ بیغمی، ۱۳۸۸: ۱۵۲، ۳۰۸، ۳۳۲، ۴۰۴، ۴۰۶، (۲) ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۴، ۴۴۳، ۵۷۰، ۶۰۳، ۶۶۷).

۳-۸. مهارت‌های ذهنی، ارتباطی و عملی: عیاری خصوصیتی است که مستلزم توانایی‌های روحی، قلبی و ذهنی و در عین حال مهارت و کاردانی کاملاً عملی، ملموس و جسمی است که اگر وجود نداشته باشند، عیاری نمی‌تواند چنان‌که باید، تحقق یابد. به‌همین علت است که عیاری بیش‌تر نوعی فعالیت و حرفه محسوب می‌شود و وضعیت عیار تقریباً معادل یک پیشه است. یک عیار خوب، باید دارای استعدادها و قابلیت‌هایی باشد که از متن روایت، تصور کاملاً دقیقی درباره آن‌ها به‌دست آید و این مهارت‌ها عمدتاً عبارتند از: هنر خوب حرف زدن (سخن‌دانی و زبان‌آوری)، آوازخوانی، حکایت‌گویی و نکته‌دانی، ساز زدن، آگاه بودن به فنون کسب و کار، زبان دیگر سرزمین‌ها را دانستن، دوندگی، اعتماد به نفس، زیرکی، هوشمندی و موقعیت‌شناسی و... ویژگی‌هایی است که به‌عیار امکان می‌دهد تا در هر موقعیتی کار خود را انجام دهد و از هر مهله‌که، با کاردانی و فراست ذهنی جان سالم به‌در ببرد. دانش ضروری برای عیاران عبارت است از تمامی دانستنی‌ها و اطلاعاتی که یک انسان می‌تواند در طول زندگی به دست آورد، ورزیدگی او در شیوه به‌کار بردن همین توانایی‌هاست که جایگاه او را در میان دیگر عیاران ممتاز می‌سازد. مکر مهم‌ترین مشخصه عیاری است و اصطلاحی است که می‌تواند تحقیرآمیز و پست انگاشته شود اما در عمل و در این زمینه مترادف زرنگی و مهارت است و چیزی جز یک وسیله نیست، نیرنگی است که در نظر کسانی که از آن بهره‌مند می‌شوند در خور تحسین است ولی از نظر قربانیان آن، برای رسیدن به‌هدف؛ نادرستی و حقه‌بازی است. در میان همین ویژگی‌ها، هنر خوب حرف زدن (سخن‌دانی و زبان‌آوری) نیز که به‌عیار امکان می‌دهد تا در هر موقعیتی کار خود را انجام دهد، جایگاهی خاص دارد. باید بتوان بدون توهین به قدرتمندان حقیقت را محترم داشت، راستی و درستی هرکس باید آشکار شود، سخن باید با ذوق صایب و موقعیت‌شناسی گزارده شود. عیار و جوانمرد باید خویشان‌دار و هوشیار باشد و در هر موقعیت به‌مقتضای حال و مقام سخن بگوید، به‌گونه‌ای که در ذهن و زبان دیگران نفوذ کرده و تحت تأثیرشان قرار دهد، به‌بیان دیگر عیار بایستی با استفاده از توان سخنوری خود در عین این‌که از آرمان خود یا شخص دیگری دفاع می‌کند؛ بتواند مخاطبان را نیز با خود همراه و متقاعد ساخته یا بی‌نظمی و آشفتگی در میانشان پدید آورد.

«سمک در دبیری دست داشت، پیوسته هر جا که بودی از آموختن خالی نبودی. پس سمک نامه نوشت... شاه برگرفت و به‌دست هامان وزیر داد... شاه بر سمک آفرین کرد و پهلوانان او را دعا گفتند. هامان وزیر گفت این خط کیست؟ شغال گفت این خط سمک است و او ترسل نیک داند. هامان وزیر گفت این مرد به‌همه هنر آراسته است» (ارجانی، ۱۳۶۲: ۲۱۷/۱). «خردسب‌شیو گفت ای شاهزاده، تو کودکی و نمی‌دانی که چه می‌گویی، کار پادشاهان به پادشاهان باید رها کرد و گفتنی او خود بگوید و بکند. ایشان دانند و تو ندانی. و دیگر به‌حدیث مردی راست می‌گوئی ما به‌نامردی از حلب آمده‌ایم. یک نشان دیدی و هنوز از آتش ما دودی به‌شما نرسید. چندین خلیق سر در خاک شد و در هزیمت یافتن باد شما را درنیافت... قزل‌ملک چون این سخن بشنید، خشم گرفت و کرسی زرین که نهاده بود در ربود و به خردسب شیدو انداخت. سمک ایستاده بود. آنرا به‌شمشیر رد کرد تا رنجی به‌خردسب‌شیدو نرسید. از کار خردسب‌شیدو آفرین کرد. سمک روی به‌قزل‌ملک کرد و گفت ای شاهزاده، این رسول است. هر چه گفتنی باشد بگوید و جواب بشنود اگر درشت اگر نرم، هم بر آن موجب که شنیده باشد بگوید. جواب دادن رواست. چوب و بند و زندان بر وی نیست، و این کرسی انداختن خطا بود و در خدمت شاه بود... خردسب‌شیدو گفت ای پهلوان، بدین هنر که تو داری سزاوار صد چندینی، آفرین بر تو باد و بر مادر و پدر تو باد» (ارجانی، ۱۳۶۲: ۱۸۱/۱-۱۸۰ نیز ر.ک. ارجانی،

۱۳۶۲: ۲۶۰/۱-۲۰۹، ۴۱۵-۳۹۶). «شبرنگ عیار در میان شهر میگشت. با خود گفت زندان را چون طلب کنم و از کسی نتوان پرسیدن که زندان عایل وزیر کجاست که در حق من گمان بد برند، که من غریبم... از قفای شبرنگ یکی درآمد... سرهنگ گفت که بیا با من و طعام بردار... شبرنگ را بر در باورچی‌خانه آورد... شبرنگ درآمد و آن صحن و کاسه را در آورد و پیش مطبخی نهاد... گفت ای جوانمرد عظیم کارت بشتابست... کباب را آتش تیز نمی‌باید که بیرونش بسوزد و اندرونش خام بماند. آنکس گفت مگر در این قسم شروعی داری؟ شبرنگ گفت بلی... مطبخی چون آن چستی و چابکی او را بدید گفت ای جوانمرد، عظیم چست و چالاکی! اگر پیش من به سر بری...» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۵۳/۲-۱۵۱).

نتیجه

عیاران و جوانمردان، جریانی اجتماعی و جمعیتی اخلاقی بودند که پیشینه شکل‌گیری آنان به دوران ایران پیش از اسلام می‌رسد و این جریان از مشخصات فرهنگ و تمدن دوره اسلامی به‌شمار نمی‌آید بلکه با در نظر گرفتن مقتضیات زمانی و سیاسی آرمان‌ها و آموزه‌های تعلیمی - القایی این انجمن به‌دیگر موقعیت‌های جغرافیایی نیز راه پیدا کرده است و با فرهنگ بومی آن نواحی عجین گشته است و عنوان فتیان و اخیان به‌خود می‌گیرد که تنها ترجمانی از مفهوم عیاری و جوانمردی است و تقریباً هیچ تفاوتی از نظر مفهوم و کارکرد میان این دو اصطلاح وجود ندارد زیرا در عصر اسلامی بر اثر رواج و غلبه فراوان افکار و اندیشه‌های عرفانی، همین آموزه‌ها با تصوف درآمیخته و با نمادگونه‌های مذهبی پیوند می‌گیرد و به‌حیات خود ادامه می‌دهد. اندک پژوهندگانی هم که این جریان و روایت‌هایی مربوط به آن را، به انواع ادب غربی نظیر رمانس منسوب می‌کنند و روی به‌معادله‌سازی عیاران و شوالیه‌ها آورده‌اند، غافل از این امر هستند که نگاه یک‌سویه و غیرعلمی آنان پیش از هرچیز هویت ملی و اصالت ایرانی این جریان فرهنگی - اجتماعی را از بین می‌برد و کاوش در این زمینه نیاز به‌بسترسازی و روشنگری‌هایی دارد که تا امروز چندان محل توجه نبوده است و بدون وجود چنین زیرساخت‌هایی، یکسره به‌قاضی رفتن خطاست. مضمون عیاری و جوانمردی و آموزه‌های تعلیمی - القایی آن در حماسه‌های مثنوی کارکردها و انواع بسیار گسترده‌ای دارد که در این پژوهش محوری‌ترین و پرکاربردترین این آموزه‌ها تحلیل و توصیف شد، گذشته از آن اصالت اولیه و تعلق راستین برخی از همین آموزه‌ها نظیر «همت خواستن» موضوع دیگری بود که بدان پرداخته شد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- محمدجعفر محجوب، با تکیه بر گفتار ملک‌الشعراى بهار در بحث ریشه‌شناسی و اتیمولوژی اصطلاح عیار، اصالت تازی و ریشه عربی آن را به‌کلی رد کرد و برای این اصطلاح اصلی پهلوی قایل شد (ر.ک: محجوب، ۱۳۸۷: ۹۵۶).
- ۲- یکی از حماسه‌هایی که روایت آن در دوره صفویه یا بعد از آن و یقیناً پیش از دوره قاجار مکتوب شده است، شیرویه نامدار است. در میان حماسه‌های مثنوی فارسی، دو داستان به‌نام شاهزاده شیرویه وجود دارد یکی از آن‌ها حجمی اندک دارد و دیگری بزرگ‌تر از اولی است و شیرویه هفت جلدی نامیده می‌شود. شیرویه نخست خلاصه‌ای از این تحریر است. البته نظر محجوب آن است که این داستان زاده خیال نویسنده است ولی هیچ شاهدهی برای اثبات گفته خویشتن ارائه نکرده‌اند (ر.ک: محجوب، ۱۳۸۷: ۱۷۵) و چون این اثر، نه مأخذی مذهبی دارد و نه در تاریخ تدوینی مکتوب است، موجب شکل‌گیری چنین برآیندی در نظر محجوب گشته است. باری شیرویه پسر کوچکتر سلطان ملک‌شاه رومی است و برادری بزرگ‌تر به‌نام ارچه دارد. شیرویه لایق‌تر و

شجاع‌تر از ارچه است، به‌همین دلیل میان این دو شاهزاده در پادشاهی اختلاف می‌افتد و ارچه برادر را در چاه سرنگون کرده، خود برخلاف خواسته و وصیت پدر پادشاه می‌گردد و شیرویه پس از رهایی از چاه و گذشتن از مراحل دشوار برای رسیدن به معشوق خود، سیمین‌عذار، در فرجام با برادر خود سازش می‌کند و به جنگ دشمنان سرزمین می‌رود و پیروز می‌گردد و داستان هرچند پایان دارد اما نافرجام به‌نظر می‌رسد. نکته مهمی که وجود دارد شباهت‌های بسیار داستان شیرویه نامدار و امیرارسلان از حیث صورت داستانی و محتوایی است (ر.ک. محبوب، ۱۳۸۷: ۴۷۹).

۳- در باب چهل و چهارم قابوسنامه، در آیین جوانمردپیشگی به‌برخی از همین موارد اشاره‌ای شده است که در گفتار حاضر مورد توجه قرار گرفته‌اند (ر.ک. عنصرالمعالی، ۱۳۸۵: ۳۲-۳۳۱).

منابع

- ۱- اُرْجانی، فرامرزن‌عبدالله (ج ۱ ۱۳۶۲ - ج ۲ تا ۵ ۱۳۶۳). سمک عیار، تصحیح پرویز ناتل خانلری، (ج ۵)، چ ۵، تهران: آگاه.
- ۲- افشاری، مهران (۱۳۸۲). فتوت‌نامه و رسایل خاکساریه، چ ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳- ایبرمز، میرهاوارد و جفری گالت هرهم. (۱۳۸۷). فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی، ترجمه سعید سبزیان مرادآبادی، چ ۱ (ویراست نهم)، تهران: رهنما.
- ۴- بهار، مهرداد (۱۳۸۸). نگاهی به تاریخ اساطیر ایران باستان، به کوشش سیروس شمیسا، چ ۱، تهران: علم.
- ۵- بیغمی، محمد بن علی (۱۳۸۱). داراب‌نامه، تصحیح ذبیح‌الله صفا، ج ۲، چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۶- ----- (۱۳۸۸). فیروزشاه‌نامه، به کوشش ایرج افشار و مهران افشاری، چ ۱، تهران: چشمه.
- ۷- پناهی، مهین (۱۳۸۸). «جوانمردی، مترادف‌ها و مؤلفه‌های آن در متون عرفانی»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی (زبان و ادبیات فارسی سابق) دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان، س ۱، ش ۴: ۲۲-۱.
- ۸- جعفرپور، میلاد (۱۳۸۹). «سبک‌های ازدواج در سمک عیار (مقایسه برخی گزاره‌ها با رویکردهای فمینیستی)»، فصلنامه نقد ادبی مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس، س ۳، ش ۱۱-۱۲: ۱۷۰-۱۴۳.
- ۹- جعفرپور، میلاد و مهیار علوی مقدم (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی عناصر آیینی و جنگاوری در شاهنامه و سمک عیار»، فصلنامه جستارهای ادبی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، س ۴۴، ش ۴: ۸۴-۵۱.
- ۱۰- جعفرپور، میلاد و حجّت‌اله فسقوری (۱۳۹۰). «بررسی سبک محتوایی بن‌مایه‌های حماسی سمک عیار»، فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی بهار ادب، س ۴، ش ۲ (پیاپی ۱۲)، صص: ۱۷۶-۱۵۷.
- ۱۱- جعفرپور، میلاد و مهیار علوی مقدم (۱۳۹۱). «ساختار بن‌مایه‌های داستانی امیرارسلان»، فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی (پژوهش زبان و ادبیات فارسی سابق) دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، س ۴۸، ش ۲ (پیاپی ۱۴): ۳۹-۶۰.
- ۱۲- جعفرپور، میلاد و عباس محمدیان (۱۳۹۱). «ساختار بن‌مایه‌ها در حسین‌گرد شبستری، شیرویه نامدار و ملک جمشید»، دوفصلنامه ادب و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، زیر چاپ.
- ۱۳- جیحونی، مصطفی (۱۳۷۲). «گوسان یا مهربان»، فصلنامه کتاب پاژ، ش ۱۱-۱۲: ۴۱-۱۹.
- ۱۴- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۵). دیوان حافظ، تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، ج ۱، چ ۲، تهران: خوارزمی.

- ۱۵- حاکمی والا، اسماعیل. (۱۳۸۹). آیین فتوت و جوانمردی، چ ۲، تهران: اساطیر.
- ۱۶- ----- (۱۳۸۶). تحقیق درباره ادبیات غنایی ایران و انواع شعر غنایی، چ ۱، تبریز: دانشگاه تبریز.
- ۱۷- ----- (۱۳۴۶). «آیین فتوت و عیاری»، سخن، ش ۱۹۳: ۲۷۸-۲۷۱.
- ۱۸- حسام‌پور، سعید. (۱۳۸۴). «نقش عیاری در فرهنگ و تمدن ایرانیان»، فصلنامه مطالعات ایرانی؛ مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان‌های ایرانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، س ۴، ش ۸: ۷۳-۵۳.
- ۱۹- حسن‌آبادی، محمود. (۱۳۸۶). «سمک‌عیار، افسانه یا حماسه؟»، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، س ۴۰، ش ۱۵۸: ۵۶-۳۸.
- ۲۰- ----- (۱۳۸۷). «حماسه و هیاهو (شیوه انتقال حماسه‌ها در مقایسه سازه‌شناختی سمک‌عیار، ابومسلم‌نامه و شاهنامه فردوسی)»، دوفصلنامه ادب و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، ش ۲۳ (پیاپی ۲۰): ۵۸-۱۹.
- ۲۱- حسین کرد شبستری. (۱۳۸۴). چ ۱، تهران: ققنوس.
- ۲۲- خاقانی، افضل‌الدین. (۱۳۷۹). دیوان خاقانی شروانی، چ ۱، تهران: نگاه.
- ۲۳- خرّمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۵). حافظ‌نامه (شرح الفاظ، اعلام، مفاهیم کلیدی و ابیات دشوار حافظ)، ج ۲، چ ۱۷ (ویراست ۲)، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۴- زرقانی، مهدی. (۱۳۸۸). تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی (تطور دگرذیسی ژانرها تا میانه سده پنجم به انضمام نظریه تاریخ ادبیات)، چ ۱، تهران: سخن.
- ۲۵- شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶). قلندریه در تاریخ (دگرذیسی‌های یک ایدئولوژی)، چ ۱، تهران: سخن.
- ۲۶- ----- (۱۳۸۴). «سعدی در سلسل جوانمردان»، دو فصلنامه مطالعات عرفانی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، س ۶، ش ۲: ۱۶-۵.
- ۲۷- ----- (۱۳۷۲). «انواع ادبی و شعر فارسی»، فصلنامه رشد آموزش ادب فارسی، س ۸، ش ۳۲/۱: ۴-۹.
- ۲۸- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۷). انواع ادبی، چ ۳ (ویرایش ۴)، تهران: میترا.
- ۲۹- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). تاریخ ادبیات ایران، ج ۵، چ ۱۱، تهران: فردوس.
- ۳۰- طرسوسی، ابوظاهر. (۱۳۸۰). ابومسلم‌نامه، تصحیح حسین اسماعیلی، چ ۴، چ ۱، تهران: معین.
- ۳۱- عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر. (۱۳۸۵). گزیده قابوس‌نامه، به‌کوشش غلامحسین یوسفی، چ ۱۲، تهران: کتاب‌های جیبی و امیرکبیر.
- ۳۲- قبادی، حسینعلی. (۱۳۸۶). «تاثیر شاهنامه فردوسی بر ادبیات عیاری»، فصلنامه زبان و ادب فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، س ۵۰، ش ۲۰۱: ۹۶-۶۳.
- ۳۳- ----- (۱۳۸۱). «حماسه عرفانی، یک از انواع ادبی در ادبیات فارسی»، دو فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، دوره جدید، ش ۱: ۲۰-۱.
- ۳۴- ----- (۱۳۷۵). تحقیق در نمادهای مشترک حماسی و عرفانی، رساله دوره دکتری، تهران: تربیت مدرس.

- ۳۵- کرین، هانری. (۱۳۸۵). آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، چ ۲، تهران: سخن.
- ۳۶- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۵). نامه باستان (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی)، ج ۱ (۹ج)، چ ۵، تهران: سمت.
- ۳۷- ----- (۱۳۸۴). آب و آینه (جستارهایی در ادب و فرهنگ)، چ ۱، تبریز: آیدین.
- ۳۸- گیار، مارینا. (۱۳۸۹). سمک عیار (جامعه آرمانی مبتنی بر جوانمردی)، ترجمه عبدالمحمد روح‌بخشان، چ ۱، تهران: کتاب روشن.
- ۳۹- محجوب، محمدجعفر. (۱۳۸۷). ادبیات عامیانه ایران (مجموعه مقالات درباره افسانه‌ها و آداب و رسوم مردم ایران)، به کوشش حسن ذوالفقاری، چ ۷، تهران: چشمه.
- ۴۰- مختاریان، بهار. (۱۳۸۵). «میره و پیوند آن با جوانمردان و عیاران»، فصلنامه نامه فرهنگستان؛ فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی، س ۸، ش ۱ (پیاپی ۲۹): ۸۸-۹۸.
- ۴۱- معتمدی، منصور و فرزانه باخدا. (۱۳۹۰). «طرحی برای بررسی خاستگاه‌ها و ریشه‌های فتوت در ایران»، دوفصلنامه مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، س ۴۴، ش ۴ (پیاپی ۸۶): ۵۳-۸۲.
- ۴۲- معین، محمد. (۱۳۷۲). فرهنگ فارسی، ۶ج (ج ۲)، چ ۸، تهران: امیرکبیر.
- ۴۳- مؤذن‌جامی، محمد مهدی و جلال خالقی مطلق. (۱۳۷۳). ادب پهلوانی (مطالعه‌ای در تاریخ ادب دیرینه ایرانی از زرتشت تا اشکانیان)، چ ۱، تهران: قطره.
- ۴۴- هینلز، جان. (۱۳۸۹). شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چ ۱۵، تهران: چشمه.
- ۴۵- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۸۶). «در آرزوی جوانمردی»، دیداری با اهل قلم (درباره بیست کتاب نثر فارسی)، چ ۲، چ ۸، تهران: علمی.