

سال پنجاه و سوم - شماره سوم - پاییز ۱۳۹۹

۲۱۰

- یوسف بینا
عبدالله رادمرد
محمدجعفر یاحقی
مهدی نجفزاده

▪ ویژگی‌ها و عملکرد فرمانروای آرمانی
در اندیشه فارابی و فردوسی
- محمود آقاخانی بیژنی
محسن محمدی فشارکی

▪ تحلیل کارکردهای اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه
براساس نظریه امیل دورکیم
- محمود رضایی دشت ارژنه
حامد عباسی

▪ ملاحظاتی درباره تصحیح برزنامه کهن
- سید امیر منصوری

▪ رانیه ناقصه لیبی
- محبوبه همتیان

▪ رد یا بی مقوله های آیدین نگارش و درست نویسی
در دانش‌های بلاغی
- سیامک نادری
کاووس حسن‌لی

▪ جانمایی تقریبی منزل راوی بوف کور در محلات جنوب شرقی
«تهران صفوی-قاجاری»



(نشریه علمی)

جستارهای نوین ادبی

(ادبیات و علوم انسانی سابق)

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول: عبدالله رادمرد

سردبیر: محمود فتوحی رودمعجنی

اعضای هیئت تحریریه:

سعید بزرگ بیگدلی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس تهران)	حسین‌الله عباسی (استاد دانشگاه تربیت معلّم تهران)
مه‌دخت پورخالقی چترودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)	محمود فتوحی رودمعجنی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
تقی پورنامداریان (استاد پژوهشگاه علوم انسانی تهران)	ابوالقاسم قوام (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
محمد تقوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)	علی گوزل‌یوز (استاد دانشگاه استانبول ترکیه)
حسن ذوالفقاری (استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران)	دانیلا منیگینی (دانشیار دانشگاه ونیز)
عبدالله رادمرد (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)	علیرضا نیکویی (دانشیار دانشگاه گیلان)
سید مهدی زرقانی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)	کلاوس والینگ پلرسن (دانشیار دانشگاه کپنهاگ)
علی‌انثرف صادقی (استاد دانشگاه تهران)	محمدجعفر یاحقی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

بر اساس آیین‌نامه کمیسیون نشریات وزارت علوم تحقیقات و فناوری از سال ۱۳۹۸، کلیه نشریات دارای درجه «علمی-پژوهشی» به نشریه «علمی» تغییر نام یافتند.

ویراستار فارسی: جواد میزبان

کارشناس مجله: فاطمه رضوی

طراح جلد: فرید یاحقی

حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی: محمد کریمی طرّبه

نشانی: مشهد دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، کدپستی: ۹۱۷۷۹۴۸۸۳۳، تلفن: ۰۵۱-۳۸۸۰۶۷۲۵

نشانی سامانه الکترونیکی: <http://jls.um.ac.ir>

نشانی پست الکترونیک: jll@um.ac.ir

مشاوران علمی این شماره:

عباس بگ‌جانی، محمد بهنام‌فر، محمد تقوی، نجم‌الدین جباری، زهرا حیاتی، سعید رادفر، فاطمه رضوی، سیدمهدی زرقانی، قدرت‌الله طاهری، ذوالفقار علامی، محمود فتوحی رودمعجنی، سیدعلی قاسم‌زاده، ابوالقاسم قوام، مجتبی مجرد، محمد محمدی، محمد نجاری.

اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ



(نشریه علمی)

جستارهای نوین ادبی

(ادبیات و علوم انسانی سابق)

این مجله بر اساس مجوز شماره ۱۰۲/۴۷۸۲ مورخ ۱۳۷۰/۷/۱۳
اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
منتشر می شود.

شماره سوم - سال پنجاه و سوم

شماره مسلسل ۲۱۰ - پاییز ۱۳۹۹

(تاریخ انتشار این شماره: پاییز ۱۳۹۹)

این مجله در پایگاه‌های زیر نمایه می شود:

- پایگاه استادی علوم جهان اسلام (ISC)
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
- پایگاه بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)
- DOAJ

راهنمای شرایط مجله برای پذیرش و چاپ مقاله

- ۱- مقاله به ترتیب شامل چکیده (۵ تا ۸ سطر، بر اساس معیارهای صحیح چکیده‌نویسی)، کلیدواژه‌ها (حداکثر ۵ واژه)، مقدمه (سؤال تحقیق، فرضیه‌ها، اهداف)، بحث و بررسی و نتیجه‌گیری باشد. مجله از پذیرش مقاله‌های بلند (بیش از ۷۰۰۰ کلمه) معذور است.
- ۲- مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام‌خانوادگی، مرتبه علمی، نام مؤسسه متبوع، نشانی، تلفن و دورنگار) در صفحه جداگانه بیاید.
- ۳- مقاله‌های ار سالی تنها به صورت تایپ شده با قلم لوتوس ۱۳ در برنامه word مطابق با معیارهای مندرج در این راهنما و منحصرأ از طریق صفحه خانگی (وبگاه) پذیرفته می‌شود.
- ۴- ارسال چکیده انگلیسی (۵ تا ۸ سطر) در صفحه‌ای جداگانه، شامل عنوان مقاله، نام نویسنده/ نویسندگان و مؤسسه/ مؤسسات متبوع الزامی است.
- ۵- منابع مورد استفاده در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام‌خانوادگی نویسنده به شرح زیر آورده شود:
 - مقاله از مجله: نام‌خانوادگی، نام (نویسنده)، تاریخ انتشار، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم، محل نشر، نام ناشر.
 - مقاله از مجله: نام‌خانوادگی، نام (نویسنده)، تاریخ انتشار، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام نشریه (ایتالیک)، دوره / سال، شماره، شماره صفحات مقاله.
 - مقاله از مجموعه: نام‌خانوادگی، نام (نویسنده)، تاریخ انتشار، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام ویراستار یا گردآورنده، نام مجموعه مقالات (ایتالیک)، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله.
 - سایت‌های اینترنتی: نام‌خانوادگی، نام (نویسنده)، آخرین تاریخ و زمان تجدید نظر در سایت اینترنتی، «عنوان موضوع» (داخل گیومه)، نام و نشانی سایت/ اینترنتی (ایتالیک).
- ۶- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز (نام مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه مورد نظر) نوشته شود. در مورد منابع غیر فارسی، همانند منابع فارسی عمل شود. نقل قول‌های مستقیم بیش از ۵ سطر به صورت جدا از متن با تورفتگی (نیم سانتی‌متر) از دو طرف درج شود.
- ۷- معادل لاتین کلمات در پایین صفحه بیاید و توضیحات جانبی به یادداشت‌های پایان مقاله منتقل شود.
- ۸- مجله فقط مقاله‌هایی را می‌پذیرد که در زمینه زبان و ادبیات فارسی و حاصل پژوهش نویسنده باشد.
- ۹- مقاله باید بر اساس شیوه‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی نوشته شود. در صورت لزوم، مجله در ویراستاری زبانی مقاله بدون تغییر محتوای آن آزاد است.
- ۱۰- نویسندگان محترم باید مقاله‌های خود را از طریق سامانه مجله جستارهای ادبی به نشانی ذیل ارسال کنند:
<http://jls.um.ac.ir>
- ۱۱- تمام اطلاعات مربوط به مقاله، پس از دریافت، از طریق صفحه خانگی (وبگاه) به اطلاع نویسندگان محترم خواهد رسید.

فهرست مندرجات

- | | | |
|--------|--|---|
| ۲۴-۱ | یوسف بینا
عبدالله رادمرد
محمدجعفر یاحقی
مهدی نجف‌زاده | ویژگی‌ها و عملکرد فرمانروای آرمانی
در اندیشه فارابی و فردوسی |
| ۴۶-۲۵ | محمود آقاخانی بیژنی
محسن محمدی فشارکی | تحلیل کارکردهای اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها
در شاهنامه براساس نظریه امیل دورکیم |
| ۶۱-۴۷ | محمود رضایی دشت ارژنه
حامد عباسی | ملاحظات دربارۀ تصحیح <i>برزونامه</i> کهن |
| ۷۶-۶۳ | سید امیر منصوری | رائیه ناقصه لبیبی |
| ۹۶-۷۷ | محبوبه هم‌تیاں | ردیابی مقوله‌های آیین نگارش و درست‌نویسی
در دانش‌های بلاغی |
| ۱۱۳-۹۷ | سیامک نادری
کاووس حسن‌لی | جانمایی تقریبی منزل راوی بوف کور در محلات
جنوب شرقی «تهران صفوی-قاجاری» |



ویژگی‌ها و عملکرد فرمانروای آرمانی در اندیشه فارابی و فردوسی

یوسف بینا^۱

عبدالله رادمرد^۲

محمدجعفر یاحقی^۳

مهدی نجف‌زاده^۴

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسأله‌ها در بررسی اندیشه سیاسی در متون فلسفی و ادبی این است که چه کسی با چه ویژگی‌هایی و چگونه باید حکومت کند. پاسخ به این پرسش، بخش مهمی از آثار فلسفی و ادبی قدیم را که در حوزه اندیشه سیاسی مهم‌اند، در بر می‌گیرد. در این مقاله نیز ابتدا به بررسی ویژگی‌ها و عملکرد رئیس اول در مدینه فاضله فارابی پرداخته‌ایم و سپس ویژگی‌ها و عملکرد شاه آرمانی در شاهنامه فردوسی را بررسی کرده‌ایم و در نهایت تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو را نشان داده‌ایم. فارابی و فردوسی هر دو با درک بحران‌های سیاسی زمانه خویش، فرمانروایی آرمانی مد نظر خود را، یکی به زبان فلسفه سیاسی و دیگری در قالب حماسه ملی ایران، توصیف کرده‌اند که توصیف‌های آن‌ها در بیشتر موارد مشترک و نشان‌دهنده آرمان‌شاهی ایرانی در قرن چهارم هجری است.

کلیدواژه‌ها: مدینه فاضله، شاهنامه، فارابی، فردوسی، رئیس اول، شاه آرمانی.

با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید.

Usefbina@yahoo.com

Radmard@ferdowsi.um.ac.ir

Mgyahaghi@yahoo.com

M.najafzadeh@um.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد

۲. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد

۳. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد

۴. دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد

طرح مسأله

فردوسی در ابتدای حماسه ملی ایران تصریح می‌کند که گردآورنده شاهنامه یعنی «پژوهنده روزگار نخست» بر آن بوده است که «سخن‌های شاهان و گشت جهان» را بداند و درباره «کیان جهان و نامداران و بزرگان» بپرسد (۶/۱). بخش اعظمی از شاهنامه درباره «سخن‌های شاهان» است. اگر سراسر شاهنامه را یک کل واحد در نظر بگیریم و بخوایم بدانیم که چه اندیشه‌ای در کانون مرکزی آن قرار دارد، شاید مهم‌ترین پاسخی که بتوان به این پرسش داد، پاسخی در ساحت اندیشه سیاسی است. اینک اگر بخوایم اندیشه سیاسی شاهنامه فردوسی را در قیاس با اندیشه سیاسی یکی از فیلسوفان ایران بررسی کنیم، نزدیک‌ترین نامی که در تاریخ فکر و فلسفه ایرانی به آن برمی‌خوریم، فارابی است که او را مؤسس فلسفه اسلامی و تنها فیلسوف سیاسی می‌دانیم که در حوزه اندیشیدن به «مدینه فاضله» در ایران پیشگام است. او در تدوین نظریه خویش از منابعی همچون فلسفه افلاطون و ارسطو، اندیشه‌های اسلامی و شیعی و نیز اندیشه سیاسی ایران باستان بهره برده و در جایی از سخنانش، مقام «برخی پادشاهان ایران باستان» را هم شأن «رئیس اول مدینه فاضله» دانسته و پس از تبیین ویژگی‌های «رئیس اول»، تصریح کرده است که «چنین انسانی در حقیقت و به نزد قداما پادشاه نامیده می‌شود» (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۶) و «پادشاه در نزد قداما» احتمالاً معنایی جز پادشاهان فرّه‌مند ایران باستان ندارد. آنچه فارابی درباره سیاست نوشته «فلسفه سیاسی» است و آنچه در شاهنامه درباره سیاست می‌یابیم «اندیشه سیاسی» است که مبتنی بر «حکمت» به معنای معرفت به امور بر مبنای خرد و فرزاندگی است. «فلسفه سیاسی» تأملات نظری درباره مناسبات قدرت بر مبنای نظامی فلسفی و «اندیشه سیاسی» نظریه‌پردازی درباره مناسبات قدرت بدون لحاظ مقدمات فلسفی است، با این توضیح که واژه «اندیشه» به معنای عام شامل فلسفه و آراء و عقاید می‌شود (رک. طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۷)؛ بنابراین اصطلاح «اندیشه سیاسی» در این مقاله هم شامل فلسفه سیاسی فارابی و هم شامل آراء سیاسی شاهنامه فردوسی می‌شود. ضمن این‌که می‌دانیم متونی همچون شاهنامه صرفاً حاوی ارزش‌های ادبی نیستند، بلکه مبلغ اندیشه‌هایی ویژه نیز بوده‌اند.

در بررسی اندیشه سیاسی در متون فلسفی و ادبی، دو پرسش مهم را می‌توان مطرح کرد: چه کسی باید حکومت کند و اقتدار سیاسی در اختیار چه کسی باشد؟ حاکم چگونه باید فرمان براند و برای دستیابی به اهداف سیاسی چگونه باید از قدرت خویش استفاده کند؟ (Morrow, 2005: 127 & 199). پاسخ به این پرسش‌ها در تاریخ اندیشه سیاسی بسیار مهم است، زیرا مباحث سیاسی در متون قدیم بیشتر حول محور «پادشاه» می‌گشته است (رک. طباطبایی، ۱۳۹۵: ۸۹). در شاهنامه فردوسی، مفهوم اقتدار سیاسی فقط در «سلطنت مطلقه» نمود یافته است. نظر فارابی نیز تقریباً همین است؛ با این تفاوت که در موردی استثنائی به‌نوعی از «آریستوکراسی» اشاره کرده و چنین حکومتی را نیز در شرایط ضروری شایسته دانسته است. قدرت را «توانایی فکری و عملی برای ایجاد شرایط و نتایج

مطلوب» تعریف کرده‌اند (عالم، ۱۳۷۳: ۹۰) و اقتدار نیز «قدرت مشروع» است و انواعی دارد (همان: ۹۳-۱۰۴). مشروعیت نظام‌های سیاسی نیز «به احساس التزام و تعهد افراد نسبت به اطاعت از آن‌ها بستگی دارد» (بشیری، ۱۳۸۰: ۳۶) و از منابعی همچون اعتقاد به سنت‌های دیرین یا صفات ویژه و استثنائی فرمانروا یا قانون سرچشمه گرفته است (عالم، ۱۳۷۳: ۱۰۷). در مدینه فاضله فارابی و آرمانشهر شاهنامه فردوسی، قدرت سیاسی از نوع «اقتدار» است و این اقتدار نیز در اندیشه سیاسی فارابی ترکیبی از انواع «اقتدار فرهی و آسمانی» (بر مبنای صفات ویژه و منحصر به فرد فرمانروا و برگزیدگی از جانب خداوند) و «اقتدار نخبگانی» (بر مبنای شخصیت و دانش) است و در اندیشه سیاسی شاهنامه فردوسی ترکیبی از انواع «اقتدار فرهی و آسمانی» و «اقتدار نیایی و سنتی» (بر مبنای سلطنت موروثی و عرف‌های باستانی و قراردادهای اجتماعی) است.

یکی از رویکردهای ادبیات تطبیقی آن است که ادبیات را در ارتباط با دیگر رشته‌های علوم انسانی و معارف بشری از جمله فلسفه بررسی می‌کند. با این رویکرد، می‌توان شباهت‌ها و تفاوت‌های دو متن را در موضوعی مشخص نشان داد و علت‌یابی کرد؛ بدون آن‌که بنا باشد تأثیرگذاری مستقیم یکی بر دیگری اثبات شود. مدینه فاضله فارابی و شاهنامه فردوسی دو فرآورده تاریخی‌اند و مطالعه اندیشه سیاسی در آن‌ها می‌تواند بخشی از تاریخ اندیشه ایرانی را برای ما بازسازی و درک ما از آن را کامل‌تر کند.

فارابی در حدود سال‌های ۲۵۷ تا ۲۵۹ ق متولد شد و در سال ۳۳۹ ق وفات یافت. فردوسی در سال ۳۲۹ ق به دنیا آمد و در سال ۴۱۱ یا ۴۱۶ ق از دنیا رفت. روزگار این دو مصادف است با سال‌های سلطه خلفای تازی بر ممالک اسلامی از جمله ایران و مهم‌ترین مسأله سیاسی آن روزگار سلطه بیگانگان تازی و ترک بر ایران بوده است. از این رو، هر دو با اندیشه و سخن خویش به مقابله فرهنگی با این وضعیت برخاسته‌اند. مشاهده بحران‌های سیاسی نقطه آغاز نظریه‌پردازی درباره سیاست است و نظریه‌پردازان سیاسی پس از مشاهده بحران‌های زمانه خویش، می‌کوشند جامعه آرمانی سیاسی را ترسیم کنند که در زمانه آن‌ها وجود ندارد، اما در آن بحران‌های سیاسی حل و فصل شده است (رک. اسپرینگز، ۱۳۹۷: ۳۸-۴۱). اندیشه سیاسی فارابی و فردوسی نیز احتمالاً با مشاهده بحران حکومت و کوشش در ارائه راه‌حل برای آن تدوین شده است؛ هر چند اندیشه فارابی به‌وضوح سیاسی است و فردوسی بیشتر فرهنگی و ملی می‌اندیشیده است.

پرسش‌ها و روش پژوهش

در این مقاله، به این پرسش‌ها پاسخ داده خواهد شد: رئیس اول در مدینه فاضله فارابی و شاه آرمانی در شاهنامه فردوسی چه ویژگی‌هایی دارند و چگونه فرمان می‌رانند؟ ویژگی‌ها و عملکرد فرمانروای آرمانی در این دو متن چه

نسبتی با هم دارند؟ بافت مکانی و زمانی در طرح دو اندیشه چقدر نقش داشته است و جامعه هدف در این دو نظریه کدام است و نیز آبخور این نظریه‌ها را در کجا می‌توان یافت؟

برای رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها، ابتدا ویژگی‌ها و عملکرد رئیس اول مدینه فاضله فارابی از دو اثر که حاوی اندیشه سیاسی او هستند یعنی *سیاست مدینه* (۱۳۵۸) و *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله* (۱۳۶۱) و سپس ویژگی‌ها و عملکرد شاه آرمانی در *شاهنامه فردوسی* (۱۳۹۳) از خلال داستان‌های حماسه ملی ایران و نیز سخنان فردوسی در لابه‌لای این داستان‌ها استخراج و صورت‌بندی شده و نهایتاً گزاره‌های به دست آمده با هم مقایسه و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها بررسی شده است. برای استخراج گزاره‌های مد نظر از متن، به‌ویژه از *شاهنامه*، از روش نظریه زمینه‌ای استفاده کرده‌ایم؛ در این روش، داده‌های پژوهش شامل اجزائی از قبیل کلمه‌ها، عبارت‌ها، جمله‌ها و پاراگراف‌هاست و توصیف و تحلیل بر اساس استخراج این داده‌ها از متن و سپس نظم‌دادن آن‌ها انجام می‌شود (رک. استراوس و کریبن، ۱۳۹۷). ما نیز به همین روش گزاره‌های مد نظر خود را از آثار فارابی به دست آوردیم و در *شاهنامه* نیز اجزاء داده‌ها را مصرع‌ها، بیت‌ها یا مجموعه بیت‌های موقوف‌المعانی در نظر گرفتیم، استخراج و نظم‌دهی کردیم و در نهایت به توصیف و تحلیل آن‌ها پرداختیم.

پیشینه پژوهش

در میان پژوهش‌هایی که تا کنون انجام شده‌اند و به‌نوعی با موضوع این مقاله ارتباط دارند، موردی که به بررسی تطبیقی ویژگی‌ها و عملکرد رئیس اول در مدینه فاضله فارابی و شاه آرمانی در *شاهنامه فردوسی* پرداخته باشد، دیده نمی‌شود؛ هرچند پژوهش‌های زیادی انجام شده است که نویسندگان آن‌ها اندیشه سیاسی فارابی و *شاهنامه فردوسی* را به‌طور جداگانه بررسی کرده‌اند. از جمله آثاری که به اندیشه سیاسی فارابی و جایگاه او در تاریخ اندیشه ایرانی پرداخته‌اند، می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد: داوری‌اردکانی (۱۳۴۶، ۱۳۵۴، ۱۳۵۴، ۱۳۵۴، ۲۵۳۶ شاهنشاهی، ۱۳۸۹)، کرین (۱۳۹۵)، روزن‌تال (۱۳۸۷)، فیرحی (۱۳۷۸)، قادری (۱۳۸۲)، عنایت (۱۳۹۵)، پولادی (۱۳۹۶)، سجادی (۱۳۵۴)، محقق (۱۳۵۴)، دانش‌پژوه (۱۳۹۰)، سونگیو (۱۳۹۱) و دیگران. آثاری که به‌نوعی به اندیشه سیاسی یا مفاهیم و موضوعات سیاسی در *شاهنامه فردوسی* اختصاص دارند یا در آن‌ها سخنی در این باب آمده است نیز عبارت‌اند از: ریاحی (۱۳۸۲)، راشد‌محصل (۱۳۶۸)، قائمی (۱۳۹۰)، اسلامی و بهرامی (۱۳۹۴)، ۱۳۹۶، مسکوب (۱۳۸۲)، پرهام (۱۳۷۰، ۱۳۷۷)، اعتمادمقدم (۱۳۴۶، ۱۳۵۰)، کریستنسن (۱۳۵۰)، کندی‌ادی (۱۳۸۱)، دیویس (۱۳۹۶)، جوانشیر (۱۳۶۰)، خاتون‌آبادی (۱۳۹۱)، کسرائی (۱۳۸۶)، رستگار (۱۳۸۴)، امینی و گودرزی (۱۳۹۰)، سینایی و خطیبی‌قوژدی (۱۳۹۳)، منشادی (۱۳۸۹، ۱۳۹۱)، یاحقی و آدینه‌کلات (۱۳۸۷) و دیگران. فقط سه پژوهشگر پیش از این در آثار خویش سخنی به‌اجمال یا اشاره‌وار در

مقایسه اندیشه سیاسی فارابی و فردوسی آورده‌اند؛ از جمله طباطبایی (۱۳۶۷، ۱۳۸۳، ۱۳۹۵، ۱۳۹۷) که اندیشه سیاسی فارابی را در بستر تاریخ اندیشه ایرانی شهری بررسی کرده و در پی آن اندیشه سیاسی شاهنامه فردوسی را نیز در ادامه این جریان آورده است و راشد محصل (۱۳۸۷) که آرمان رهبری در شرق را با توجه به شاهنامه فردوسی بررسی و در ضمن مباحث خود به مدینه فاضله فارابی نیز اشاره‌ای کرده است و نیز اصیل (۱۳۸۱) که آرمانشهرها را در ادبیات فارسی بر شمرده و شاهنامه فردوسی را در ادامه مدینه فاضله فارابی بررسی کرده است. رویکرد دو پژوهش دیگر نیز شبیه رویکرد ما در این مقاله است؛ مجتبیایی (۱۳۵۲) کوشیده است اتویای افلاطون را با شاهنشاهی هخامنشی در ایران مقایسه کند و جوکار (۱۳۸۵) مدینه فاضله فارابی را در کلیات با آرمانشهر سعدی در بوستان مقایسه کرده است. در این پژوهش‌ها، ویژگی‌ها و عملکرد رئیس اول مدینه فاضله فارابی با شاه آرمانی در شاهنامه فردوسی به صورت جز به جز مقایسه نشده است، در حالی که ما در این مقاله کوشیده‌ایم ویژگی‌ها و عملکرد رئیس اول مدینه فاضله فارابی را به صورت جز به جز با ویژگی‌های شاه آرمانی در شاهنامه فردوسی مقایسه کنیم و شاهنامه را به صورت یک کل همگن در نظر بگیریم که آرمانشهر ایرانی در آن به تصویر درآمده است.

۱. رئیس اول در مدینه فاضله فارابی

۱-۱. ویژگی‌ها

فارابی پس از بحث درباره مدینه فاضله و اجزا و مراتب آن و نیز مفهوم «ریاست» در آن، به «رئیس اول» می‌رسد و عمده مباحث خود را به شرایط و خصایل رئیس اول اختصاص می‌دهد که عبارت‌اند از:

۱-۱-۱. وجود رئیس اول بر مدینه فاضله تقدم دارد؛ نخست باید رئیس اول مشخص شود و در جایگاه ریاست

بنشیند و سپس مدینه فاضله را تشکیل و سامان دهد.

۱-۱-۲. رئیس اول کامل‌ترین و برترین فرد در مدینه است که باید مراحل کمال را پیموده باشد و نسبت او با افراد

مدینه فاضله همان نسبتی است که خداوند با موجودات جهان هستی دارد؛ بنابراین افکار و رفتار همه

اعضای مدینه فاضله باید با رعایت سلسله مراتب از اهداف و اغراض رئیس اول تبعیت کند.

۱-۱-۳. ریاست در مدینه فاضله همراه با هدایت و رهبری مردم است و طبعاً رئیس اول کسی است که خود

محتاج هدایت شدن از سوی دیگران نباشد و کار او بر همه کارهای دیگر ریاست داشته و شریف‌ترین

آن‌ها باشد.

۱-۱-۴. رئیس اول همه علوم و معارف را می‌داند و در امور جاری نیز حکمت دارد و می‌تواند همه چیز را ادراک

کند و درباره همه چیز بیندیشد و قدرت استنباط دارد و در نتیجه احکام لازم را می‌تواند صادر کند.

- «حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل» است؛ علم و حکمت را از طریق تعقل به دست می‌آورد و معرفت به حقایق امور را از طریق «وحی الهی» دریافت می‌کند.
- ۱-۱-۵. به دلیل کمال انسانی به سرچشمه وحی متصل است و با عقل انسانی و معرفت عقلی و قوه تخیل خود که به ترتیب «عقل منفعل» و «عقل مستفاد» و «محاکات» نامیده می‌شود، حقایق را از جانب خداوند که «سبب اول» نامیده می‌شود، به واسطه «عقل فعال» دریافت می‌کند و با چنین نیرویی می‌تواند شایسته مقام هدایتگری و ارشاد انسان‌ها شود. مقام ریاست اول با مقام نبوت یکی است. شیوه وحی به رئیس اول ممکن است در بیداری یا خواب یا در عالم خیال باشد.
- ۱-۱-۶. به دلیل دارا بودن مقام حکمت و نبوت، باخبر از آینده و آگاه از نمان و آشکار جهان است.
- ۱-۱-۷. برای هدایت مردم به سوی سعادت، رئیس اول سه ویژگی دیگر نیز دارد: نخست گفتار نیرومند و تأثیرگذار و بلیغ؛ دوم قدرت ارشاد مردم برای واداشتن آن‌ها به کارهای خوب و سامان دادن امور و مشخص کردن وظایف و کارهای افراد؛ سوم نیروی بدنی برای جنگاوری.
- ۱-۱-۸. رئیس اول در مدینه فاضله و امت فاضله و همه قسمت معموره زمین، امام و پیشوای مردم است.
- ۱-۱-۹. تام‌الاعضا و تندرست است.
- ۱-۱-۱۰. خوش‌فهم و سریع‌التصور است.
- ۱-۱-۱۱. حافظه قوی دارد و فراموشی به آسانی به او راه نمی‌یابد.
- ۱-۱-۱۲. فطانت و هوشمندی دارد.
- ۱-۱-۱۳. زبانش به طور کامل بر اظهار اندیشه‌های درونی اش با او همراهی می‌کند.
- ۱-۱-۱۴. دوستدار تعلیم و استفاده از آن است و سختی تعلیم او را نمی‌آزارد.
- ۱-۱-۱۵. بر خوردن و نوشیدن و منکوحات آزمند نیست و از لهو و لعب دوری می‌کند.
- ۱-۱-۱۶. دوستدار راستی و دشمن دروغ است.
- ۱-۱-۱۷. نفس او بزرگ و دوستدار کرامت است و خود را از همه امور پست و ناپسند برتر می‌داند.
- ۱-۱-۱۸. ثروت و متاع جهان نزد او خوار و ناچیز است.
- ۱-۱-۱۹. دوستدار دادگری و دادگران و دشمن ستم و ستمگران است.
- ۱-۱-۲۰. بر هر کاری که انجام آن را لازم می‌داند قوی‌العزم است و با جرأت و جسارت و بدون ترس و ضعف به انجام آن اقدام می‌کند.
- ۱-۱-۲۱. دانا به شرایع و سنت‌ها و روش‌هایی است که رؤسای اول مدینه فاضله در گذشته برقرار کرده‌اند و اجراکننده آن‌هاست.

۲۲-۱-۱. کسی که شایسته و آماده‌ی مقام ریاست اول می‌شود، برخی ویژگی‌های مذکور را به‌طور فطری و طبیعی دارد و برخی دیگر از آن‌ها را به‌طور ارادی کسب می‌کند.

۲۳-۱-۱. اگر کسی پیدا نشود که واجد ویژگی‌های ریاست باشد و این ویژگی‌ها در دو یا چند نفر وجود داشته باشد، آن دو یا چند نفر هم‌زمان و بالاجتماع رئیس مدینه فاضله هستند؛ به‌شرط آن‌که با یکدیگر هماهنگ باشند.

۲۴-۱-۱. اگر انسان‌های مختلفی هر کدام به‌تنهایی واجد همه‌ی شرایط ریاست اول باشند، حتی در مکان‌ها و زمان‌های مختلف، در حکم نفس واحدی هستند که راه و هدف آن‌ها یکی است. کسانی که در زمان‌های مختلف به مقام ریاست مدینه فاضله می‌رسند نیز پیرو رئیس قبلی‌اند و اختلافی در میان آن‌ها نیست و همگی در حکم نفس واحد هستند؛ گویا یک پادشاه بوده که در همه‌ی زمان‌ها با یک روش فرمانروایی می‌کرده و بر روش خود باقی مانده است.

۲-۱. عملکرد

در آراء فارابی، شیوه‌ی حکومت رئیس اول مدینه فاضله و در واقع کارهایی که در این مقام باید انجام دهد، عبارت‌اند از: ۲-۱-۱. رئیس اول پس از استقرار در جایگاه ریاست و تشکیل مدینه فاضله، نظام این مدینه را بر اساس سلسله‌مراتب افراد با توجه به مراتب فضیلت آن‌ها سامان می‌دهد و در حفظ پیوستگی و سازگاری آن می‌کوشد.

۲-۲-۱. اگر برای بخشی از نظام مدینه فاضله اختلالی ایجاد شود، رئیس اول امداد می‌کند تا آن اختلال برطرف شود. مراقبت از این نظام وظیفه‌ی همیشگی رئیس اول است.

۲-۳-۱. رئیس اول با همراهی مردم مدینه فاضله در قالب یک کل واحد برای زدودن بدی‌ها و حصول خوبی‌ها می‌کوشد. «خوبی» و «بدی» ارادی یعنی محصول عمل انسان‌ها یا غیرارادی یعنی محصول حوادث طبیعی است. «خوبی» هر چیزی است که برای رسیدن انسان‌ها به سعادت مؤثر است و «بدی» هر چیزی است که در این راه برای انسان‌ها زیان‌آور خواهد بود.

۲-۴-۱. رئیس اول «سعادت» به‌عنوان «خیر مطلق» و مقدمات و ملزومات آن را می‌شناسد و برای رسیدن به آن می‌کوشد و این امور را به مردم نیز می‌شناساند.

۲-۵-۱. راهنمایی و سوق‌دادن مردم به‌سوی سعادت مهم‌ترین کار رئیس اول است، چون هدف از آفرینش انسان رسیدن به سعادت نهایی است و این سعادت بدون تشکیل مدینه فاضله میسر نمی‌شود و مدینه

فاضله بدون رئیس اول متصوّر نیست، پس رسیدن انسان‌ها به سعادت نهایی نیز بدون وجود رئیس اول امکان نخواهد داشت.

۲. شاه آرمانی در شاهنامه فردوسی

۲-۱. ویژگی‌ها

در آرمانشهر شاهنامه فردوسی، شاه آرمانی در رأس قرار دارد و باید باشد تا بتواند آرمانشهر را بسازد و رفاه و سعادت را برای مردم به ارمغان بیاورد. ویژگی‌های این شاه آرمانی عبارت‌اند از:

۲-۱-۱. نخست شاه آرمانی بر تخت فرمانروایی می‌نشیند و سپس آرمانشهر را می‌سازد.^۱ وجود شاه آرمانی بر

وجود آرمانشهر ایرانی تقدّم دارد. وقتی شاه آرمانی از میان برود، آرمانشهر ایرانی نیز نابود می‌شود.^۲

۲-۱-۲. باید یکی باشد.^۳ اگر در یک مملکت دو شاه باشد، آن مملکت ویران خواهد شد.^۴ با وجود شاه آرمانی

نباید دیگری فرمانروایی کند و اگر بیش از یک نفر مدّعی شاهی شوند، بزرگان صلاحیت مدّعیان شاهی را می‌آزمایند و شاه را برمی‌گزینند.^۵

۲-۱-۳. باید ایرانی باشد.^۶

۲-۱-۴. نژادگی یکی از بارزترین خصلت‌های اوست که خسرو نژاد و پدر در پدر شاه است.^۷ فرمانروایی کسی

که از نژاد شاهان نیست، وقتی حتّی دختری از نژاد شاهان زنده با شد، محال است^۸ و نسل شاهان آرمانی حتّی از طریق مادر باید حفظ شود.^۹ این نژادگی معمولاً باعث می‌شود که شاه آرمانی «آیین خسروان» را بداند.

۲-۱-۵. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های شاه آرمانی و شاید مهم‌ترین آن‌ها داشتن «فرّه ایزدی» است که از جانب

خداوند به انسان سزاوار شاهی داده می‌شود و شاه فرّه‌مند به وسیله آن دارای ویژگی‌های ظاهری و باطنی خاصی است و فرمانروایی او با تأیید مردمی همراه می‌شود (رک. پوردوود، ۱۳۷۷: ۳۱۴/۲-۳۱۵؛

یا حقی، ۱۳۸۶: ۶۰۸؛ راشد محصل، ۱۳۶۸: ۳۷۹؛ قائمی، ۱۳۹۰: ۱۲۰-۱۲۴؛ اسلامی و بهرامی، ۱۳۹۴: ۳۶؛ آیدنلو، ۱۳۹۰: ۶۸۹؛ خالقی مطلق، ۱۳۹۳: ۸۸۷/۱). فرّه ایزدی در چهره شاه آرمانی

نمایان است. بیشتر به «خورشید» و «آفتاب» و «ماه» تشبیه شده و گاه مترادف زیبایی اوست. گاه به شکل غرم است که در پی شاه آرمانی می‌دود و گاه به شکل برگزشتن از آب بدون کشتی نمود می‌یابد.

داده خداوند است.^{۱۰} شاه آرمانی به وسیله آن اهریمن را به بند می‌کشد.^{۱۱} خوبی‌ها و بهتری‌ها محصول

آن است.^{۱۲} شاه آرمانی مقارن تابش فرّه ایزدی از او از بدی‌ها پالوده می‌شود.^{۱۳} نهاد جهان مقارن با

زاده شدن شاه فرّه‌مند تغییر می‌کند.^{۱۴} سرنوشت آسمانی با فرّه ایزدی شاه آرمانی مهربان است^{۱۵} و جهان

از قره ایزدی او پُر می‌شود.^{۱۶} بیدادگری و بی‌خردی قره ایزدی را از بین می‌برد؛ در این صورت جهان پُر آشوب می‌شود و نظام کشور در هم می‌ریزد و مردم شورش می‌کنند و کشور ویران می‌شود.^{۱۷} اگر قره ایزدی از شاه دور شده باشد، با پندپذیری از خردمندان به او بازمی‌گردد.^{۱۸}

۶-۱-۲. «گوهر» به معنی فضیلت‌های ذاتی و خدادادی، به تصریح فردوسی محصول «قره ایزدی» و خلعت خداوند به شاه آرمانی است.^{۱۹}

۷-۱-۲. شاه آرمانی از یک سو بنده و فرمانبردار و سپا سگزار و ستاینده خداوند است و خداتر سی دارد و به خداوند پناه می‌برد و قدرت را داده خداوند می‌داند^{۲۰} و مردم را به فرمانبرداری از خداوند فرامی‌خواند^{۲۱} و در برابر خداوند مسئول و پاسخگو است^{۲۲} و با خداوند راز می‌گوید^{۲۳} و شفیع پیروانش در نزد خداوند است^{۲۴} و از سوی دیگر خداوند او را برای شاهی برانگیخته است^{۲۵} که این برانگیخته شدن به‌ویژه از کوه می‌تواند نشانی از قدسیت مقام شاهی آرمانی (رک. آیدنلو، ۱۳۹۰: ۷۴۸) و یکسانی آن با مقام نبوت باشد؛ این گزینش الهی، هیبت و عظمت خداوند را در چهره شاه آرمانی منعکس می‌سازد (رک. ادی، ۱۳۸۱: ۵۱) و باعث می‌شود که «همچون پروردگاری به‌روی زمین عمل کند» (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۵۳).

۸-۱-۲. مهم‌ترین شکل رابطه خداوند با شاه آرمانی، از طریق «سروش» است. «سروش» به معنای پیک ایزدی و حامل وحی و هاتف غیبی، فرشته پیام‌آور از سوی یزدان، مشابه جبرئیل در سنت اسلامی و یکی از نشانه‌های سزاواری برای شاهی است (رک. یاحقی، ۱۳۸۶: ۴۶۳؛ رستگارفسائی، ۱۳۸۸: ۵۵۰؛ آیدنلو، ۱۳۹۰: ۶۹۱؛ خالقی مطلق، ۱۳۹۳: ۷۸/۴). سروش با شاه آرمانی راز می‌گوید، راهنما و نجات‌دهنده او است و مژده تداوم شاهی به او می‌دهد^{۲۶}. سروش در خواب یا بیداری با شاه آرمانی گفتگو می‌کند و این نشان‌دهنده ارتباط مقام شاهی آرمانی با مقام پیامبری است^{۲۷}.

۹-۱-۲. شاه آرمانی ذات اهورایی و ضد اهریمنی دارد؛ خداوند را با «برترین نام» می‌خواند^{۲۸} که معادل «اسم اعظم» در عربی است (خالقی مطلق، ۱۳۹۳: ۳۵/۱) و جام جهان‌نما دارد^{۲۹} که این جام نماد غیب‌دانی و پیش‌گویی و نهان‌بینی در فرهنگ ایرانی است (رک. یاحقی، ۱۳۸۶: ۲۷۴؛ آیدنلو، ۱۳۹۰: ۸۴۰) و قدرت شفابخشی دارد^{۳۰} و جانش آسمانی است^{۳۱} و به چشمه آب حیات می‌رسد و زنده جاودان می‌شود^{۳۲} و از راه اهریمن دور است و بر اهریمن تسلط کامل می‌یابد^{۳۳}.

۱۰-۱-۲. سرچشمه دین است^{۳۴} و شهر یاری و موبدی را توأمان دارد^{۳۵} و دین آگاه و پاک‌دین و دین‌دار و دین‌پناه و احیاگر دین است^{۳۶}.

- ۱۱-۲. هرچه در سوی اوست نیکی است و هرچه در برابر اوست بدی است و او نابودکننده بدی‌ها و دور از بدی‌ها و نماد خوبی‌هاست^{۳۷}.
- ۱۲-۲. قدرت هدایت مردم به سوی نیکی‌ها را دارد؛ شستن روان‌های مردم از تیرگی‌ها و آلودگی‌ها، بیدارکردن خفتگان و پنددادن به مردم از مصادیق این هدایتگری است^{۳۸}.
- ۱۳-۲. قلمرو فرمانروایی شاه آرمانی سراسر جهان است^{۳۹}. همه عناصر جهان هستی به فرمانروایی او گواهی می‌دهند و از او محافظت می‌کنند^{۴۰}. سزاست که شاه شاهان جهان باشد^{۴۱}. جایگاهش در جهان همچون سر در تن است^{۴۲}.
- ۱۴-۲. دادگری و دادگستری مهم‌ترین ویژگی اخلاقی و وظیفه او در مقام فرمانروایی است^{۴۳} و در مقابل، بیدادگری نکوهیده‌ترین ویژگی فرمانرواست^{۴۴}.
- ۱۵-۲. خردمندی از دیگر ویژگی‌های شاه آرمانی است^{۴۵}؛ گاه در شکل صفتی برای او به کار رفته و گاه در وصایای او به جانشینش بدان توصیه شده است. بیش‌ترین بهره از خرد در جهان نصیب شاه آرمانی است^{۴۶}.
- ۱۶-۲. هنر در معنای «فضیلت و کمال و لیاقت و کفایت و توانایی فوق‌العاده جسمی و روحی» (لغتنامه دهخدا) ویژگی دیگر شاه آرمانی است؛ کسی که می‌خواهد به مقام شاهی برسد باید هنرهای شاهانه شامل آداب رزم و بزم و شکار و سخن‌گفتن و دادگری و خردمندی و اندیشه و پرهیزکاری و دین و ستودگی و شرم و... را بیاموزد و در آن‌ها سرآمد شود^{۴۷}.
- ۱۷-۲. شاه آرمانی شجاع و دلیر است^{۴۸}؛ این ویژگی وقتی در کارزار بیان می‌شود، در شکل جنگاوری و کین‌خواهی و دفاع از ایران زمین ظهور می‌یابد و به پیروزی می‌انجامد.
- ۱۸-۲. مردم‌داری با مفاهیم و مصادیقی همچون دهش^{۴۹}، بخشندگی^{۵۰}، بخشایندگی^{۵۱}، پرهیز از گرفتن و کشتن مردم^{۵۲}، تأمین زندگی درویشان^{۵۳}، بی‌آزاری^{۵۴}، چشم‌نداشتن به ثروت مردم و پاسبانی از آن^{۵۵}، داددادن دادخواهان^{۵۶}، خانه‌ساختن برای بی‌خانمان‌ها^{۵۷}، شادداشتن زیردستان^{۵۸}، پناه‌بودن برای مردم^{۵۹}، مهر بانی و گشاده‌رویی با مردم^{۶۰}، مردم‌پذیری^{۶۱}، تأمین رضایت مردم^{۶۲}، بردباری^{۶۳}، هواداری مستمندان^{۶۴} و... از ویژگی‌های شاه آرمانی است.
- ۱۹-۲. شاه آرمانی خشم و مهر توأمان دارد و حد اعتدال را بر مبنای خردمندی نگه می‌دارد^{۶۵}.
- ۲۰-۲. اشراف به آداب سخن‌گفتن و سخن‌شنیدن دارد^{۶۴}.
- ۲۱-۲. واجد فضایی همچون بایستگی و شایستگی و فرزاندگی^{۶۷}، راست‌گویی^{۶۸}، پارسایی و روشن‌دلی و پاک‌تنی و ستودگی و پرهیزکاری^{۶۹}، آزم و شرم و آهستگی^{۷۰}، فرهیختگی و فرهنگ‌جویی^{۷۱}، رادی و

آزادگی و جوانمردی^{۷۲}، دانش و هوش و اندیشه و بیداری^{۷۳}، سخاوت^{۷۴}، صلح‌طلبی^{۷۵}، مراقب تن و تدرستی^{۷۶}، برمنشی^{۷۷} در معنای داشتن منش والا و بلندهمتتی و مناعت طبع (رک. آیدنلو، ۱۳۹۰: ۷۳۴)، یادگیری و داشتن حافظه قوی^{۷۸} و یکی بودن دل با زبان^{۷۹} است.

۲-۲۲-۱. دور از رذایلی همچون دروغ‌گویی^{۸۰}، تندخویی و خشم و کینه و بدگمانی و عیب‌جویی و آز و پیمان شکنی^{۸۱}، ثروت‌اندوزی و مال‌دوستی و دل به دنیا بستن^{۸۲}، پیشدستی در جنگ^{۸۳} و ریاکاری^{۸۴} است و در آمیزش با زنان زیاده‌روی نمی‌کند^{۸۵}.

۲-۲. عملکرد

کارهایی که شاه آرمانی به روایت شاهنامه فردوسی بر عهده دارد، عبارت‌اند از:

۲-۲-۱. تمدن‌سازی نخستین کار او ست. پس از پدیدار شدن شاه آرمانی، شهرها به وجود می‌آیند و مدنیت شکل می‌گیرد؛ جانداران گرد او جمع می‌شوند و او نخستین اجتماع را تشکیل می‌دهد^{۸۶} و با کشف سودمندی‌های جهان^{۸۷}، شهری به سان بهشت می‌سازد^{۸۸} که در آن انواع امکانات رفاهی فراهم است و ایرانی‌ها را آبادان می‌کند^{۸۹}. وجود این شهرها نیز به وجود شاه آرمانی وابسته است؛ به شکلی که اگر شاهی آرمانی از میان برود، شهرها نابود خواهند شد^{۹۰}.

۲-۲-۲. آیین خسروان را بنیان می‌نهد^{۹۱}، از آن محافظت می‌کند و آن را به شاهان بعدی انتقال می‌دهد^{۹۲}. این آیین مجموعه قوانینی در موضوع تربیت شاهان و آیین کشورداری است. شاهانی که آیین فرمانروایی نهاده‌اند اندک‌اند و فرمانروایان دیگر باید به آیین آن‌ها فرمان برانند و آن را زنده نگاه دارند^{۹۳}.

۲-۲-۳. نظام اجتماعی ویژه ایران را مبتنی بر نژاد و فضل و تخصص افراد و تقسیم کار و وظایف تشکیل می‌دهد و از آن محافظت می‌کند و در صورت نیاز بازسازی و احیای آن بر عهده اوست^{۹۴}. در این نظام، شاه آرمانی در رأس قرار دارد و پس از او پهلوانان و موبدان که عمدتاً هم‌معنای رازیان خردمند هستند و سپس بقیه گروه‌های اجتماعی در نظام مشخصی قرار می‌گیرند. البته شاه آرمانی به همه افراد طبقات گوناگون اجتماعی به‌عنوان اعضای ملت به یک چشم می‌نگرد^{۹۵}. برهم‌زدن این نظام و رعایت نکردن حدود آن گناه بسیار بزرگی است^{۹۶} و باعث آشوب و نابودی جامعه می‌شود. وقتی شاهی آرمانی نابود شود نیز این نظام اجتماعی در هم خواهد ریخت^{۹۷}.

۲-۲-۴. از یک سو مجازات بدکاران بر اساس فرمان خداوند^{۹۸}، دفاع از کشور در برابر دشمنان^{۹۹} و به‌طورکلی دورکردن بدی‌ها از مردم و از سوی دیگر محافظت از جان و مال مردم و شاد و راضی نگاه داشتن آن‌ها و به‌طورکلی خوبی خواستن برای مردم از کارهای شاه آرمانی است^{۱۰۰}.

۲-۲-۵. شاه آرمانی جایگاه خود را در رأس آرمانشهر حفظ می‌کند^{۱۱} و نام بلند و نیک از خود به یادگار می‌گذارد^{۱۲}.

۲-۲-۶. یگانگی شاه آرمانی و ویژگی‌های منحصر به فرد ذاتی و اکتسایبی او منافاتی با لزوم مشورت گرفتن از خردمندان ندارد. شاه آرمانی به وجود موبد و وزیر و پهلوان و فیلسوف برای رایزنی نیاز دارد تا اندیشه خود را بیازماید و در جهاننداری توفیق بیشتری یابد^{۱۳}.

۳. نتیجه‌گیری

در مقایسه ویژگی‌ها و عملکرد رئیس اول در مدینه فاضله فارابی و شاه آرمانی در شاهنامه فردوسی، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی را می‌توان یافت که در جدول‌های زیر به آن‌ها اشاره می‌شود.

جدول ۱: شباهت‌ها

شاهنامه فردوسی	مدینه فاضله فارابی
تقدم وجود شاه آرمانی بر آرمانشهر؛ نخست شاه آرمانی پدیدار می‌شود و سپس آرمانشهر ایرانی را تشکیل می‌دهد.	تقدم وجود رئیس بر مدینه فاضله؛ نخست رئیس مستقر می‌شود و سپس مدینه فاضله را تشکیل می‌دهد.
شاه آرمانی شاه شاهان جهان است.	رئیس اول کامل‌ترین و برترین انسان است.
شاه آرمانی همچون پروردگاری به‌روی زمین است و همه عناصر عالم هستی به فرمانروایی او گواهی می‌دهند.	جایگاه رئیس در مدینه مثل جایگاه خداوند در جهان هستی است.
شاه آرمانی خردمندی و دانش و اندیشه دارد.	رئیس اول دانش و معرفت و حکمت و خرد دارد.
شاه آرمانی با سروش دیدار می‌کند و از او راز می‌شنود.	رئیس اول حقایق را از طریق وحی الهی دریافت می‌کند.
شاهی آرمانی و پیغمبری دو نگین در یک انگشترند.	مقام ریاست اول با مقام نبوت یک‌سان است.
شاه آرمانی غیب‌دان و پیش‌گو و نهان‌بین است و جام جهان‌نما دارد.	رئیس اول باخبر از آینده و آگاه از نهان و آشکار جهان است.
شاه آرمانی اشراف به آداب سخن‌گفتن و گفتار تأثیرگذار دارد.	رئیس اول گفتار نیرومند و بلیغ و تأثیرگذار دارد.
شاه آرمانی جنگاور و کین‌خواه است.	رئیس اول قدرت جنگاوری دارد.
شاه آرمانی سرچشمه دین است.	رئیس اول امام و پیشوای مردم است.
شاه آرمانی از تن مراقبت می‌کند و از ناتدرستی می‌پرهیزد.	رئیس اول تدرست و تام‌الاعضاست.
شاه آرمانی اشراف به آداب سخن‌شنیدن دارد.	رئیس اول خوش‌فهم است.

رئیس اول حافظه‌ای قوی دارد.	شاه آرمانی یادگیر است.
رئیس اول هوشمند و فطن است.	شاه آرمانی هوش و اندیشه دارد.
رئیس اول دوست‌دار تعلیم است و از سختی آن آزوده نمی‌شود.	شاه آرمانی هنرهای شاهانه را نزد پهلوانان بزرگ می‌آموزد.
رئیس اول به منکوحات آزمند نیست و از لهو و لعب دور است.	شاه آرمانی از زیاده‌روی در معاشرت جنسی با زنان می‌پرهیزد.
رئیس اول دوست‌دار راستی و دشمن دروغ است.	شاه آرمانی دوست‌دار راستی و دشمن دروغ است.
رئیس اول کرامت نفس و بلندی طبع دارد.	شاه آرمانی برمنش و بلندهمت است.
رئیس اول متاع دنیا را خوار می‌شمرد.	شاه آرمانی دل به دنیا نمی‌بندد و ثروت را خوار می‌شمرد.
رئیس اول دوست‌دار دادگری و دشمن ستمگری است.	شاه آرمانی دادگر است و از ستم کردن می‌پرهیزد.
رئیس اول قوی‌العزم و شجاع و ترس است.	شاه آرمانی در شجاعت و دلیری از همه برتر است.
رئیس اول دانا به شرایع و سنت‌های رؤسای اول پیشین است.	شاه آرمانی دانا به آیین خسروان است.
برخی ویژگی‌های رئیس اول فطری و ذاتی و برخی ویژگی‌های دیگر او ارادی و از راه تعلیم است.	شاه آرمانی هنرها را از راه تعلیم می‌آموزد و گوهر او فضیلت ذاتی و خدادادی است.
رئیس اول مدینه فاصله را تأسیس می‌کند و نظام این مدینه را بر اساس مراتب فضیلت افراد سامان می‌دهد.	شاه آرمانی تمدن می‌سازد و نظام اجتماعی ویژه ایران را بنیان می‌نهد.
رئیس اول برای رفع اختلال‌های احتمالی در نظام مدینه فاصله می‌کوشد.	شاه آرمانی از نظام اجتماعی ویژه ایران مراقبت می‌کند تا آسیبی نبیند.
رئیس اول با همراهی مردم برای زدودن بدی‌ها و حصول خوبی‌ها می‌کوشد.	شاه آرمانی بدی‌ها را از مردم دور می‌کند و برای آن‌ها خوبی می‌خواهد.
رئیس اول سعادت را می‌شناسد، به مردم می‌شناساند و آن‌ها را به سوی سعادت سوق می‌دهد.	شاه آرمانی راهنمای مردم به سوی راه روشن است.

جدول ۲: تفاوت‌ها

شاهنامه فردوسی	مدینه فاصله فارابی
اگر در یک جامعه دو یا چند نفر فرمانروایی کنند، محصول آن جز تباهی و نابودی جامعه نخواهد بود.	حکومت شورایی از رؤسا مجاز است اگر ویژگی‌های لازم ریاست در یک نفر جمع نشود.

لزوم ایرانی بودن شاه آرمانی	-
لزوم نژادگی شاه آرمانی	-
لزوم داشتن قره ایزدی	-
لزوم حفظ مقام و شأن شاهی آرمانی و کوشیدن برای به یادگار گذاشتن نام نیک	-
لزوم رایزنی با وزیر خردمند	-

دیدیم که علاوه بر شباهت‌های زیاد، تفاوت‌هایی در این میان دیده می‌شود. فارابی جواز حکومت شورایی از نخبگان را در یک وضعیت خاص صادر کرده است؛ درحالی که در *شاهنامه* فردوسی بر لزوم یکی بودن شاه آرمانی تأکید شده است. ایرانی بودن و نژادگی و داشتن قره ایزدی لازمه‌های شاهی آرمانی در *شاهنامه* است، اما این سه موضوع در اندیشه فارابی جایی ندارد. ایران در کانون توجه *شاهنامه* است؛ درحالی که اندیشه فارابی در ساحت کلیات جهان هستی و مسائل مربوط به نوع انسان است و محدود به جغرافیا نیست. نام نیک نیز در *شاهنامه* اهمیت زیادی دارد و یکی از آرمان‌ها به‌شمار می‌آید، اما تصریحی به آن در آراء فارابی نیست. همچنین فارابی در ساختار مدینه فاضله جایی برای وزیر و مشاور در نظر نگرفته و خصایل رئیس اول را برای فرمانروایی کافی دانسته است؛ درحالی که رایزنان جایگاه بسیار مهمی در *شاهنامه* دارند. با این حال، ویژگی‌ها و عملکرد مشترکی که فارابی و فردوسی برای فرمانروای آرمان‌شهر مطرح می‌کنند، سیمای فرمانروایی مطلوب را برای ما ترسیم می‌کند که در یک سو به‌زبان فلسفه و در سوی دیگر به‌زبان ادبیات در قالب حماسه ملّی ایران بیان شده و نیز راه‌حلی برای بحران حاکمیت یعنی سلطه بیگانگان ترک و تازی بر ایران و جهان اسلام است.

فارابی که در ماوراءالتهر متولد شد، به بغداد و حرّان رفت و در نهایت رحل اقامت در دربار حمدانیان شام افکند، به‌نوعی با گستره جهان اسلام ارتباط داشت و بحران‌های سیاسی جهان اسلام در قرن‌های سوم و چهارم هجری را درک کرد؛ بحران‌هایی که به رهبری جهان اسلام مربوط می‌شود و از یک سو چنان‌که پژوهشگران گفته‌اند، برخاسته از وفات آخرین نایب امام دوازدهم شیعیان و از سوی دیگر، بحران‌های سیاسی مربوط به خلفای عباسی است. او اگرچه با «مدینه فاضله» آغاز می‌کند، بحث «امت فاضله» و «معموره ارض» را نیز مطرح می‌کند. «مدینه» و «شهر» واحد سیاسی فلسفه سیاسی یونان به‌ویژه در آراء افلاطون است و فارابی نیز همین واحد را برای آغاز طرح خویش در نظر می‌گیرد. «معموره ارض» نیز برخاسته از نوعی نگاه آرمان‌گرایانه و جهان‌شمول است. اما وقتی او «امت فاضله» را مطرح می‌کند، به‌نظر می‌رسد که بحران سیاسی امت اسلامی را در نظر دارد و بر اساس آن نظریه‌پردازی کرده است. در سوی دیگر، فردوسی اهل توس است که در قرن چهارم هجری کانون کوشش‌های فرهنگی و سیاسی برای احیای اندیشه ایران باستان بوده است. او آغاز سلطنت شاهان تورانی تبار در ایران را نیز دیده و

آن را به‌شکل یک بحران سیاسی در نظر آورده است و *شاهنامه* محصول کوشش‌های او و دیگران با هدف نظریه‌پردازی برای احیای فرهنگی و سیاسی ایرانشهر است که در رأس آن «شاه آرمانی ایرانی» قرار دارد؛ بنابراین می‌توان گفت که جامعه هدف در نظریه سیاسی فارابی همان امت اسلامی و در شکل آرمان‌گرایانه خود گستره جهان است و جامعه هدف در اندیشه سیاسی فردوسی همان ایران فرهنگی در گستره زبان فارسی است. فارابی در تدوین نظریه خویش از منابعی همچون آراء افلاطون، منابع اسلامی و اندیشه ایرانشهری (به‌اعتبار تصریحی که درباره شباهت «رئیس اول» با شاهان باستانی دارد و نیز به این اعتبار که افلاطون نیز در فلسفه سیاسی خویش به شاهان هخامنشی توجه داشته است) بهره برده است. اما منابع فردوسی همان خداینامه‌ها و منابع دیگری از ایران باستان است که مهم‌ترین منابع اندیشه سیاسی ایرانشهری‌اند؛ بنابراین بعید نیست شباهت‌های دو نظریه برآمده از اندیشه سیاسی ایرانشهری و تفاوت‌های آن دو برآمده از تفاوت در منابع دیگر باشند. با این حال، از آنجاکه شباهت‌ها بیشتر از تفاوت‌هاست، به‌نظر می‌رسد وجه ایرانی هر دو نظریه بر وجه دیگر آن غلبه دارد. همچنین می‌توان گفت جمع آراء فارابی و فردوسی درباره فرمانروای آرمانی، همان آرمان فرمانروایی در طول تاریخ ایران است که از قرن چهارم هجری قمری تا پیش از دوران جدید، در متون مختلف مد نظر اندیشمندان ایرانی بوده و کمال مطلوب شاهی در متونی است که به‌نوعی می‌توان آن‌ها را مرتبط با اندیشه سیاسی در ایران دانست.

یادداشت‌ها

۱. گیومرت پدیدار می‌شود، جانداران گرد او می‌آیند و نخستین اجتماع شکل می‌گیرد.
۲. «نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر» (۱۰۹۶/۲).
۳. «چو مهتر یکی گشت شد رای راست» (۵۰۰/۲).
۴. «همان چون به یک شهر دو کدخدای/ بود بوم ایشان نماند به جای» (۷۳۹/۲).
۵. «گرانمایگان را همی خواندند/ بد ایوان چپ و راست بنشانند/ زوان برگشادند فرزنانگان/ که ای سرفرازان و مردانگان/ از این نامداران فرخ‌نژاد/ که دار ید رسم پدرشان به یاد/ که خواهید بر خویشتن پادشا/ که دانید از این دو جوان پارسا...» (۷۳۸/۲-۷۳۹).
۶. «نه بیگانه زیبای افسر بود» (۸۶۵/۲).
۷. «پسر تاج یابد همی از پدر» (۶۲۶/۲).
۸. «بدیشان چنین گفت سام سوار/ که این کی پسندد ز من کردگار/ که چون نوزدی از نژاد کیان/ به تخت کمی بر کمر بر میان/ به شاهی مرا تاج باید بسود/ محال است و این کس نیارد شنود.../ اگر دختری از منوچهر شاه/ بر این تخت زر بر شدی با کلاه/ نبودى جز از خاک بالین من/ بدوشاد گشتی جهان‌بین من» (۱۶۰/۱).
۹. دارا به اسکندر می‌گوید: «ز من پاک‌تن دختر من بخواه/ بدارش بد آرام در پیشگاه.../ چو پرورده شهریاران بود/ به رای افسر نامداران بود/ مگر زو ببینی یکی نامدار/ کجا نو کند نام اسپندیار.../ کند تازه آیین لهراسپی/ بماند پی دین گشتاسپی» (۲۶۰/۲).
۱۰. «که فرّ کمی ایزد او را سپرد» (۷۵/۱).
۱۱. «که دارد به فرّ اهرمن را به بند» (۱۰۸۶/۲).
۱۲. «به فرّ تو گفتا همه بهتری‌ست» (۱۴۲/۱).
۱۳. «چن آن شاه پالوده گشت از بدی/ بتایید از او فرّه ایزدی» (۱۸/۱).
۱۴. «خجسته فریدون ز مادر بزاد/ جهان را یکی دیگر آمد نهاد» (۳۳/۱).
۱۵. «به فرّ جهاندار کسری، سپهر/ دگرگونه‌تر شد بد آیین و مهر» (۷۱۴/۲).
۱۶. «جهان پر شد از فرّه ایزدی» (۷۱۵/۲).
۱۷. وقتی کاوس فرّه ایزدی خود را از دست داد، «از ایران پراکنده شد رنگ و بوی/ سراسر به ویرانی آورد روی» (۴۲۷/۱).
۱۸. «ز دستور پاکیزه و راهبر/ درفشان شود شاه را گاه و فر» (۶۵۳/۱).
۱۹. «گهر آن‌که از فرّ یزدان بود» (۴۵۱/۱).
۲۰. «با این هنرها یکی بنده‌ام/ جهان‌آفرین را ستاینده‌ام.../ کز او تاج و تخت است و زومان سپاه/ بدومان امید و بدومان پناه» (۹۵-۹۶) و «جهاندار کز وی ترسد بد است» (۲۶۵/۲).
۲۱. نوشین روان به مردم می‌گوید: «شما دل به فرمان یزدان پاک/ بدارید و از ما مدارید باک/ که اوی است بر پادشا پادشا/

- جهاندار و پیروز و فرمانروا» (۶۳۳/۲).
۲۲. «ز داد و ز بیداد و شهر و سپاه/ بپرسد خداوند خورشید و ماه» (۷۳۷/۲).
۲۳. «که با پاک یزدان یکی راز داشت» (۱۸۳/۱).
۲۴. «چو من بگذرم زین فرومایه خاک/ بخوادم شما را ز یزدان پاک» (۹۰۸/۱).
۲۵. «که یزدان پاک از میان گروه/ بینگیخت ما را از البرزکوه» (۴۷/۱).
۲۶. «شب تیره از رنج نغزود شاه/ بدان که برزد سر از برج ماه/ بخفت اوی و روشن‌روانش نخفت/ که اندر جهان با خرد بود جفت/ چنان دید در خواب کورا به گوش/ نهفته بگفتی خجسته‌سروش/ که ای شاه نیک‌اختر نیک‌بخت/ بسوده بسی یاره و تاج و تخت/ اگر زین جهان تیز بشافتی/ کنون آنچه جستی همه یافتی» (۸۹۳/۱).
۲۷. «نگر خواب را بیهله نشمیری/ یکی بهره دانش ز پیغامبری/ به‌ویژه که شاه جهان بیندش...» (۶۵۹/۲).
۲۸. «بدان برترین نام یزدانش را/ بخواند و بیالود مژگانش را» (۱۳/۱).
۲۹. «یکی جام بر کف نهاده نبید/ بدوی اندرون هفت کشور پدید/ نشان و نگار سپهر بلند/ همه کرده پیدا چه و چون و چند/ ز ماهی به جام اندرون تا بره/ نگاریده پیکر همه یک‌سره/ چو کیوان و بهرام و هرمزد و تیرا/ چو ناهید و شید از بر و ماه زیر/ همه بودنی‌ها بدوی اندرا/ بدیدی جهاندار افسونگر/ نگه کرد پس جام بنهاد پیش/ بدید اندر او بودنی کم و بیش» (۶۶۱-۶۶۰/۱).
۳۰. «یکی مژه بد خستگان را امید» و «رسیده به میراث نزدیک شاه» (۷۸۹/۱).
۳۱. «به تن زنده‌پیلی به جان جبرئیل» (۷۸۴/۱).
۳۲. کیخسرو به چشمه آب حیات می‌رسد و زنده جاودان می‌شود.
۳۳. «که من دورم از راه و فرمان دیو» (۸۹۸/۱) و «برفت اهرمن را بد افسون بیست» (۱۸/۱).
۳۴. «از آن جایگه برگرفتند کیش» (۱۲/۱).
۳۵. «همم شهریاری و هم موبدی» (۲۱/۱) و «برادر شود شهریاری و دین» (۳۹۵/۲).
۳۶. «چن آیین شاهان به جای آوریم/ بدان را به دین خدای آوریم» (۴۰/۲).
۳۷. «یکی آن‌که گفتی زمانه منم/ بد و نیک او را بهانه منم» (۷۷۳/۲).
۳۸. «روان را سوی روشنی ره کنم» (۲۱/۱) و «شدی مردم خفته بیدار از اوی» (۱۰۲۷/۲) و «همی پندشان داد و کرد آفرین» (۴۷/۲).
۳۹. «زمین هفت کشور به شاهی مراست» (۳۹۰/۲).
۴۰. «چنان بُد که روزی یکی تبداد/ برآمد غمی گشت از او رشنواد/ یکی رعد و باران با برق و جوش/ زمین پر از آب آسمان پر خروش... غمی گشت از آن کار داراب نیز/ ز باران همی جست راه گریز/ نگه کرد ویران یکی جای دید/ میانش یکی طاق برپای دید... بر آن طاق آزرده بایست خفت/ چو تنها تی بود بی یار و جفت/ سپهد همی گرد لشگر بگشت/ از این طاق آزرده اندرگذشت/ ز ویران خروشی به گوش آمدش/ کز آن سهم جای خروش آمدش/ که ای طاق آزرده هشیار باش/ بر

- این شاه ایران نگهدار باش... چنین گفت با خویشتن رشنواد/ که این بانگ رعد است اگر تندباد/ دگر باره آمد ز ویران
خروش/ که ای طاق چشم خرد را مپوش/ که در توست فرزند شاه اردشیر/ ز باران مترس این سخن یادگیر/ سه بار این هم
آوازش آمد به گوش/ شگفتی دلش تنگ ز آن خروش... برفتند و گفتند کای خفته مرد/ از این خواب بر خاک بیدار گرد/
چو دارا بد اسپ اندر آورد پای/ هم آن گاه طاق اندر آمد ز جای» (۲۳۱/۲-۲۳۲).
۴۱. فرستاده قیصر به بهرام گور می‌گوید: «اگر باژ خواهی ز قیصر سزاست/ که دستور تو بر جهان پادشاست» (۵۵۴/۲).
۴۲. «جهان چون تن و شهریاران سرند» (۷۷۳/۲).
۴۳. «جهان روشن و پادشا دادگر/ ز گردون نیایی فزون زین هنر» (۷۲۴/۲).
۴۴. «چنین هم چو شد شاه بیدادگر/ جهان زو شود پاک زیر وزبر» و «بر او بر پس از مرگ نفرین بود» (۴۴۵/۲).
۴۵. «نگه کن که خود تاج با سر چه گفت/ که با مغزت ای سر خرد باد جفت» (۸۸۴/۱).
۴۶. «چو پیدا شد این راز گردنله دهر/ خرد را ببخشید بر چار بهر/ چو نیمی از آن بهره‌ی پادشاست/ که قر و خرد پادشا را
سزاست/ دگر بهره‌ی مردم پارسا/ سه‌دیگر پرستندی پادشا... کنون از خرد بهره‌ای ماند خُرد/ که دانا ورا بهر دهقان شمرد/
خرد نیست با مردم ناسپاس/ نه آن را که او نیست یزدان‌شناس» (۸۸۲/۲).
۴۷. «تهمتین بردش به زاولستان/ نشستگهش ساخت در گلستان... هنرها پیاموختش سر به سر/ بسی رنج برداشت و آمد به بر/
سیاوش چنان دید کاندر جهان/ همانند او کس نبود از مهان» (۳۰۶/۱).
۴۸. «شب تار جوینده‌ی کین منم/ همان آتش تیز برزین منم/ خداوند شمشیر و زرنه کفش/ فرازنده‌ی کاویانی درفش/
فروزنده‌ی تیغ و برنده میغ/ به کین اندرون جان ندارم دریغ» (۹۵/۱).
۴۹. «به داد و دهش تنگ بستش کمر» (۱۵/۱).
۵۰. «به بخشندگی همچو دریای نیل» (۷۰۲/۲).
۵۱. «در تنگ زندان‌ها باز کرد/ به هر کس درم دادن آغاز کرد» (۵۷۷/۲).
۵۲. «گرفتن نیارست و کشتن کسی» (۱۸۳/۱).
۵۳. «هر آن کس کجا باز ماند ز خورد/ نیابد همی توشه از کارکرد/ چراگاهشان بارگاه من است/ هر آن کس که آید سپاه من
است» (۱۹۸/۱).
۵۴. «بی‌آزاری از شهریاران نکوست» (۷۷۷/۲).
۵۵. «کسی کو بمیرد نباشدش خویش/ وز او چیز ماند از اندازه بیش/ به درویش بخشم نیارم به گنج/ نبندم دل اندر سرای
سپنج» (۴۷۸/۲) و «نگهبان گنج کهان و مهان» (۴۰۰/۲).
۵۶. «دهم داد آن کس که او داد خواست» (۴۷۹/۲).
۵۷. «به هر سو فر ستاد پس موبدان/ بی‌آزار و بیداردل بخردان... بدان تا کسی را که بی‌خانه بود/ نبودش نوا بخت بیگانه بود/
همان تا فراوان شود زیردست/ خورش ساخت با جایگاه نشست» (۳۸۸/۲).
۵۸. «دل زیردستان بدو شاد بود» (۳۸۹/۲).

۵۹. «جهان سربسر در پناه من است» (۳۷۳/۲).
۶۰. «هر آن کس که باشد از ایرانیان/ بیند بدین بارگه بر میان/ بیابد ز ما گنج و گفتار گرم/ چو باشد پرستنده باری و شرم» (۶۲۳/۲) و «نباید که بر زیرستان ما/ ز دهقان و از درپرستان ما.../ که تابنده خور جز به داد و به مهر/ بتابد بر ایشان ز خم سپهر» (۶۲۶/۲).
۶۱. «بیامد بر شاه مردم‌پذیر...» (۴۸۶/۲).
۶۲. «بنالد یکی کهتر از رنج من/ مبادا سر و افسر و گنج من» (۵۰۶/۲).
۶۳. «نگر تا نباشی جز از بردبار/ که تیزی نه خوب آید از شهریار» (۷۹۷/۲).
۶۴. «غریبان که بر شهرها بگذرند/ چماننده پای و لبان ناچرند/ دل از عیب صافی و صوفی به نام/ به درویشی اندر دلی شادکام/ ز خواهندگان نامشان سر کنید/ شمار اندر آغاز دفتر کنید/ هر آن کس که هست از شما مستمند/ کجا یافت از کارداران گزند/ دل و پشت بیدادگر بشکنید/ همه بیخ و شاخش ز بن برکنید» (۲۶۲/۲-۲۶۳).
۶۵. «هر آن کس که باشد خداوند گاه/ میانجی خرد را کند بر دوراه» و «نه تیزی نه سستی به کار اندورن» (۴۰۷/۲).
۶۶. «هر آن‌گه که شد پادشا کز گوی/ ز کژی شود شاه پیغاره‌جوی/ سخن را بیاید شنیدن نخست/ چو دانا شود پا سخ آید درست» (۶۰۵/۲).
۶۷. «جهان را چو باران به بایستگی/ روان را چو دانش به شایستگی» (۳۳/۱) و «نه زو پرهنرتر به فرزانیگی» (۶۲۸/۲).
۶۸. «نگوید سخن پادشا جز که راست» (۱۶۰/۲).
۶۹. «نباید که باشد مگر پارسا» و «سخن‌گوی و روشن‌دل و پاک‌تن» (۵۷/۱) و «چه نیکوست پرهیز با تاجدار» (۶۷۴/۲).
۷۰. «دل آرم‌جوی و زوان گرم‌گوی» (۸۰/۱) و «از هوش و دل و شرم و گفتار اوی» (۳۳۹/۱) و «به بالا و دیدار و آهستگی» (۳۴۷/۱).
۷۱. «جهاندار بیدار فرهنگ‌جوی/ بماند همه ساله با آبروی» (۷۹۷/۲).
۷۲. «ز شاهان کسی چون سیاوش نبود/ چون او را د و آزاد و خامش نبود» (۴۰۵/۱) و «جوانمردی و رای و آواز نرم» (۴۱۷/۲).
۷۳. «هشیوار و با سنگ و بسیاردان» (۲۴۴/۲) و «خردمند و بیدار و دانا بود» (۴۵۳/۲) و «تورا دانش و رای و هوش است و فر» (۵۵۱/۲).
۷۴. «چو بر گاه بودی درافشان بُدی» (۴۰۵/۱).
۷۵. «چو پیروز گردی ز بن خون مریز» و «توزینهارده باش و کینه ملار» (۳۸۷/۲).
۷۶. «نگهدار تن باش و آن خرد» (۳۹۴/۲).
۷۷. «بیاموخت فرهنگ و شد برمنش» (۲۲۹/۲).
۷۸. «سرابندهی دانش و یادگیر» (۴۰۰/۲).
۷۹. «همان راست دارم دلم با زوان» (۴۷۸/۲).
۸۰. «دروغ ایچ کی درخورد با مهی» (۵۵/۱).
۸۱. «بنه خشم و کین چون شوی پادشا» (۳۹۶/۲) و «تو عیب کسان هیچ گونه مجوی» (۳۹۶/۲) و «بنه کینه و دور باش از هوا» (۴۰۶/۲) و «نگر تا نگرده به گرد تو آز» (۴۰۶/۲) و «سپهد کجا گشت پیمان‌شکن/ بخندد بر او نامدار انجمن»

- ۴۰۷/۲).
۸۲. «سر تخت شاهان بیچند سه کار» و «سه‌دیگر که با گنج خویشی کند/ به دینار کوشد که بیشی کند» (۳۹۵/۲).
۸۳. «کسی کو نبندد به جنگت میان/ چنان کن که از تو نیابد زیان» (۶۹۶/۱).
۸۴. «مکن رادی و داد هرگز به روی» (۷۷۴/۲).
۸۵. روزبه وزیر درباره بهرام گور می‌گوید: «نیابد همی سیری از خفت‌وخیز/ شب تیره زو جفت گیرد گریز/ شبستان مر او را فزون از سد است/ شهنشاه از این باره باشد بد است» (۵۱۹/۲-۵۲۰).
۸۶. «دد و دام و هر جانور کش بدید/ ز گیتی به نزدیک او آرمد» و «از آن جایگه برگرفتند کیش» (۱۲/۱).
۸۷. «هر آن چیز کاندر جهان سودمند/ کنم آشکارا گشایم ز بند» (۱۷/۱).
۸۸. «بسی شهر کردم بسی باره‌ها» (۱۵۷/۱) و «بیاراست شهری به‌سان بهشت» (۳۶۹/۱).
۸۹. «بکوشید و ویرانی آباد کرد» (۵۰/۲).
۹۰. «نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر» (۱۰۸۳/۲).
۹۱. «چنین گفت کالین تخت و کلاه/ گیومرت آورد و او بود شاه» (۱۱/۱).
۹۲. «به نوفر در پندها برگشاد/ سخن‌های نیکو همی کرد یاد/ ز گرد آفریدون و هوشنگ شاه/ همان از منوچهر زیبای گاه» (۱۶۱/۱).
۹۳. بهرام گور درباره پدرانش که شاه بوده‌اند می‌گوید: «به دین و خرد رهنمای من‌اند» (۴۷۷/۲).
۹۴. «ز هر پیشه‌ای انجمن کرد مرد/ بدین اندرون پنجهی نیز خورد/ گروهی که آتوربان خوانی‌اش/ به رسم پرستندگان دانی‌اش... صفی بر دگر دست بنشانند/ همی نام تیشتاریان خوانند/ کجا شیرمردان جنگاورند/ فروزندهی لشکر و کشورند... بسودی سه‌دیگر گُره را شناس/ کجا نیست از کس بر ایشان سپاس/ بکارند و ورزند و خود بدروند/ به گاه خورش سرزنش نشنوند... چهارم که خوانند اهتوخشی/ هم از دست‌ورزان با سرکشی/ کجا کارشان همگنان پیشه بود/ روانشان همیشه پر اندیشه بود... از این هر یکی را یکی پایگاه/ سزوار بگزید و بنمود راه» (۲۲/۱).
۹۵. «سپاهی و شهری مرا یکسر است» (۱۹۷/۱).
۹۶. «هر آن کس که او سوی بالا نگاه/ کند گردد اندیشه‌ی او تباه» (۱۰۲۷/۲).
۹۷. «شود بنده‌ی بی هنر شهریار/ نژاد و بزرگی نیاید به کار» (۱۰۸۳-۱۰۸۶).
۹۸. «چو پیداد جوید یکی زیردست/ نباشد خردمند و یزدان‌پرست» و «مکافات یابد بدان بد که کرد» (۶۲۳/۲).
۹۹. «ز کشور کنم دور بدخواه را» (۱۰۷۵/۲).
۱۰۰. «جهاندار نپسندد از ما ستم/ که باشیم شادان و دهقان دژم» (۶۳۴/۲).
۱۰۱. «نخواهم که جوید کسی مهتری» (۸۰۳/۲).
۱۰۲. «ز تو نام باید که ماند بلند» (۴۶۴/۱).
۱۰۳. «مزن رای جز با خردمند مرد» (۴۰۸/۲) و «اگرچند باشد سرافراز شاه/ به دستور گردد دل‌آرای گاه» (۷۶۷/۲).

کتابنامه

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۰). *دفتر خسروان (برگزیده شاهنامه فردوسی)*. تهران: سخن.
- ادی، سمونل کندی. (۱۳۸۱). *آیین شهریاری در شرق*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: علمی فرهنگی.
- اسپریگنز، توماس. (۱۳۹۷). *فهم نظریه‌های سیاسی*. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگه.
- استراوس، انسلم و کریبن، جولیت. (۱۳۹۷). *مبانی پژوهش کیفی؛ فنون و مراحل تولید نظریه زمینه‌ای*. ترجمه ابراهیم افشار. تهران: نشر نی.
- اسلامی، روح‌الله؛ بهرامی، وحید. (۱۳۹۴). «پدیدارشناسی سیاسی قره در اوستا و شاهنامه». *پژوهشنامه علوم سیاسی*. سال دهم. شماره چهارم. پاییز. صص ۷-۴۰.
- _____ (۱۳۹۶). «قره‌مندی در شاهنامه فردوسی و بحران جانشینی». *پژوهشنامه علوم سیاسی*. سال سیزدهم. شماره اول. زمستان. صص ۴۵-۷۲.
- اصیل، حجت‌الله. (۱۳۸۱). *آرمانشهر در اندیشه ایرانی*. ویراست دوم. تهران: نشر نی.
- اعتمادمقدم، علیقلی. (۱۳۴۶). *پادشاهی و پادشاهان از دیدگاه ایرانیان بر بنیاد شاهنامه فردوسی*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر. اداره فرهنگ عامه.
- _____ (۱۳۵۰). *آیین شهریاری در ایران بر بنیاد شاهنامه فردوسی*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.
- امینی، علی‌اکبر؛ گودرزی، عقیل. (۱۳۹۰). «دیالکتیک و عناصر بنیادین اندیشه‌های سیاسی فردوسی». *پژوهشنامه روابط بین‌الملل*. دوره ۴. شماره چهاردهم. بهار. صص ۹-۲۷.
- پهام، باقر. (۱۳۷۰). «مبانی و کارکردهای شهریاری در شاهنامه و اهمیت آن در سنجش خرد سیاسی در ایران». *ایران‌نامه*. شماره ۳۷. زمستان. صص ۹۸-۱۲۱.
- _____ (۱۳۷۷). *با نگاه فردوسی؛ مبانی تمدن خرد سیاسی در ایران*. ویراست دوم با چند گفتار تازه. تهران: مرکز بشیریه، حسین. (۱۳۸۰). *آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری)*. تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
- پورداد، ابراهیم. (۱۳۹۴). *یشت‌ها*. ۲ جلد. تهران: اساطیر.
- پولادی، کمال. (۱۳۹۶). *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام*. تهران: مرکز.
- جوانشیر، فم. (۱۳۶۰). *حماسه داد؛ بخشی در محتوای سیاسی شاهنامه فردوسی*. انتشارات حزب توده ایران.
- جوکار، نجف. (۱۳۸۵). «جامعه آرمانی در نگاه فارابی و سعدی». *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*. دوره بیست‌ونجم. شماره سوم. پیاپی ۴۸. پاییز. صص ۶۹-۸۴.
- خاتون‌آبادی، افسانه. (۱۳۹۱). *کیخسرو و آرمانشاه ایرانیان*. تهران: جهان کتاب.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۹۳). *یادداشت‌های شاهنامه*. ۳ جلد. تهران: مرکز دایره‌المعارف اسلامی. مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی.
- دانش پژوه، محمدمتقی. (۱۳۹۰). «اندیشه کشورداری نزد فارابی». *فارابی‌شناسی (گزیده مقالات)*. به اهتمام میثم کرمی. تهران: حکمت. صص ۹۳-۱۳۰.

- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۴۶). «بحثی در آثار سیاسی فارابی». *مجله معارف اسلامی (سازمان اوقاف)*. شماره چهارم. آبان. صص ۶۵-۷۰.
- _____ (۱۳۵۴). «معنی سیاست در نظر فارابی». *ابن‌نصر فارابی (مجموعه خطابه‌های تحقیقی)*. تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران. صص ۷-۱۳.
- _____ (۱۳۵۴). *فلسفه مدنی فارابی*. تهران: انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر. مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
- _____ (۲۵۳۶). *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*. انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۹). *فارابی فیلسوف فرهنگ*. تهران: سخن.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۴). *لغتنامه*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دیویس، دیک. (۱۳۹۶). *حماسه و نافرمانی*. ترجمه سهراب طاوسی. تهران: ققنوس.
- راشدمحصل، محمدرضا. (۱۳۶۸). «فر و فرّه در شاهنامه». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*. سال بیست‌وسوم. شماره سوم و چهارم. پاییز و زمستان. صص ۳۵۷-۳۸۶.
- _____ (۱۳۸۷). «آرمان رهبری در شرق». *فصلنامه* پائیز. سال اول. شماره چهارم. زمستان. صص ۱۱۷-۱۳۴.
- رستگار، نصرت‌الله. (۱۳۸۴). «مشروعیت حکومت از دیدگاه فردوسی». *آئینه میراث*. دوره جدید. سال سوم. شماره دوم. تابستان. صص ۹-۴۰.
- رستگارفیسی، منصور. (۱۳۸۸). *فرهنگ نام‌های شاهنامه*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روزنتال، اروین آیزاک‌یاکوب. (۱۳۸۷). *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*. ترجمه علی اردستانی. تهران: قومس.
- ریاحی، محمدامین. (۱۳۸۲). *سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سجّادی، سیدجعفر. (۱۳۵۴). «فارابی بین مدینه فاضله افلاطون و نظام اجتماعی اسلام». *ابن‌نصر فارابی (مجموعه خطابه‌های تحقیقی)*. تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران. صص ۳۱-۳۷.
- سونگ‌یو، دال. (۱۳۹۱). «فیلسوف پیامبر به‌عنوان زمامدار آرمانی در اندیشه سیاسی ایران میانه». *مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی دانشگاه قم*. سال سیزدهم. شماره سوم. بهار. صص ۱۲۳-۱۴۰.
- سینایی، وحید؛ خطیبی قورذی، محمد. (۱۳۹۳). «مفاهیم، کارگزاران و سامان سیاسی در شاهنامه فردوسی». *پژوهشنامه علوم سیاسی*. سال نهم. شماره دوم. بهار. صص ۷۵-۱۰۰.
- طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۶۷). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- _____ (۱۳۸۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. ویرایش جدید. تهران: کویر.
- _____ (۱۳۹۵). *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کویر.
- _____ (۱۳۹۷). *خواججه نظام‌الملک طوسی؛ گفتار در تداوم فرهنگی ایران*. تهران: مینوی خرد.

- عالم، عبدالرحمن. (۱۳۷۳). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نشر نی.
- عنایت، حمید. (۱۳۹۵). *نهادهای و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*. با تصحیح و مقدمه صادق زیباکلام. تهران: روزنه.
- فازایی، ابونصر محمد. (۱۳۵۸). *سیاست ملتیه*. ترجمه و تحشیه از سیدجعفر سجّادی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*. ترجمه و تحشیه از سیدجعفر سجّادی. تهران: طهوری.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). *شاهنامه*. ۲ جلد. پیرایش جلال خالقی مطلق. تهران: سخن.
- فیرحی، داود. (۱۳۷۸). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*. تهران: نشر نی.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۹۰). «تحلیل انسان‌شناختی اسطوره‌فر و کارکردهای آن در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران». *جستارهای ادبی*. سال چهل و چهارم. شماره سوم. پاییز. صص ۱۱۳-۱۴۸.
- قادر، حاتم. (۱۳۸۲). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: سمت.
- کرین، هانری. (۱۳۹۵). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه سیدجواد طباطبایی. ویراست دوم با تجدید نظر کامل در ترجمه و مقدمه. تهران: مینوی خرد.
- کریستسن، آرتور. (۱۳۵۰). *کارنامه شاهان در روایات ایران باستان*. ترجمه باقر امیرخانی و بهمن سرکاراتی. تبریز: انتشارات کمیته استادن شورای جشن دوهزار و پانصدمین سال بنیانگذاری شاهنشاهی ایران در دانشگاه تبریز.
- کسرابی، محمدسالار. (۱۳۸۶). «اندیشه سیاسی فردوسی». *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*. سال چهارم. شماره هفتم. صص ۲۱۳-۲۳۴.
- مجتبایی، فتح‌الله. (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*. تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- محقق، مهدی. (۱۳۵۴). «اشاره‌ای به تأثیر فازایی در دیگران». *ابونصر فازایی (مجموعه خطابه‌های تحقیقی)*. تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران. صص ۶۰-۶۷.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۲). «جهان‌داری و پادشاهی در شاهنامه». *ایران‌نامه*. سال بیست و یکم. شماره سوم. صص ۲۱۷-۲۵۰.
- منشادی، مرتضی. (۱۳۸۹). «پیوند اسطوره و سیاست در شاهنامه؛ تلاش برای بازتولید هویت ملی ایرانیان». *فصلنامه مطالعات ملی*. سال یازدهم. شماره اول. صص ۳۷-۵۶.
- _____ (۱۳۹۱). «بررسی چستی سیاست و کیستی فرمانروا در شاهنامه». *پژوهشنامه علوم سیاسی*. سال هفتم. شماره سوم. تابستان. صص ۱۱۵-۱۴۶.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.
- یاحقی، محمدجعفر؛ آدینه‌کلات، فرامرز. (۱۳۸۷). «زمینه‌های اجتماعی و فوایشی حکومت ساسانی بر اساس شاهنامه فردوسی». *زبان و ادبیات فارسی (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی)*. سال شانزدهم. شماره ۶۰. بهار ۱۳۸۷. صص ۱۵۵-۱۷۶.

Morrow, John. (2005). *History of Western Political Thought*, second edition, New York, Palgrave Macmillan, 2005.



با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تازنمای مجله مشاهده نمایید.

تحلیل کارکردهای اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه بر اساس نظریه امیل دورکیم

محمود آقاخانی بیژنی^۱

محسن محمدی فشارکی^۲

چکیده

در فرهنگ ایران زمین، آیین‌ها و جشن‌ها، فعالیت‌های نمادین، متعارف و مرسوم هستند که در اشکال، اهداف و زمان‌های خاصی برگزار می‌شود. برخی از این آیین‌ها، جشن‌ها و مناسک مربوط به آن‌ها در شاهنامه فردوسی بازتاب داده شده‌اند که بیانگر قاعده‌بندی فعالیت‌های جمعی و آهنگ تکرار این فعالیت‌هاست که جامعه و فرهنگ ایرانی، خود را در آن بازتولید می‌کند. در این پژوهش به تحلیل کارکرد اجتماعی آیین‌های پذیره مهمان یا مسافر، سوگواری، بارخواهی و جشن‌های سده، نوروز و مهرگان بر اساس نظریه امیل دورکیم همراه با تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای آن‌ها می‌پردازیم. این پژوهش به شکل بنیادی-نظری، بر پایه مطالعات اسنادی و به روش تحلیل محتوای کیفی انجام شده است. پس از تحلیل داده‌ها و یاری گرفتن از منابع گوناگون، می‌توان گفت آیین‌ها، جشن‌ها و مناسک مربوط به آن‌ها، به تثبیت جامعه و به‌نوعی بازسازی اخلاقی مثبت کمک می‌کنند و کارکردی اجتماعی وحدت‌آفرین در جامعه دارند؛ بنابراین وجود جشن‌ها و آیین‌ها با انجام فعالیت‌های نمادین، همواره سبب تقویت همبستگی، اتحاد مردم (در صورت‌های آشکار و پنهان)، افزایش اقتدار و مشروعیت، بازتولید جامعه، هویت ایرانی و حفظ فرهنگ ایرانی می‌شود و به همین دلیل است که چنین آیین‌ها و جشن‌هایی هر ساله انجام می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه فردوسی، امیل دورکیم، آیین‌ها و جشن‌ها، کارکرد اجتماعی.

Aghakhani46@yahoo.com

Fesharaki311@yahoo.com

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان.

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان.

۱. مقدمه

هویت ایرانی ریشه در اسطوره‌هایی دارد که از هزاران سال پیش، نیاکان ما آن‌ها را خلق کرده و استمرار بخشیدند. علاوه بر اسطوره‌ها، داستان‌های حماسی درباره شاهان و پهلوانان آرمانی چون کیخسرو، آرش کمانگیر، گرشاسپ، کاوه آهنگر، رستم و... در تاریخ ایران، پشتوانه‌های فکری و معنوی نیرومندی را برای تقویت همبستگی ملی ایجاد می‌کنند. از دوران پیش از تاریخ تاکنون به‌رغم آن‌که ایران بارها در معرض هجوم دشمنان خود بوده و گاه شکست‌های وحشتناکی متحمل شده و سرتاسر کشور به دست بیگانگان افتاده است؛ ولی ایرانیان هیچ‌گاه هویت خود را فراموش نکرده‌اند و در سخت‌ترین روزگاران که گمان می‌رفت همه چیز نابودشده، حلقه‌های مرئی و نامرئی هویت ملی، چنان آنان را با یکدیگر پیوند داده است که توانستند در هر زمان همواره نام و جایگاه خود را تثبیت کنند. از جمله موارد حفظ هویت ایرانی در طول قرون، وجود آیین‌ها و جشن‌هایی است که هر ساله ایرانیان آن را برگزار می‌کنند و همین برگزاری، سبب تولید و بازتولید (تکرار، تداوم، حفظ و ترویج) فرهنگ و جامعه ایرانی شده است. همه این موارد در شاهنامه فردوسی منعکس شده‌اند و درست اینجاست که می‌توان شاهنامه را سند هویت ایران و ایرانی به شمار آورد. از سوی دیگر، مطرح شدن آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه جهت حفظ فرهنگ ایرانی، سبب می‌شود تا مخاطب پیامی را که از آن دریافت می‌کند، بپذیرد. پیام‌ها نیز زمانی تأثیر بسیار دارند که در جهت عقاید، اعتقادات و تمایلات موجود قرار داشته باشند و پیام‌هایی که از آیین‌ها، نمادها، اسطوره‌ها و مناسک نشئت می‌گیرند و به وسیله ادبیات مطرح می‌شوند، بر جان‌ودل مخاطب می‌نشینند و تأثیر گسترده‌تری دارند.

دورکیم معتقد است «خصلت قدسی یک باور ناشی از زندگی گروهی و اجتماعی افراد است و از آنجاکه زندگی اجتماعی و گروهی دارای نوسان، تناوب و تغییر است، این تغییر و نوسان به حیظه امر لاهوتی (مقدس) و قدسی سرایت می‌کند؛ به عبارت دیگر، امور مقدس و لاهوتی به زیر و بم‌های حیات اجتماعی وابسته هستند» (دورکیم، ۱۳۹۶: ۴۷۷). این احساس تقدس در مواقع جمع بودن افراد به‌ویژه در مناسک، آیین‌ها و جشن‌ها به شدت افزایش می‌یابد. اجتماع افراد در مناسک سبب می‌شود این احساس به‌حد اعلای شدت خود برسد (همان: ۴۷۶). در هر دین و فرهنگ، مجموعه‌های مختلفی از مناسک و نظام‌های پرستشی می‌تواند وجود داشته باشد که نظم و سلسله‌مراتب آن‌ها، صورت‌بندی نهایی دین و فرهنگ (جامعه) را تشکیل می‌دهند؛ بنابراین باورها و مناسک دینی و ملی در تحلیل نهایی، جلوه نمادینی از واقعیت اجتماعی هستند (فیاض و رحمانی، ۱۳۸۶: ۱۰۵). دورکیم (۱۳۹۶: ۱۸۲) بر این باور است که امر قدسی هم خودش نمادین است و هم به‌صورت نمادهای مختلف تجلی پیدا می‌کند؛ بنابراین دین و نمادهای دینی نوعی خصلت بازتابندگی دارند که این نمادها علاوه بر آنکه بازنمای حیات اجتماعی هستند، در ساختن آن نیز مشارکت دارند؛ به همین دلیل با تأکیدی که بر نمادهای مقدس و کارکردهای آنان دارد، معتقد است که توزیع و حضور دائمی این نمادها در جامعه سبب تداوم امر جمعی و حیات اجتماعی می‌شود.

علامت‌های نمادین برای هر گروه، نوعی کانون تجمع و هماهنگی است که وحدت اجتماعی را در قالبی عادی‌تر برای همگان محسوس می‌کند.

هدف اصلی این پژوهش، آشنایی با کارکرد اجتماعی بر اساس نظریه دورکیم و چگونگی برگزاری آیین‌ها و جشن‌ها و تحلیل بن‌مایه‌های آیینی و اسطوره‌ای آن‌ها در شاهنامه فردوسی است. سؤالات پژوهش به شرح زیر است: دلایل برگزاری و حفظ جشن‌ها در فرهنگ ایرانی و بازتاب آن در شاهنامه چیست؟ کارکرد اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه چگونه است؟ آیا این کارکردها امروزه همچنان در جامعه باقی مانده است؟

۱-۱. روش پژوهش

روش پژوهش حاضر، از نظر هدف، بنیادی - نظری و شیوه گردآوری داده‌ها، بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای است که به روش تحلیل محتوای کیفی انجام شده است. پژوهشگر داده‌های پژوهشی خود درباره تحلیل کارکرد اجتماعی برخی از آیین‌ها و جشن‌ها را بر اساس نظریه دورکیم همراه با تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای آن‌ها در شاهنامه، از منابع و اسناد کتابخانه‌ای جمع‌آوری کرده است. ابزار گردآوری داده‌ها، فیش برداری و خوانشی موجی شکل (ر.ک: صادقی فسایی و عرفان‌منش، ۱۳۹۴: ۷۵) در ارتباط با کارکرد اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه است. در روش پژوهش، «محتوای کیفی را می‌توان روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی - محتوایی داده‌های متنی از طریق فرایندهای طبقه‌بندی نظام‌مند و طراحی الگوهای شناخته‌شده دانست» (ایمان، ۱۳۸۸: ۱۷۲). تحلیل محتوای کیفی به پژوهشگران اجازه می‌دهد اصالت و حقیقت داده‌ها را به گونه ذهنی؛ ولی با روش علمی تفسیر کنند.

۲-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون در مورد شاهنامه فردوسی مقالات و مطالب علمی بسیاری نگاشته شده است که برخی از این پژوهش‌ها به نوعی با موضوع پژوهش مورد بحث در ارتباط هستند که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. فاضلی، محمدتقی و پوریختیار، غفار (۱۳۹۵). «بررسی آداب و رسوم سوگواری در شاهنامه فردوسی و مقایسه آن با آداب مذکور در بین اقوام لر بختیاری و لر کوچک»، فصلنامه علوم اجتماعی، سال ۱۰، شماره ۳۴، پاییز ۱۳۹۵، صص ۱۲۱-۱۴۴. در این پژوهش نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که میان آداب و رسوم سوگواری در شاهنامه و اقوام لر زبان اشتراک زیادی از جمله موبریدن، خاک بر سر ریختن، خراش دادن صورت، ساز چپی (نگونسار کوس)، یقه دریدن و... وجود دارد.

۲. مدبری، محمود و علی‌نژاد، معصومه (۱۳۹۲). «آیین‌های پذیره مسافران در شاهنامه». نشریه ادب و زبان. سال ۱۶. شماره ۳۴. پاییز و زمستان. صص ۲۸۳-۳۰۹. در این پژوهش نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که آیین پذیره ایرانیان در شاهنامه فردوسی منعکس شده و شامل مراحلی چون به پیشباز رفتن مسافر و... است.

۳. آقاخانی بیژنی، محمود، طغیانی، اسحاق و محمدی فشارکی، محسن (۱۳۹۷). «آیین قربانی در شاهنامه (داستان رستم و اسفندیار و سیاوش)». دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه. دوره ۶. شماره ۲۰. خرداد و تیر. صص ۱-۲۱. در این پژوهش نویسندگان نتیجه گرفته‌اند که در داستان سیاوش و رستم و اسفندیار هیچ نشانه‌هایی از آیین قربانی وجود ندارد و موارد ذکرشده در دو داستان، بلاگردانی با خون هستند.

۴. اشراقی، احسان (۱۳۵۴). «شاهنامه از دیدگاه وحدت ملی». هنر و مردم. شماره ۱۵۳-۱۵۴. تیر و مرداد. صص ۷۴-۸۵. نویسنده در نتیجه‌گیری مطرح می‌کند که شاهنامه به دلیل زنده نگه‌داشتن زبان و فرهنگ فارسی و بازتاب اساطیر ملی، یکی از عوامل ایجاد وحدت در بین ایرانیان بوده و هست.

پژوهش‌های ذکر شده بر توصیف و تحلیل برخی از مؤلفه‌های فرهنگی در شاهنامه تأکید داشته‌اند و هیچ‌کدام به تحلیل کارکرد اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه بر اساس نظریه دورکیم نپرداخته‌اند. نوشته حاضر کوششی در جهت شناسایی تحلیل کارکرد اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه با تکیه بر نظریه امیل دورکیم است.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. معرفی نظریه امیل دورکیم

در همه فرهنگ‌ها و جوامع روزهایی وجود دارد که در بزرگداشت و یادآوری رویدادهایی مانند برگزاری آیین‌ها و مراسم‌ها، برگزاری جشن، شادی و سوگواری از سوی پیروان آنان پرداخته می‌شود. مراسم آیینی وسیله اجرایی آموزه‌ها و دستوره‌های دینی و مذهبی در هر جامعه است و این دستورها اغلب شامل آموزه‌های اخلاقی و تعدیل افراط و تفریط‌های رفتاری اعضای جامعه است. برخی از ارزش‌های اخلاقی مانند جوانمردی، احترام به فرهنگ کار و مسئولیت‌پذیری، عشق به دین و میهن، دوری از بدی، مبارزه با بیدادگری و شبیه این‌ها از طریق مراسم آیینی به نسل‌ها منتقل می‌شود (ر.ک: آب‌خضر و متفکر، ۱۳۹۳: ۱۱۸).

دورکیم معتقد است که «گرد هم آوردن مردم در فواصل زمانی منظم و حفظ خطوط ارتباط و همکاری آن‌ها، از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی آشکار مراسم آیینی به شمار می‌آید که از طریق یکپارچه‌سازی جامعه، باعث اعتبار بخشیدن به وضع موجود مراسم آیینی و در کارکردی نهان، سبب ثبات اجتماعی (کاهش کشمکش‌ها و انتقال غیرمستقیم ارزش‌ها و آداب‌ور سوم به نسل‌های دیگر) و وحدت افراد در سطح جامعه می‌شود» (دورکیم، ۱۳۹۶: ۴۸۰). در واقع مناسک و مراسم‌های دینی و فرهنگی اجتماع را به حرکت درمی‌آورند و گروه‌هایی از مردم برای

برگزاری این جشن‌ها و آیین‌ها گرد هم می‌آیند؛ بنابراین «نخستین اثر آن‌ها این است که افراد را به هم نزدیک می‌کنند و بر تماس‌هایشان با یکدیگر می‌افزایند و صمیمیت بیشتری بین‌شان ایجاد می‌کنند» (همان: ۴۸۰). همچنین در طی این مراسم‌ها، مناسک و آیین‌ها، وجدان جمعی افراد به‌طور فعالانه تولید و بازتولید می‌شود و فرد آگاهی جمعی خودش را از خلال ذهنیت مذهبی موجود در مناسک به دست می‌آورد و از این طریق ضمن ایجاد وحدت در کارکردی نهان، جامعه خودش را در افراد درونی می‌کند (ر.ک: فیاض و رحمانی، ۱۳۸۶: ۱۰۱). برگزاری مناسک، آیین‌ها و جشن‌ها، علاوه بر اثری که بر روی بازتولید مناسک و آیین موردنظر دارد، تأثیری عمیق بر روان افرادی که در آن شرکت می‌جویند نیز دارد. این افراد از برگزاری این مناسک احساسی از خشودی و آسودگی پیدا می‌کنند هرچند به علل آن آگاهی روشنی ندارند؛ ولی در هر حال آگاهند که این تشریفات برای آن‌ها مفید و سلامت‌بخش است و واقع امر این است که همگی آنان در این مناسک در واقع توان روحی خود را بازسازی می‌کنند (ر.ک: دورکیم، ۱۳۹۶: ۴۹۶).

فعالیت‌های آیینی مربوط به تجدیدعهد مردم به‌وسیله اعمال و مناسک آیین است که گروه همواره بیش از هر یک از اعضایش اهمیت دارد؛ بنابراین نیاز به مراسم همواره باقی است. مراسم، منبع واقعی انسجام اجتماعی است و در هر جامعه‌ای پیوندهای واقعی به شمار می‌رود. دورکیم معتقد است که «مناسک برای کارکرد درست زندگی اخلاقی ضرورت دارد؛ زیرا از طریق مناسک است که گروه خود را تأیید و حفظ می‌کند» (همان: ۶۱). جوامع باستان نیز «وجدان جمعی» وسیع و نیرومندی داشتند و در آن جوامع، تقریباً در تمام امور مربوط به رفتار انسان، توافق یکنواختی راجع به اینکه چه چیزی درست است و چه چیزی نادرست، وجود داشته است. در نتیجه، هر چه اعضای جامعه متکی به یک‌رشته تجلی‌های نمادین و مفروضات مشترک درباره جهان پیرامون خود باشند، می‌توانند وحدت اخلاقی را حفظ و تضمین نمایند. در ادامه ابتدا به معرفی آیین‌ها و جشن‌ها و مناسک مربوط به آن‌ها در شاهنامه می‌پردازیم و سپس کارکرد اجتماعی آن‌ها را بر اساس نظریه دورکیم ذکر می‌کنیم.

۲-۲. آیین سوگواری و عزاداری

آیین‌ها به‌عنوان یکی از مناسک جمعی، کارکردهای اجتماعی و اخلاقی دارند (همان: ۵۱۳) و همین کارکرد ما را بر آن می‌دارد تا به تحلیل آن‌ها بپردازیم. در طی مناسک است که جامعه خود را در فرد بازتولید می‌کند و —هنجارهای اخلاقی که خاستگاهی اجتماعی دارند— در فرد با قدرتی فزاینده درونی می‌شوند. به‌عبارت دیگر، وجدان اخلاقی و جمعی در طی مناسک جمعی در فرد ایجاد و تقویت می‌شود. یکی از این مناسک عزاداری است که در شاهنامه با همان سبک و شیوه کهن مطرح می‌شود.

آنچه در باب مناسک دینی و ارتباط آن با وحدت‌آفرینی به‌عنوان یک کارکرد اجتماعی مهم می‌نماید، رابطه این مناسک با حیات اجتماعی و فرهنگی مردمان یک دین و نیز تجربه‌های دینی آنان است. بازتولید جامعه بیش از همه در مناسک جمعی و عمومی انجام می‌شود؛ به همین دلیل به مسئله عزاداری در شاهنامه می‌پردازیم تا جلوه‌های آشکار و نهان کارکرد اجتماعی این آیین را نشان دهیم. در ابتدا ضمن شرح مختصری از مناسک آیین عزاداری، به تحلیل کارکرد اجتماعی آن می‌پردازیم.

سوگواری از اعمالی است که دنباله‌رو آیین کهن و بازتاب اساطیر کهن ایران است و از دیرباز تاکنون در فرهنگ جامعه ایران دیده می‌شود. تمامی مراسم‌های عزاداری، برای آن است که بر وجدان‌های جمعی افراد تأثیر بگذارد و سرشت اجتماعی وجودشان را تثبیت کند. در شاهنامه فردوسی آیین عزاداری با مناسک خاصی مانند موی کندن، جامه‌دریدن، خاک‌برسر ریختن و گرامیداشت یاد و خاطره پهلوانان و شاهان در ارتباط است. چنانکه در ستایش مرگ زریر (بعد از کارزار با ارجاسب تورانی)، اسفندیار، سیاوش، سهراب، ایرج و دیگر اشخاص و پهلوانان ایرانی شاهد آیین برگزاری عزاداری برای آنان هستیم. در نبرد میان ایرانیان زرتشتی و تورانیان پیشازرتشتی، زریر از خود رشادت‌ها نشان می‌دهد و شاهنامه ضمن تأکید بر اهمیت و جایگاه این شهید (بر اساس آموزه‌های اوستایی) در میدان کارزار، به مسئله عزاداری و گرامیداشت یاد آن پرداخته شده است:

همه جامه تا پای بدرید پاک بر آن خسروی تاج پاشید خاک

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۶۱).

همچنین اسفندیار در مقام شاهزاده و پهلوان دینی — ملی ستایش می‌شود و در سوگش، گشتاسب و دیگر ایرانیان عزاداری می‌کنند:

همه خسته‌روی و همه کنده‌موی! زوان شاه‌گوی و روان شاه‌جوی!
 به گشتاسب آگاهی آمد ز راه نگون شد سر نامبردارشاه!
 همه جامه‌ها چاک زد بر برش به خاک اندر آمد سر و افسرش!
 برهنه سر و پای، پُرگرد و خاک به تن بر همه جامه‌ها کرده چاک!

(همان: ۱۹۵-۱۹۶).

با توجه به نمونه‌های ذکر شده در باب سوگواری، سنت جامه‌چاک کردن از هزاره‌های پیش از میلاد وجود داشته است و چنین رسمی به مناسبت عزاداری در ایران باستان وجود داشته و بیانگر رواج این سنت در میان اقوام ایرانی بوده

است (ر.ک: ویلن‌گرن، ۱۳۷۷: ۶۴). چنین عملی در شاهنامه در سوگواری پهلوانان از سوی بازماندگان آنان مانند سوگواری کیکاووس و پیران در مرگ سیاوش، فریدون در مرگ ایرج، رستم در مرگ سهراب، گشتاسب در مرگ زریر و... به چشم می‌خورد. علاوه بر جامه‌دریدن گشتاسب در سوگ زریر، شاهد خاک پاشیدن وی بر سروصورت نیز هستیم. خاک و گل بر سر ریختن یکی دیگر از اعمال مربوط به سوگواری در نزد ایرانیان بوده و هست. چنین عملی قدمتی دیرینه دارد و در شاهنامه بارها پهلوانان در مرگ عزیزانشان خاک و گل بر سر خود می‌ریزند، چنانکه در توصیف رفتار گشتاسب در سوگ زریر مشاهده می‌کنیم. عزاداری معمولاً با نشانه‌هایی همراه است که مهم‌ترین آن، حضور پر شمار افراد، پوشیدن لباس مشکی و گسترش مجالس گریه و زاری و زمینه‌های لازم برای تجربه غم‌بار و اندوهگینانه و از سوی دیگر، لازمه حضور و مشارکت در عزاداری است. در واقع سوگواری جمعی در فضای جمعی با نشانه‌های مطرح شده در افراد بازتولید می‌شود و به همین دلیل افراد در هنگام برگزاری مناسک عزاداری اندوهگین و سیاه‌پوش دیده می‌شوند. این اعمال و خویشکاری‌ها فضای احساسی و عاطفی عزاداری است که جامعه را نیز در وضعیت عاطفی و احساسی خاصی فرومی‌برد. توصیفات ارائه شده در مورد سوگواری در شاهنامه گاه نه تنها افراد؛ بلکه جامعه را نیز در برمی‌گیرد؛ آنجا که شاهی می‌میرد و یا پهلوانی در راه حفظ ارزش‌ها و باورها شهید می‌شود که معمولاً مدت‌زمان آن هفت شبانه‌روز است. چنین توصیفات بیانیگر تشدید احساسات مردم در وجه جمعی آن است و اجتماع نیز از نظر عاطفی در مدت عزاداری، احساس حادثی را به دست می‌آورد؛ به همین دلیل تشدید عاطفی و احساسی اجتماع و مردم در فضایی از اندوه و رنج و ماتم صورت می‌گیرد که در مراسم سوگ سیاوش به‌طور اخص شاهد آن هستیم؛ اگرچه پس از ورود اسلام به ایران و با شیعه شدن ایرانیان، عزاداری برای امام حسین^(ع) جایگزین آن می‌شود. قرار گرفتن افراد در چنین احساس اندوهی با یک مایه واحد که خود از اجزایی مانند لباس مشکی پوشیدن، داد و فریاد کردن، سینه‌زنی، موی کندن، گریه کردن، زار زدن و جامه دریدن همراه است، سبب می‌شود تا همه هیجان و جذبۀ مذهبی در مدت عزاداری (سوگواری) به واسطه احساس حزن و اندوه مقدسی که سرتاسر جامعه را فرا می‌گیرد، ایجاد شود؛ به همین دلیل اذهان افراد به شدت درگیر سرگذشت غم‌انگیز و مصیبت‌بار شده و به‌نوعی سبب همبستگی افراد و نزدیک شدن آن‌ها به هم می‌شود.

از سوی دیگر، عزاداری سبب می‌شود که افراد طی تشریفات خاصی (نسبت به موقعیت و فرهنگ آن جامعه) با هم پیوند پیدا می‌کنند، به هم نزدیک می‌شوند و ارتباط و صمیمیت‌شان با یکدیگر بیشتر می‌شود. از آنجاکه مناسک بخشی از محتوای آگاهی جمعی افراد از رهگذر حضور در مناسک ساخته می‌شود و این مهم بر کارکرد اجتماعی و وحدت‌آفرینی مناسکی مانند عزاداری اشاره دارد. در طی همین مناسک است که فرد به حیات جمعی، وجدان جمعی و آگاهی جمعی پیوندی مجدد پیدا می‌کند و موقعیت و وظیفه‌اش را نسبت به جامعه در خود بازتولید و تقویت می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت مخاطب مناسک، درون افراد است و تصوراتی که در طی مناسک در

درون فرد برانگیخته می‌شود، فرد را با تجدیدقوا و تقویت روحیه‌اش و پیوندش با جامعه، با نیرویی بیشتر به حیات اجتماعی بازمی‌گرداند (رک: دورکیم، ۱۳۹۶: ۵۱۳-۵۲۸). این مهم بر کارکرد پنهان و وحدت‌آفرینی عزاداری تأکید دارد. مهم‌ترین کارکرد اجتماعی آیین سوگواری و عزاداری، عمومی بودن این مراسم است که تأثیرگذاری‌اش بر افراد بیشتر است. از سوی دیگر زندگی سرشار از رنج مردم، هماهنگی و همدلی عمیقی را میان زندگی آن‌ها و رنج بازنمایی شده در مراسم عزاداری فراهم می‌کند که این همدلی در کارکردی پنهان سبب ایجاد وحدت و همبستگی افراد به هم می‌شود. در واقع مردم با حضور در سوگواری، خویشتن فرهنگی‌شان را که به‌نوعی همان خویشتن اجتماعی‌شان هم هست، همراه تجربه دینی به دست می‌آورند.

۲-۳. آیین بارخواهی

از نظر دورکیم، جامعه برای پیوند اجزای خود از شیوه‌هایی استفاده می‌کند که آیین از مهم‌ترین آن‌هاست؛ بنابراین آیین‌ها شیوه‌های رسمی و منظم شده رفتار فردی در شکل جمعی و اساساً «نمایش یک فعل» است و به‌عنوان عملی نمایشی، این واقعیت را آشکار می‌سازد که شرکت‌کنندگان در آیین درگیر فعالیتی هستند که از طریق آن خویشتن خود را شکل می‌دهند. «رسمی بودن، جمعی بودن، منظم بودن، گسترده بودن، الگو بودن، سنتی بودن و داوطلبانه بودن از مهم‌ترین ویژگی‌های آیین است» (مقصودی و علی‌پور، ۱۳۹۰: ۸۸). آیین بارخواهی یا دادخواهی در روزگاران گذشته و در دربار پادشاهان ایرانی جهت بررسی شکایات مردم برگزار می‌شده است (رک: رضی، ۱۳۹۲: ۳۲۰). این آیین طی تشریفات خاصی برگزار می‌شده و رابطه مستقیمی و معناداری با مشروعیت پادشاه و کارکرد وحدت‌آفرینی او در رابطه با مردم داشته است. بیش از این خالقی مطلق در کتاب «گل رنج‌های کهن» سیر تحول این آیین را از دوره هخامنشیان تا قاجاریان تشریح کرده است (رک: خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۸۷-۲۸۲)؛ اما در این پژوهش، مناسک مربوط به این آیین و چگونگی کارکرد اجتماعی و نقش وحدت‌آفرینی آن اشاره می‌کنیم.

بر اساس پژوهش خالقی مطلق (۱۳۸۸: ۱۹۲)، نخستین مرحله آیین بارخواهی یا دادخواهی زمان بار است؛ به‌گونه‌ای که در یک روز خاص به‌وسیله پادشاه برگزار می‌شود. زمان بار غالباً در آغاز روز بوده است و این بیشتر برای پذیرفتن اشخاص و دادخواهان و فرستادگان و رسیدگی به امور کشور بود (فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۵۵۴)؛ ولی اگر بار با بزم همراه بود، در این صورت، بار در شب هم برگزار می‌گردید (همان: ۲۹۶). بارخواهی معمولاً به دو صورت خاص و عام تشکیل می‌شد: بار عام مخصوص رسیدگی به شکایات مردم و پذیرفتن تبریکات و هدایای آنان بود (رضی، ۱۳۹۲: ۳۱۹)؛ مانند بارخواهی کیخسرو به فرستاده ارمنیان (فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۶۴۰-۶۴۱) و بار خاص، مخصوص پذیرفتن بزرگان کشور و نژادگان و فرستادگان خارجی بود که نمونه‌های بسیار در شاهنامه دارد. تقسیم جشن‌های نوروز و مهرگان به عامه و خاصه نیز بر همین اساس بود. در پنج روز نخستین این جشن‌ها، شاه

برای عموم مردم و طبقات پایین‌تر بار عام می‌داد و در روز ششم نژادگان را می‌پذیرفت (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۹۶). اهمیت بار در حکومت شاهنشاهی بسیار مهم بوده است و از این رو آموختن رسوم بخشی از برنامه تربیت شاهزادگان بوده است؛ به‌گونه‌ای که سیاوش و بهمن در نزد رستم آیین بار را آموختند (فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۰۶؛ ج ۲: ۱۹۹).

ذکر موارد فوق نشان می‌دهد بار با پادشاهی یکسان است و روزی که دیگر بار نیست، پادشاهی هم نیست؛ به همین دلیل است که پادشاهان در روز تاج‌گذاری خود تعهد می‌کردند که اجرای بار را همیشه نگاه‌دارند و در بار آنان به روی همه باز باشد. بار معمولاً در تالارهای کاخ پادشاهان برگزار می‌شد و هنگام بار عام اگر تعداد بارخواهان زیاد بود، بار بیرون از تالار و در هوای آزاد برگزار می‌شد. ذکر یک نکته مهم می‌نماید که واژه‌های «در بار» و «بارگاه» که نام دیگر کاخ شاهنشاهی است، از همین آیین گرفته شده است. در روز مراسم بارخواهی پادشاه لباسی گشاد و دراز بر تن دارد که تا ساق پای او می‌رسد. در شاهنامه و در هنگام بارخواهی تنها سلاحی که با آن شاهان را بر تخت می‌بینیم، گرز گاو سر است (همان: ۹۰۱). این مهم نشان می‌دهد که در آیین بار، پادشاه آخرین مرجع حقوقی به شمار می‌رود و معمولاً لباس پوشیدن وی هم شبیه موبدان یا مغان (لباسی گشاد و بلند تا ساق پا) و هم جنگاوران (داشتن گرز یا نیزه شاهی در دست) است؛ زیرا همانند مغان «در عهد ساسانیان به منزله قاضی انجام‌وظیفه می‌کرده است» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۵۷) و هم در رأس قدرت قرار داشته است. معمولاً متعارف است که پادشاه «ترنج» یا «به» زرین که میان آن تهی و انباشته به بوی خوش است، در دست می‌گیرد. ابزاری شخصی و فردی که برای خوشبو کردن مجالس بوده است و این مهم می‌رساند که بر پایه آیین معطر کردن محل‌های اجتماع و اهمیت بوی خوش در سنت‌های ایرانی بوده است (سیاسی، ۱۳۸۹: ۱۸؛ آیدنلو، ۱۳۸۴: ۵۸). نمونه این ترنج بویا در مراسم بارخواهی کیخسرو در داستان بیژن و منیژه می‌بینیم (فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۶۶۸). از شواهد فوق چنین برمی‌آید خوشبو کردن تالار بارخواهی، نوعی آیین در ایران باستان به شمار می‌رفته است. چنانکه در *اوستا* بر اهمیت پراکندن بوهای خوش سفارش شده است و در *وندیداد* (فرگرد ۸، بند ۷۹-۸۰) بر این مسئله تأکید شده و بر جنبه دینی آن نیز اشاره رفته است: «ای سپیتمان زرتشت! هرگاه کسی آشونانه از چوب «اورواسنی» یا «وهو - گون» یا «وهوت کرتی» یا «هَذَا - نَبِتا» یا هر چوب خوشبوی دیگری، همیزم برای آتش بیاورد، از هر سووی که باد، بوی خوش آن آتش را ببرد، هزار تن از دیوان ناپیدا، هزار تن از دیوان - زادگان تاریکی - هزاران جفت از جادوان و پریان در آن آتش - پسر اهوره مزدا - می‌افتند و کشته می‌شوند» (اوستا، ۱۳۹۲، ج ۲: ۷۶۳). بر اساس همین آیین کهن ایرانی است که «در جای‌جای شاهنامه از عطر آگین کردن بزمگاه، ایوان، تالارهای بارخواهی تأکید شده است» (آیدنلو، ۱۳۸۴: ۶۱). معمولاً در خوشبو کردن تالار بار از اسپند، عود، عنبر و... استفاده می‌کردند؛ زیرا «سوزاندن گیاهان مقدس موجب دور شدن دیوان، بدی، بیماری و گندزدایی می‌شود» (رضی، ۱۳۹۲: ۳۶۹).

در انجام آیین بارخواهی، بارخواه ابتدا به رئیس بار که همان «هزاربد» است، رجوع می‌کرد و نام و تقاضای خود را می‌گفت. سالار بار نخست بارخواه را درحالی که دست او را گرفته بود، به جایی که تالار بار برای او در نظر گرفته شده بود، می‌برد. در تالار بار میان پادشاه و بارخواهان پرده‌ای افتاده بود. علت وجود پرده را می‌توان در اندیشه تابو بودن شاه در ایران باستان جست‌وجو کرد. در سنت مذهبی، شاه به‌گونه‌ای «تابو» معرفی می‌شد و وی مظهر خداوند و تجسم فره ایزدی و خود نفس فره کیانی بر روی زمین بود؛ به همین دلیل، دیدار و رودررویی با وی حرمت بسیار داشت و پرده‌ای را آویزان می‌کردند که شاه را از صاحب‌نظران پنهان می‌داشت. علت دیگر آن «عقیده بر این است که ایزدان هم محرماتی دارند، جدا از دیگران‌اند و در جهانی جداگانه به سر می‌برند» (دورکیم، ۱۳۹۶: ۵۷)؛ بنابراین با اعتقاد به اینکه پادشاهان در گذر اسطوره به حماسه همان خدایان پیشین هستند یا دست‌کم بر اساس همان اندیشه، خویشکاری‌های مشابه دارند، حضور پرده را می‌توان برگرفته از همین عقیده دانست. «این پرده نیز موکلی داشت که او را «خرم‌باش» می‌خواندند» (رضی، ۱۳۹۲: ۳۷۲). در بار خاص، پرده‌دار پرده را برمی‌داشت و در پشت پرده، شاه بر روی تخت و در زیر تاج و در جامه و آرایش باشکوه و پر هیبت نمایان می‌گشت و بارخواه با دیدن شاه به‌رسم نماز زمین را می‌بوسید:

بفرمود تا پرده برداشتند	از اسپش به درگاه بگذاشتند
چو چشمش به روی فریدون رسید	همه دیده و دل پر از شاه دید
فرستاده چون دید سجده نمود	زمین را سراسر به بوسه پسود

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۶۵).

تحلیل‌ها و توضیحات فوق نشان می‌دهد که پادشاه آخرین مرجع قانون و آخرین امید بارخواه بوده است که آنان با بار یافتن به حضور پادشاه بتوانند همه بی‌عدالتی‌ها و کارشکنی‌های مأموران دولتی و درباریان را که در حق آنان شده بود، جبران کند. بار دادن مترادف داد دادن و بارخواهی و باریابی مترادف دادخواهی و دادیابی بود؛ ازاین‌رو «یکی از معیارهای مهم داد دوستی پادشاه در چشم مردم این بود که او زودبه‌زود به بار بنشیند» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۸۳). عذر پادشاه در بار دادن، تنها در مواردی چون: در هنگام سفر یا بیماری (انوشیروان در هنگام بیماری)، مرگ نزدیکان (فریدون در مرگ ایرج) و شنیدن خبری ناگوار (خسرو پرویز در هنگام شنیدن از زایچه پسر) پذیرفته بود. همه مطالب فوق بر کارکرد وحدت‌آفرینی پنهان بارخواهی پادشاه و مشروعیت او و به‌تبع آن رابطه پادشاه و مردم دلالت دارد؛ چراکه پادشاه در نظر مردم به‌عنوان داور داوران و آخرین مرجع قانونی بود که با رأی خود به شکایات پایان می‌داد. به سخن دیگر، بارخواهی پادشاه در چشم مردم محک سنجش عدالت پادشاه بود و هر چه او بیشتر بار

می‌داد، عادل‌تر به حساب می‌آمد. در آیین بارخواهی، آنچه بین شاه و کارکرد اجتماعی‌اش مشهود است، ایجاد وحدت است که در داستان رفتن کیکاووس به هاماوران به‌خوبی قابل مشاهده است. رفتن کیکاووس به هاماوران کاری دور از خردشاهی در باور مردمان ایران باستان پنداشته می‌شود؛ چنانکه شاهد اعتراض پهلوانان از جمله گودرز به وی هستیم؛ زیرا تخت شاهی از شاه خالی می‌شود؛ یعنی عامل وحدت‌آفرین از بین می‌رود و شاهد حمله افراسیاب و دیگر حکومت‌ها به ایران زمین هستیم:

چو بر تخت زرین ندیدند شاه	به جستن گرفتند هر کس کلاه
ز ترکان و از دشت نیزه‌وران	ز هر سو بیامد سپاهی گران
گشن لشکری ساخت افراسیاب	برآمد از سر خورد و آرام و خواب
از ایران برآمد ز هر سو خروش	شد آن رام‌گیتی پراز جنگ و جوش

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۲۴۲).

آنچه از شرح آیین بارخواهی گذشت، نشان می‌دهد که این آیین و مناسک مربوط به آن، در کارکردی آشکار سبب گردآمدن افراد جامعه در روزهای خاص مانند جشن نوروز و مهرگان به دورهم می‌شود و بدین گونه ایجاد وحدت می‌کند تا مردم بتوانند شاهد اجرای عدالت پادشاه خود باشند. پس این آیین سبب ایجاد وحدت بین مردم و پادشاه می‌شود و همین موضوع بر ثبات و پایداری جامعه کمک می‌کند. توجیه حقیقی اعمال آیینی نه‌تنها در ظاهر؛ بلکه بیشتر در تأثیر پنهانی است که بر وجدان‌های مردم وارد می‌کند؛ بنابراین کارکرد اجتماعی پنهان این آیین، ضمن برپاداشتن عدالت و ایجاد وحدت و همدلی در جامعه، عاملی است که وجدان جمعی و چرایی گرد هم آمدن در آن تولید و بازتولید می‌شود. همچنین ذهنیت حق‌خواهی به انجام آیین بارخواهی برای رضای خدا و اجرای عدالت در طی این آیین در افراد ایجاد می‌شود و از خلال همین ذهنیت است که پیوند فرد با جامعه و هویت اجتماعی‌اش بازتولید می‌شود. از سوی دیگر جامعه خودش را با اقتدار بیشتری در فرد درونی می‌سازد (رک: دورکیم، ۱۳۹۶: ۴۹۸). این امر سبب زنده‌نگه داشتن فرهنگ ایرانی و بازتولید آن در جامعه می‌شده است. درست از همین منظر است که می‌توان به مشروعیت پادشاه و رابطه مستقیم آن با اجرای آیین بارخواهی پی برد؛ زیرا برگزار نکردن این آیین سبب نقض مشروعیت پادشاه از سوی مردم می‌شده است.

۴-۲. آیین پذیره مهمان

آیین پذیره مهمان یا مسافر، موجب رواج شادی و نزدیکی مردم به هم می‌شود و درست از همین منظر است که می‌توان عناصر کارکرد اجتماعی آن را تحلیل کرد. این آیین نیز مناسکی دارد که به آن اشاره می‌کنیم: آذین‌بندی، به پیشباز رفتن، نثار ریختن، هدیه دادن و پذیرایی از مهمان یا مسافر. اولین نشانه آیین پذیره مهمان، آذین‌بندی است. این عمل با شنیدن خبر از راه رسیدن مسافر انجام می‌گیرد و شامل گنبد زدن، آراستن و آذین‌بندی درودیوارهای شهر، کوی و برزن، بازارگاه‌ها در هنگام ورود مسافر بوده است. بر اساس متن شاهنامه، معمولاً مرکز حکومت برای پذیره شاه و شاهزادگان یا سپاهیان انتخاب می‌شده است. چنین نمودی را در شاهنامه در رفتار شاه هاماوران در پذیره کیکاووس برای ازدواج با سودابه می‌بینیم:

یکی شهر بد شاه را شاهه نام	همه از در جشن و سور و خرام
بدان شهر بودش سرای نشست	همه شهر سرتاسر آذین بست

(فردوسی، ۱۳۹۰: ۱۵۸).

یا آذین‌بستن پیران برای سیاوش (همان، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۳۵۱-۳۵۰) و ایرانیان برای کیخسرو (همان: ۴۴۱).

پیمودن چند منزل در راستای ورود مسافر یا همان مسافتی را که میزبان به پیشباز مسافر می‌رود، عظمت، قدر و منزلت مسافر را نشان می‌داد که این مهم بیشتر برای شاهان و شاهزادگان ایرانی در شاهنامه صورت می‌گیرد؛ مانند پذیره کیکاووس از کیخسرو در بازگشت از توران به ایران (همان: ۴۴۱) یا به پیشباز رفتن کیخسرو برای رستم (همان: ۶۲۸). گرامی داشتن مسافر و نقش و اهمیت وی سبب می‌شود تا میزبان برای دیدار او تدارکاتی خاص ببیند. این تدارکات شامل نواختن ابزار موسیقی، تعظیم و در آغوش گرفتن و بوسیدن مسافر است. کارکرد اجتماعی و وحدت آفرین این قسمت از آیین پذیره در پی ترویج شادی است که سبب می‌شود تا مردم در این مراسم گرد هم آیند؛ از آنجاکه «پیشباز و تشریفات مربوطه به آن غالباً برای بازگشت شاهان، شاهزادگان، فرستادگان از سوی حکومت، نوعرسانی از سرزمین‌های دیگر و به‌طور کلی افراد مهم صورت می‌گرفته است، تلاش میزبان بر این بود که استقبال در نهایت شادی و عظمت برگزار شود» (مدبری و علی‌نژادی، ۱۳۹۲: ۲۹۲)؛ بنابراین آیین پذیره مسافر بنا بر اعتقادات و الگوهای وطنی صورت می‌گیرد و کارکردی وحدت‌آفرین دارد. با توجه به حضور شاه و پذیره از اشخاص مهم به وسیله وی، استقبال در نهایت شادی و عظمت برگزار می‌شد؛ به همین منظور، آواها و نواهای رایج آن روزگار، به‌وسیله ابزار آلاتی مهمی چون کورتای، کوس، تیره، رود، چنگ و... نواخته می‌شد و پذیره‌روندگان در اوج شادی از مسافر استقبال می‌کردند. این نمود را در شاهنامه و در هنگام پیشباز زال از سام که از سفر جنگی برگساران برگشته بود، می‌

بینیم (فردوسی، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۱۵۵) یا پذیره شاه هاموران از کیکاووس (همان: ۲۴۰) و پیران از سیاوش (همان: ۳۵۱).

رسم نثار در شکل خاص خود «از سنن بسیار کهن درباری و اشرافی و نیز اجتماعی ایران بوده است و در ادوار مختلف از آن یاد شده و بعضی اشکال آن هنوز برجای است» (مصفی، ۱۳۵۰: ۲۹۰). موارد استفاده نثار، در ایران قدیم متفاوت بوده است و در جشن‌ها و آیین‌های بزرگ، شنیدن مژده فتح، پذیرا شدن و استقبال از پادشاه و فرستاده او و در بازگشت ایشان به وطن این رسم به‌جا آورده می‌شد (همان: ۲۹۲). در پیشباز از مسافر جهت ابراز خوشحالی از آمدن او و افزودن بر بعد شادی و جمعی آن، هنگام ورود وی به شهر میزبان، اشیا و موادی را بر سر و پایش نثار می‌کردند. همچنین خود واژه نثار «به کسر اول، مترادف پراکندن و افشاندن و به ضم اول، به معنی زر و گوهرافشاندن» (دهخدا، ذیل نثار) است و بر جنبه مهم آیین پذیره از مسافر تأکید دارد. به همین دلیل اشیا و موادی که با توجه به حضور و موقعیت مسافر نثار می‌کردند عبارت‌اند از: دینار، در، یاقوت، زبرجد، زر، زعفران، مشک، عنبر و می (مصفی، ۱۳۵۰: ۲۸۹). در پذیره شاه هاموران از کیکاووس (فردوسی، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۲۴۰)، پیران از سیاوش (همان: ۳۵۱) و کیخسرو از رستم (همان: ۶۲۸) شاهد آن هستیم. گاهی نیز میزبان، مسافر را در مسیر سفر یا هنگام بازگشت به وطن و رسیدن به مقصد هدیه می‌داد. این هدایا، عزیز بودن مسافر برای میزبان، کیفیت سفر او و یا ارزش هدایا را نشان می‌دهد و می‌تواند کلاه، پارچه، گوهر، پر ستوده و غلام و اگر شخص مسافر شاه یا شاهزاده باشد، تخت نیز بدان اضافه می‌شود. گاه نیز عروسی است که به‌منظور ازدواج با شاه، از سرزمین دیگر رهسپار سفر شده است و هدیه‌ای درخور هم‌سری شاه دریافت می‌کند؛ مانند اعطای خلعت به سیاوش در استقبال افراسیاب از او (همان: ۳۵۸) و هدایای کسری نوشیروان به نعرروس چینی اش (همان، ج: ۲، ۷۱۳).

از جمله مواردی که میزبان، جهت رفاه حال مسافر مدنظر قرار می‌داد، ترتیب دادن جایگاهی مناسب و در شأن او بود. بر این اساس «ایوان و کاخ گران‌مایه‌ای را به دیبا می‌آراستند، گسترده‌ها، خوردنی‌ها و پوشیدنی‌های گوناگون در آن قرار می‌دادند و خوالیگران و پرستندگان به امور مربوط به مسافر مهمان رسیدگی می‌کردند و همچنین برای نعرروس نیز جایگاهی نهفته ترتیب می‌دادند» (مدبری و علی‌نژادی، ۱۳۹۲: ۲۹۶). در پذیرایی افراسیاب از سیاوش (فردوسی، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۳۵۴) و کیخسرو از رستم و دیگر پهلوانان (همان: ۶۲۹) شاهد این موضوع هستیم. بعد از اقامت دادن مسافر، مجلس بزم، میگساری و مهمانی با حضور مسافر ترتیب می‌دهند. میزبان و نیز مهمان در جایگاه مخصوص که قبلاً برای آن‌ها ترتیب داده شده است، می‌نشستند و به خوردن خوراک مشغول می‌شدند. سپس میگساران و پرستندگان، می‌می‌آوردند و در این میان، رود و بریط (موسیقی) نواخته می‌شد و اهل مجلس بدین‌گونه، هفته‌ای را به شادی می‌گذراندند؛ مانند پذیره کیکاووس از کیخسرو (همان: ۴۴۲) و کیخسرو از رستم و دیگر پهلوانان (همان: ۶۲۹).

این آیین در جای جای شاهنامه و امروزه نیز در فرهنگ مردمان روستانشین وجود دارد. در این آیین که پیشینه آن به ایران باستان برمی گردد، مراسمی خاصی از آذین بندی شهرها شروع می شود که بیشتر بر اهمیت و ترویج عنصر شادی تأکید دارد. سپس مهمان طی تشریفات خاصی که از سوی پذیرنده (میزبان) صورت می گیرد، احترام می شود و در جای مخصوص که از قبل برای وی ترتیب داده شده است، اقامت می گیرند. نواختن موسیقی، میگساری، مجلس بزم، نثار کردن و... بر آداب و رسوم خاصی تأکید دارد که نشان از کارکرد وحدت آفرینی و اهمیت این آیین در نزد ایرانیان بوده و هست. کارکرد اجتماعی این آیین، برانگیختن واکنش های عاطفی نسبت به پدیده آیین که با موسیقی، دست زدن، رقصیدن، هدیه دادن و شادی همراه است و به نوعی کارکرد آشکار وحدت آفرینی آن را نشان می دهد. کارکرد دیگر این آیین که به نوعی قابل رؤیت نیست؛ اما در سیستم اجتماعی نقش ایفا می کند، بدین گونه است که سبب «گردآمدن افراد دورهم می شوند و نیز شبکه ای منظم از پیوندها شکل می گیرد که فرهنگ و جامعه بدین گونه خودش را در فرد بازتولید می کند بدون اینکه خود فرد خبر داشته باشد. همچنین سبب پیوند فرد با جامعه شده و هویت اجتماعی اش بازتولید می شود و به نوعی ظهور عمومی پیدا می کند» (دورکیم، ۱۳۹۶: ۴۹۸).

۵-۲. جشن سده

جشن «پدیده ای اجتماعی-فرهنگی در زمره آداب و مناسک دینی و سنت های قومی است که از شروع تشکیلات اجتماعات انسانی در هر زمان و تمدنی به هر شکل و صورتی در زندگی مردم جایگاه ویژه ای داشته است» (آب خضر و متفکر، ۱۳۹۳: ۱۱۶). در ایران باستان جشن های گوناگونی در اشکال، اهداف و زمان های خاصی برگزار می شده است که سرشار از بن مایه های اسطوره ای و آیینی بوده است. بیان این نکته حائز اهمیت است که «تقسیم بندی های زمانی بر پایه سال، ماه، هفته و روز به مراحل از مراسم، اعیاد و آیین های عمومی برمی گردند و تقویم چیزی است که ضمن قاعده بندی فعالیت های جمعی بیانگر آهنگ تکرار این فعالیت ها است» (دورکیم، ۱۳۹۶: ۱۴). برخی از این جشن ها همانند جشن فروردینگان همراه با اسطوره های پیدایش آن ها برجای مانده است که ضمن برخورداری از خصلت های دینی (منظور دین های ایران باستان)، همواره سبب تقویت همبستگی و اتحاد مردم می شوند. هر جشنی حتی اگر غیردینی باشد، به نحوی از خصلت مراسم دینی برخوردار است؛ «زیرا در همه موارد، وظیفه اش به هم نزدیک کردن افراد، به حرکت درآوردن توده های مردم و بدین سان برانگیختن حالتی از جوش و خروش افراد است که از راه این حالت ها از خود خارج می شود و دل مشغولی ها و گرفتاری های عادی اش را فراموش می کند. از اینجا است که از رهگذر هر دوی این پدیده ها [جشن های ملی و دینی] با تظاهرات مشابهی روبه رو هستیم: فریاد ها، آوازه ها، موسیقی، حرکات تند، رقص ها، جست و جوی محرکاتی که تراز حیاتی را بالا می برد و مانند این ها»

(دورکیم، ۱۳۹۶: ۵۲۹). جشن‌ها در خود مناسک و آیین‌ها را جای داده‌اند یا با هم تلفیق شده‌اند، به همین دلیل، سبب پیوندی آشکار (گرد هم آمدن) و نیز پنهان (پیوند درونی) بین افراد جامعه می‌شود که خود به‌نوعی وحدت آفرین به شمار می‌آیند و کارکردی اجتماعی دارند. با توجه به اینکه جشن‌ها و مناسک مربوط به آن‌ها به تثبیت جامعه و گروه‌های آن و نیز به‌نوعی بازسازی اخلاقی مثبت به شمار می‌روند، به تحلیل کارکرد آن‌ها در شاهنامه می‌پردازیم. از مشخصات و ویژگی‌های جشن سده، تعاون و همکاری مردم است. گردآوری و تهیه هیزم، خار و خاشاک برای روشن کردن آتش جشن سده فریضه‌ای دینی است که ثواب بسیار دارد. در این جشن همگانی، هر کس به اندازه توانایی‌اش هیزم و چوب گرد می‌آورد تا آتشی بس بزرگ را تهیه و روشن کنند. چنانکه ملاحظه می‌کنید در برگزاری جشن‌ها، همه مردم حضوری بس فعال دارند و معمولاً در هنگام برگزاری همه جشن‌ها، درآمد و مقدمه‌های وجود دارد و آن آتش افروزی بوده و هست؛ اما امروزه با توجه به تغییرات فرهنگی و اسطوره‌ای، آتش افروزی و آتش بازی جای خود را به چراغانی کردن خانه‌ها و کوچه‌ها داده است (رضی، ۱۳۹۲: ۵۵۹). پس می‌بینیم که جشن‌ها و به‌ویژه جشن سده سبب گردآمدن مردم به دورهم (کارکرد آشکار وحدت‌آفرینی) و بدین گونه سبب رفع کدورت‌ها (نمادهای اهریمنی) و ترویج شادی و مهرورزی (کارکرد پنهان وحدت‌آفرینی) می‌شده است.

۶۲. جشن نوروز

جشن نوروز در ایران را شاهنامه به عصر جمشید نسبت می‌دهد (فردوسی، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۲۳). از این جشن اگرچه در *اوستا* نامی ذکر نشده است؛ اما بن‌مایه و مفهوم این رسم مطرح شده است. با ورود قوم هندوایرانی به فلات ایران، بن‌مایه‌هایی مانند ستایش فروهرها و بازگشت ارواح که نزد آنان با تشریفات خاصی برگزار می‌شد، حفظ و به‌تدریج آیین آنان با باورهای قبلی رایج در منطقه ادغام می‌شوند. مسئله مهم دیگر در اهمیت جشن نوروز، آمیخته شدن این جشن طبیعی با گرایش‌های آیینی و دینی مردم ایران باستان بوده است؛ بنابراین پیش و پس از برگزاری رسم نوروز، آیین‌های متفاوتی انجام می‌گرفت که عبارت‌اند از: سوگواری برای سیاوش و ارتباط آن با ایزد گیاهی، جشن سوری (چهارشنبه‌سوری)، ستایش ارواح درگذشته (که البته صورت نیک این ارواح مورد تأیید مردم بوده است)، آیین بارخواهی (عام و خاص) و موارد دیگر. در ایران جشن نوروز یا جشن رستاخیز با آیین مرگ و رستاخیز سیاوش (ایزد شهید شونده گیاهی در اساطیر ایران) پیوند خورده است که بن‌مایه و نمونه بارز آن را در کاشتن سبزی قبل از عید و گذاشتن آن بر سر سفره هفت سین می‌بینیم (رضی، ۱۳۹۲: ۲۲۷). در ایران باستان هر ساله قبل از برگزاری جشن نوروز، آیین با شکوهی در بزرگداشت ایزد گیاهی برگزار می‌شده است؛ هرچند که مناسک این جشن، در همه‌جا کاملاً همسان نبوده است. معمولاً در این جشن‌ها که به جشن مرگ و ایزد گیاهی معروف بوده است، ابتدا مراسم

سوگواری برگزار می‌شد (که پیش‌تر به آن پرداخته‌ایم) و سپس گو اینکه ایزد گیاهی زنده شده، به شادی و پای‌کوبی می‌پرداختند. به این ترتیب، می‌پنداشتند که ایزد گیاهی، لطف خود را شامل حال آن‌ها خواهد کرد و آن سال محصولات پر بارتری خواهند داشت. مرگ و رستاخیز ایزد گیاهی، همواره با آغاز سال نو همراه بوده است و هدف از برگزاری این آیین‌ها، جلب ترحم ایزد باروری و در نتیجه، برانگیختن نیروهای زایای طبیعت بوده است (رضایی دشت ارژنه و گلی زاده، ۱۳۹۰: ۵۹).

در ایران باستان و بنا بر گزارش تاریخ بخارا، در مناطق بخارا، «و اهل بخارا را بر کشتن سیاوش سرودهای عجب است و مطربان آن سرودها را کین سیاوش گویند. و محمد بن جعفر گوید که از این تاریخ سه هزار سال است» (نرشخی، ۱۳۵۱: ۲۴) و بنا بر گزارش فردوسی، در کاسه رود عزاداری عمومی برای سیاوش برگزار می‌شده است (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۱۵۰). از سوی دیگر در شاهنامه سخن از پرستش گاهی برای سیاوش است که حتی فریگیس و کیخسرو از آن دیدار می‌کنند (همان، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۰۱). اما می‌توان گفت در شهادت این ایزد، عزاداری‌های عمومی بر پا می‌شده است که با سینه‌زنی، زنجیرزنی، زخم زدن به خود، زاری کردن، سرود (نوحه) خوانی، گریستن و زار زدن همراه بوده است. امروزه نیز چنین رسمی البته با بر سر قبر رفتن و نوحه‌سرایی برای عزیز از دست‌رفته در قبل از جشن نوروز در مناطق زاگرس نشین برگزار می‌شود که بیشتر از سوی زنان انجام می‌گیرد و این عمل با بردن سبزه بر سر قبر متوفی همراه است. در کتاب تاریخ بخارا آمده است که زمان انجام عزاداری‌های سیاوشی قبل از نوروز بوده است: «سیاوش را در محلی که دروازه غوریان خوانند، او را آنجا دفن کردند و مغان بخارا به این سبب آنجا را عزیز دارند و هر سال هر مردی آنجا یکی خروس بکشد، پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز و مردم بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌ها است، چنانکه در همه ولایت‌ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته و می‌گویند و قوالان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از سه هزار سال است» (نرشخی، ۱۳۵۱: ۳۲-۳۳).

در اعتقاد ایرانیان باستان روان‌های مردگان اساساً چیزهای مقدس هستند و مناسکی درباره آن‌ها انجام می‌گیرد؛ بر اساس همین نگرش، یکی دیگر از آیین‌های مربوط به جشن نوروز، ستایش فروهرهای نیک است. ایرانیان باستان بر این باور بودند که فروهرهای نیک درگذشتگان در زمان‌هایی خاص به دیدار خانمان و خویشاوندان خود به زمین برمی‌گردند تا از خوشی و شادمانی، راستی و درستی، دین‌داری و پهلوانی، خیر و برکت بازماندگان خود شادی کنند و آنان را تقدیس نمایند (هینلز، ۱۳۹۳: ۴۷۸). در باور آن مردمان، فروهر یکی از نیروهای مینوی است که با مرگ تن از بین نمی‌رود و برگزاری جشن فروردینگان و آیین مربوط به آن از این باور گرفته شده است. بازماندگان نیز در همین راستا، خانه و کاشانه خود را پاکیزه و تمیز می‌کردند. نقل، نبات، شیرینی، سبزه و انواع خوراکی‌ها در اتاق و بر بام‌ها می‌نهادند. از مهم‌ترین مراسم این جشن، افروختن آتش بر روی بام‌ها و نیز در کوچه‌ها بوده است. در این

شب لباس‌های نو به تن می‌کنند و آتش را با بوهای خوش مانند عنبر، عود و اسپند معطر می‌کنند (کارکرد آشکار وحدت‌آفرینی). همچنین معتقد بودند که آتش مقدس که تجلی ذات اهورامزدا است، نشان گرمی، شادمانی و نگاهبان پیوند اقوام و پاک‌ی و دین‌داری است؛ به همین دلیل با اعتقاد به اینکه آتش از بین برنده ناپاکی‌های، بیماری‌ها و زشتی‌های اهریمنی است (رضی، ۱۳۹۲: ۱۵۸)، دشمنی قهر خود را به آشتی و دوستی تبدیل می‌کردند (کارکرد نهان وحدت‌آفرینی). این جشن بعد از ورود اسلام به ایران به نام چهارشنبه سوری تغییر پیدا کرد و امروزه نیز برگزار می‌شود.

یکی دیگر از آیین‌های مربوط به جشن نوروز، آیین بارخواهی است که به شرح آن پرداخته‌ایم. جشن نوروز اکنون نیز جشن عمومی ایرانیان است و مردم با رفتن به حمام، خریدن لباس‌های نو و شیرینی آماده این جشن می‌شوند. در این جشن، با گردهمایی خویشاوندان، آشنایان و مهمانی دادن در ابراز شادی مشترک و یا همدردی همراه است (روح‌الامینی، ۱۳۹۵: ۱۷). اعضای هر خانه گرد هم می‌آیند، همدیگر را بعد از دیدار می‌بوسند و به یکدیگر شادباش می‌گویند. در این عید است که قهرها با میانجی‌گری افراد بزرگ‌خاندان تبدیل به آشتی می‌شود. بر سر سفره هفت‌سین می‌نشینند و دعا می‌کنند که سالی نیکو و پربرکت داشته باشند. همچنین در این جشن افراد به دیدوبازدید می‌پردازند و این جشن این‌چنین در کارکردی آشکار بین مردم وحدت‌آفرینی می‌کند. گرد هم آمدن خانواده و مردم دور سفره هفت‌سین در زمان تحویل سال، عید دیدنی و دیدوبازدیدها، فرصت داشتن برای مسافرت‌ها و رونق بازارها از جمله آیین‌های این عید باستانی است که موجب تقویت حس همبستگی ملی در جامعه می‌شود.

۷-۲. جشن مهرگان

جشن مهرگان نیز از جمله جشن‌های مهم ایران باستان است که با آیین‌ها و مناسک مربوط به آن، نوعی وحدت در بین مردم آن روزگار ایجاد می‌کرده است. در این جشن همانند جشن نوروز، آیین بارعام نیز مرسوم بوده است. در شاهنامه اگرچه به این جشن به‌طور مستقیم اشاره نرفته است؛ اما فریدون در این روز تاج‌گذاری می‌کند:

به روز خجسته سر مهر ماه به سر بر نهاد آن کیانی کلاه
اگر یادگارست از او ماه و مهر بکوش و به رنج ایچ منمای چهر!

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۵۱).

آنچه مهم می‌نماید این است که جشن مهرگان را به فریدون نسبت می‌دهند. «روز پیروزی فریدون بر ضحاک به یک روایت روز مهر از مهرماه؛ یعنی شانزدهم مهر بود و این روز را جشن گرفتند و مهرگان نامیدند و به یک روایت دیگر، در روز رام از مهرماه؛ یعنی بیست‌ویک مهر که مهرگان بزرگ باشد و نیز به یک روایت، یکم مهرماه و این

روایت سوم با گزارش شاهنامه برابر است» (خالقی، ۱۳۸۸: ۱۰۸). از سوی دیگر خالقی مطلق چنین مطرح می‌کند: «شگفت است که همه دست‌نویس‌ها ماه و مهر دارند؛ درحالی‌که ماه مهر مورد انتظار است؛ یعنی مهرماه که ماه پیروزی فریدون بر ضحاک و ماه برگزاری جشن مهرگان است» (همان: ۱۰۸). از نگاه دیگر، چون شانزدهم مهر ماه نیز روز مهر است؛ «به همین جهت به‌موجب اقتران دو نام ماه و روز مطابق معمول جشن اصلی را در این روز می‌گرفتند» (رضی، ۱۳۹۲: ۵۰۱). پس می‌توان بیان کرد که اگرچه شاهنامه مستقیم به این جشن نپرداخته است؛ اما توضیحات و تحلیل ابیات نشان از آن دارد که جشن مهرگان با پیروزی فریدون بر ضحاک و تاج‌گذاری وی در این ماه ارتباط مستقیم دارد و نیز در *اوستا* روز شانزده مهر؛ روز ایزد مهر است. علاوه بر شاهنامه فردوسی، قرینه دیگری نیز هست که گفتار فوق را تأیید می‌کند و آن گفته اسدی طوسی در *گرشاسب‌نامه* است که وجه‌تسمیه جشن مهرگان را در اشعار خود آورده است:

بیامد فریدون به شاهنشاهی	وز آن مافش کرد گیتی تھی
چو در برج شاهین شد از خوشه مهر	نشست او به شاهی سر ماه مهر
بر آرایش مهرگان جشن ساخت	به شاهی سر از چرخ مه بر فراخت

(اسدی طوسی، ۱۳۹۳: ۲۹۳).

قراین موجود در *اوستا* و شاهنامه نشان از آن دارد که فریدون مهرپرست بوده است:

پرستیدن مهرگان دین اوست	تن آسانی و خوردن آیین اوست
-------------------------	----------------------------

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۵۱).

و نیز اینکه فریدون از خاندان آئویه «منم پور آن نیک‌بخت‌آبتین» و پیشوای انجمن مردان مهری از دل طبقه سوم (کشاورزان و دامپروران) سازمان‌یافته است و پیروانش نیز برخاسته از همین طبقه‌اند (ویدن‌گرن، ۱۳۹۳: ۷۷). دیگر آنکه میان فریدون و مهر مشترکاتی چند وجود دارد:

الف) هر دو بر ضد دروغ می‌جنگند؛ هم مهر در مهریشت *اوستا* (کرده ۱، بند ۲) چنین توصیف می‌شود: «ای سپیتمان! «مهر دورج گناهکار، سراسر کشور را ویران کند. او همچون یکصد تن آلوده به گناه «کید» و کشنده اشون مرد است» (*اوستا*، ۱۳۹۲: ۳۵۳). و هم فریدون در شاهنامه ضحاک دیو دروغ را شکست می‌دهد.

ب) گرز و گرز گاو پیکر سلاح ویژه طبقه کشاورز و دام‌پرور بوده است که سپس تر به‌عنوان زین‌ابزار و سلاح نظامی استفاده شده است و در توصیف *اوستا* از مهر در مهریشت (کرده بیست و چهارم، بند ۹۶): «گرزی صد گره و صد تیغه بر دست گیرد و به‌سوی مردان [همستار] نشانه رود و آنان را از پای در افگند. گرز از فلز زرد ریخته

و از زر سخت ساخته که استوارترین و پیروز[ی بخش‌ترین] رزم‌افزار است» (اوستا، ۱۳۹۲: ۳۷۶) و نیز در نبرد فریدون و ضحاک آن را می‌بینیم «یکی گرز دارد چو یک‌لخت کوه» یا «سرش را بدین گرز گاوچهر»؛ بنابراین در همین راستا، طبیعی است که مهر (میترا) به‌عنوان ایزد شاهان و دودمان شاهی در عین حال ایزد باروری و آبادانی ستایش می‌شود (ویدن‌گرن، ۱۳۹۳: ۷۷) و فریدون نیز در جشن مهرگان تاج شاهی بر سر می‌گذارد.

ج) در آیین مهری غسل تعمید وجود دارد که افراد در هنگام ورود به آیین مهری می‌بایست ابتدا غسل تعمید را انجام بدهند (ورمازن، ۱۳۹۳: ۱۵۶). این مهم سپس به اروپا و در آیین مسیحیان نمودار می‌شود؛ هرچند که برخی از پژوهشگران معتقدند که شستشو با آب برگرفته از آیین زرتشتی است (طغیانی و قربانی، ۱۳۹۰: ۷۴-۷۵). در شاهنامه نیز می‌بینیم که فریدون پس از دستگیر و زندانی کردن ضحاک، ابتدا خود سر و تن می‌شوید؛ اما پیش‌تر دستور می‌دهد تا شهرناز و ارنواز چنین خویشکاری را انجام بدهند و نیز تاج و تخت را با آب می‌شوید (فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۲-۴۴-۵۱).

د) هر دو بعد از گسستن فره از جمشید، فره را به دست می‌آورند (واحددوست، ۱۳۸۷: ۳۲۹).
و) نخستین بار از «درفش کاویان» در زمان فریدون و نبرد او با ضحاک سخن به میان می‌آید؛ اگرچه کاوه آهنگر سازنده این درفش از چرم آهنگران است؛ اما در *اوستا* (مهریشت، بند ۱۴) نیز از درفشی گاوچهر سخن به میان می‌آید که بارتولومه در فرهنگ کهن ایرانی *gaosh-drafsha* به معنی «گاو درفش» را با درفش کاویانی مرتبط می‌داند و بر آن است که در *اوستا*، پیشبند چرمی کاوه که هنگام شورش بر ضد ضحاک آن را بر سر نیزه کرد، «درفش چرم‌گاو» است که محتمل دارای تصویر گاو یا سر آن بوده است (بارتولومه، ۱۹۶۷: ۷۷۲). این شاهد ارتباط میان گاو، فریدون و ایزد مهر را بار دیگر مهر تأیید می‌زند.

با توجه به فراین و شواهد فوق نسبت‌دادن جشن مهرگان به فریدون از سر تصادف نبوده است و داده‌های فوق نشان می‌دهد که میان فریدون، ایزد مهر و جشن مهرگان پیوستگی و ارتباط معناداری وجود دارد. همچنین با توجه به گفته‌های فوق، این جشن نیز سبب ایجاد وحدت و ترویج شادی در بین مردمان ایران باستان می‌شد. کارکرد آشکار وحدت‌آفرینی جشن‌های فوق، برانگیختن واکنش‌های عاطفی نسبت به پدیده جشن که با موسیقی، دست زدن، رقصیدن، تاج بر سر گذاشتن پادشاه و شادی همراه است. کارکرد پنهان وحدت‌آفرینی آن نیز سبب گردآمدن افراد دورهم می‌شوند و شکل‌گیری شبکه‌ای منظم از پیوندها است که جامعه بدین‌گونه خودش را در فرد بازتولید می‌کند. همچنین احساسات فردی را تندتر می‌کند و همین احساسات افراد را برمی‌انگیزاند که به هم نزدیک شوند و یکدیگر را باز یابند.

۳. نتیجه‌گیری

شاهنامه سندی است که با بازتاب آیین‌ها و جشن‌ها، چگونگی حفظ و بازتولید عناصر فرهنگی و دینی را در جامعه بر ما نمایان می‌سازد. از مهم‌ترین آیین‌ها و جشن‌های بازتاب داده شده در شاهنامه می‌توان به آیین سوگواری، پذیره مهمان، بارخواهی و جشن نوروز، سده و مهرگان اشاره کرد که همگی از خصلت قدسی و دینی برخوردار هستند.

در آیین سوگواری، افراد طی تشریفات خاصی به هم نزدیک می‌شوند و عمومی بودن این مراسم سبب می‌شود تا تأثیرگذاری بیشتری بر افراد شرکت‌کننده در مراسم داشته باشد. از سوی دیگر، هماهنگی و همدلی عمیقی را میان رنج‌های بازنمایی‌شده افراد در زندگی فراهم می‌کند که این همدلی در کارکردی پنهان سبب ایجاد وحدت و همبستگی افراد به هم می‌شود. در واقع مردم با حضور در سوگواری، خویشتن فرهنگی‌شان را که به‌نوعی همان خویشتن اجتماعی‌شان هم هست، همراه تجربه دینی به دست می‌آورند. آیین بارخواهی به مسئله پادشاه و مشروعیت او و به‌تبع آن رابطه پادشاه و مردم دلالت دارد. این آیین و مناسک مربوط به آن، در کارکردی آشکار سبب گردآمدن افراد جامعه در روزهای خاص مانند جشن نوروز و مهرگان به دورهم می‌شود؛ بنابراین سبب ایجاد وحدت بین مردم و پادشاه می‌شود و همین موضوع بر ثبات و پایداری جامعه کمک می‌کند. در آیین پذیره مهمان یا مسافر، نواختن موسیقی، مجلس بزم، نثار کردن و... بر آداب و رسوم خاصی تأکید دارد که نشان از کارکرد وحدت‌آفرینی آن دارد. برانگیختن واکنش‌های عاطفی در این آیین که با موسیقی، دست زدن، رقصیدن، هدیه دادن و شادی همراه است؛ به‌نوعی کارکرد آشکار وحدت‌آفرینی آن را نشان می‌دهد. کارکرد دیگر این آیین، تأکید بر شبکه‌ای منظم از پیوندهاست که سبب پیوند فرد با جامعه شده و ضمن بازتولید هویت اجتماعی افراد، به‌نوعی ظهور عمومی پیدا می‌کند. در هر سه جشن سده، نوروز و مهرگان همانند آیین پذیره با واکنش‌های عاطفی افراد که با موسیقی، دست زدن، رقصیدن، هدیه دادن و شادی همراه است، روبه‌رو هستیم. در برگزاری جشن‌ها، همه مردم حضوری بس فعال دارند و از مشخصات و ویژگی‌های جشن‌ها، تعاون و همکاری مردم است. پس می‌بینیم که جشن‌ها سبب گردآمدن مردم به دورهم (کارکرد آشکار وحدت‌آفرینی) و بدین گونه سبب رفع کدورت‌ها (نمادهای اهریمنی) و ترویج شادی و مهرورزی (کارکرد پنهان وحدت‌آفرینی) می‌شده است. همچنین مناسک موجود در جشن‌ها سبب پیوند درونی، همبستگی اجتماعی و بازسازی اخلاقی افراد می‌شوند که بر کارکرد اجتماعی آن‌ها به‌صورت پنهان در مسئله وحدت‌آفرینی در جامعه اشاره دارد.

کتابنامه

- آب‌خضر، اصغر؛ متفکر، حسین. (۱۳۹۳). «بررسی تأثیر مراسم و مناسبت‌های ملی در تقویت همبستگی و وحدت ملی با تأکید بر تربیت اجتماعی جوانان». *دوفصلنامه پاسداری فرهنگ انقلاب اسلامی*. سال ۴. شماره ۹. بهار و تابستان. صص ۱۳۹-۱۶۸.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۴). «ترنج بویا و به زرین». *مجله رشد آموزش زبان و ادبیات فارسی*. دوره ۱۸. شماره ۷۳. بهار. صص ۶۱-۵۸.
- اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد. (۱۳۹۳). *گرتشاسب‌نامه*. به تصحیح حبیب یغمایی. چاپ سوم. تهران: دنیای کتاب.
- اوستا*. (۱۳۹۲). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ هفدهم، تهران: مروارید.
- ایمان، محمدتقی. (۱۳۸۸). *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۸). *گل رنج‌های کهن*. به کوشش علی دهباشی. تهران: ثالث.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. جلد ۴. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- دورکیم، امیل. (۱۳۹۶). *صور ابتدایی حیات دینی*. ترجمه باقر پرهام. چاپ ششم. تهران: مرکز.
- رضایی دشت‌ارژنه، محمود؛ گلی‌زاده، پروین. (۱۳۹۰). «بررسی تحلیلی — تطبیقی سیاوش، اوزیریس و آتیس». *فصلنامه ادبیات عرفانی - اسطوره‌شناختی*. سال ۷. شماره ۲۲. بهار. صص ۵۷-۸۳.
- رضی، هاشم. (۱۳۹۲). *گاهشماری و جشن‌های ایران باستان*. چاپ چهارم. تهران: بهجت.
- روح‌الامینی، محمود. (۱۳۹۵). *آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز*. چاپ پنجم. تهران: آگاه.
- سیاسی، محمد. (۱۳۸۹). *پزشکی در شاهنامه*. چاپ اول. تهران: میرماه.
- صادقی فسایی، سهیلا؛ عرفان‌منش، ایمان. (۱۳۹۴). «مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی». *راهبرد فرهنگ*. ش ۲۹. بهار. صص ۹۱-۶۱.
- طغیانی، اسحاق؛ قربانی، رحمان. (۱۳۹۰). «بررسی و تحلیل بازتاب اساطیری آب در شاهنامه فردوسی». *کهن‌نامه ادب پارسی*. سال ۲. شماره ۱. بهار و تابستان. صص ۶۹-۸۶.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، به تصحیح جلال خالقی مطلق. ۸ دفتر. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- _____ (۱۳۹۰). *شاهنامه* (چاپ مسکو). به کوشش سعید حمیدیان. چاپ هجدهم. تهران: قطره.
- _____ (۱۳۹۳). *شاهنامه*. جلد ۱-۲. پیراش جلال خالقی مطلق. چاپ اول. تهران: سخن.
- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۸). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ ششم. تهران: آگاه.
- فیاض، ابراهیم و رحمانی، جبار. (۱۳۸۶). «مناسک عزاداری و وجدان جمعی در تشیع ایرانی». *نامه صادق*. سال ۱۴. شماره ۲. پاییز و زمستان. صص ۱۰۱-۱۱۹.
- مدبری، محمود؛ علی‌نژاد، معصومه. (۱۳۹۲). «آیین‌های پذیرنده مسافران در شاهنامه». *نشریه ادب و زبان*. سال ۱۶. شماره

۳۴. پاییز وزمستان. صص ۲۸۳-۳۰۹.

- مصطفی، ابوالفضل. (۱۳۵۰). «رسم نثار». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*. شماره ۹۷. صص ۲۹۰-۲۹۴.
- مقصودی، مجتبی؛ علی‌پور، جعفر. (۱۳۹۰). «بررسی نمادها و آیین‌های مشروعیت بخش در برنامه‌های صداوسیما با تأکید بر مناسک مذهبی». *فصلنامه مطالعات روابط بین‌الملل*. دوره ۴. شماره ۱۴ (پیاپی ۱۵). بهار. صص ۷۷-۱۱۶.
- نرشنی، محمدبن جعفر. (۱۳۵۱). *تاریخ بخارا*. به اهتمام مدرس رضوی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- هینلز، جان‌راسل. (۱۳۹۳). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه محمدحسین باجلان‌فرخی. چاپ چهارم. تهران: اساطیر.
- واحد دوست، مهوش. (۱۳۸۷). *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه*. چاپ دوم. تهران: سروش.
- ورمازن، مارتین. (۱۳۹۳). *آیین میترا*. ترجمه بزرگ نادرزاد. چاپ هشتم. تهران: چشمه.
- ویدن‌گرن، گنو. (۱۳۷۷). *دین‌های ایرانی*. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان‌ایده.
- _____ (۱۳۹۳). *پژوهشی در خرقه درویشان و دلتی صوفیان*. ترجمه و تحقیق: بهار مختاریان. چاپ اول. تهران: آگه.

Bartholomae, Christian. (1967). *Altiranisches wortebuch*. Berlin.



ملاحظات‌ی دربارهٔ تصحیح برزنامهٔ کهن

محمود رضایی دشت ارژنه^۱

حامد عباسی^۲

چکیده

برزنامهٔ کهن یکی از مهم‌ترین منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه است که شمس‌الدین محمد کوسج آن را در قرن هشتم هجری در ۴۲۰۰ بیت سروده و با لحنی حماسی و زبانی فاخر، ماجرای برزو، پور سهراب را به تصویر کشیده است. این منظومه را اکبر نحوی در سال ۱۳۸۷ بر اساس پنج دستنویس تصحیح کرده است که یکی از پیراسته‌ترین و علمی‌ترین تصحیح‌هایی است که بر روی یکی از منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه صورت گرفته است. در این جستار ضمن معرفی چند و چون این تصحیح، کوشش شده که با توسل به منابع درون‌متنی و برون‌متنی، دربارهٔ ضبط برخی از ابیات این منظومه، ضبط‌های پیشنهادی ارائه گردد و گره از برخی فروبستگی‌های این منظومه گشوده شود. در فرجام برای حدود ۳۳ بیت از این منظومه، ضبطی پیشنهادی ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: برزنامه کهن، اکبر نحوی، نقد تصحیح.



با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید.

۱. مقدمه

برزنامه منظومه بزرگ حماسی‌ای در شرح جنگاوری‌های برزو پسر سهراب است در دو بخش: ۱. کهن که شرح ماجراهای برزو تا کشته شدن پیلسم به دست برزو و شکست افراسیاب است که شمس‌الدین محمد کوسج آن را در قرن هشتم هجری در بحر متقارب سروده است و همین بخش است که از جمله مهم‌ترین آثار دنباله‌رو شاهنامه شناخته می‌شود. البته در خود منظومه، نشانی از شاعر وجود ندارد. توضیحاً آنکه در ظُهر و ترقیمه کهن‌ترین نسخه برزنامه (متعلق به دانشگاه کمبریج، مورخ ۸۲۹ هـ) به مولانا شمس‌الدین محمد کوسج اشاره شده است؛ ۲. جدید که هنرنمایی برزو را در مکان‌های گوناگون دربرمی‌گیرد و بسیاری از قصه‌های عوام‌پسند مانند جنگ با دیوان و جنیان و شکستن لوح طلسم را در بردارد و حتی برخی از داستان‌های آذرگشسپ و جهانگیر که موضوع دو منظومه حماسی دیگر است، در این بخش وارد شده و ۲۹۰۰۰ بیت دارد. این بخش را در قرن دهم هجری، شاعری متوسط به نام عطایی سروده است؛ هرچند ذبیح‌الله صفا و ژول مول تمامی منظومه را سروده یک نفر و تاریخ سرایش آن را اواخر سده پنجم و اوایل سده ششم می‌دانند (نک. کوسج، ۱۳۸۷: بیست و چهار، بیست و هشت).

هر دو منظومه مزبور را در قرن دهم شاعری دیگر تلفیق کرده است که احتمالاً آن شخص خود عطایی باشد؛ چون همین شاعر منظومه دیگری به نام بیژن‌نامه دارد که بسیاری از ابیات آن، انتحالی از ابیات شاهنامه فردوسی است. به نظر می‌رسد عطایی پس از نظم بیژن‌نامه، ابتدا برزنامه کهن را در پی بیژن‌نامه می‌آورد و سپس دیگر قصه‌های برزو را که بر سر زبان‌ها بوده است، به دنبال برزنامه کهن به نظم می‌کشد (همان: بیست و هشت). تعداد بسیار زیاد دستنویس‌های این داستان (بعد از شاهنامه، بیشترین تعداد نسخ را داراست) نشان‌دهنده اهمیت این داستان در میان طبقات جامعه است. به تبع این توجه، نقالان بیشتر و بیشتر به روایت‌سازی شفاهی دست زده‌اند و از این حیث نیز این داستان، دارای روایات متعدد شفاهی نیز هست.

از جمله تفاوت‌های این دو بخش می‌توان به نکات زیر اشاره کرد: بخش کهن، شامل داستان‌هایی است که به طریق و آداب عیاران (که در داستان‌های حماسی قدیمی بسیار سابقه دارد و برخی قدمت آن را به دوران اشکانی هم بازبرده‌اند) نظیر بیهوشانه‌خوراندن اشاره کرده و با مضامین داستان‌های حماسی ماهرانه تلفیق شده است؛ حال آنکه در بخش جدید چه در سطح نام‌ها (حورلقا، عقیلا و...) چه در سطح قصه، کاملاً ریخت و شکل داستان‌های عامیانه به چشم می‌خورد و وجه اشتراک آن‌ها با داستان‌های حماسی، تنها در برخی از اسامی قهرمانان آن است. (نک. کوسج، ۱۳۸۷، بیست و نه)

تفاوت در ویژگی‌های سبک‌شناسی نیز کاملاً مبرهن است. داستان برزو، اصلی در زبان پهلوی نداشته، بلکه در سده‌های نخستین هجری کم‌کم در منطقه سیستان تحت تأثیر و تقلید از داستان رستم و سهراب ساخته شده است و

در زمان فردوسی یا هنوز به وجود نیامده بود و یا شکل نهایی خود را به دست نیاورده بود که فردوسی آن را بسراید. (همان، بیست‌ونه).

اکبر نحوی، مصحح دانشمند کتاب، در مقدمه اثر به عللی اشاره کرده‌اند که حاکی از عدم قدمت آن است؛ از آن جمله: یکم، در کتاب مجمل التواریخ (مصنف ۵۲۰ هـ) که ذکری از همه حماسه‌های ریز و درشت بعد از شاهنامه دارد، خبری از داستان برزو نیست؛ دوم، مؤلف زهت‌نامه (شهمردان بن ابی‌الخیر رازی) که حدود سال ۵۰۰ هـ کتاب خود را نوشته است، ذکری از داستان برزو ندارد، حال آنکه چه مایه روایت‌های دیگر نا شناخته را معرفی می‌کند. بنا بر آنچه گفته شد، داستان برزو به احتمال بسیار زیاد در سده‌های نخستین به شکل شفاهی در سیستان رواج داشته و در قرن هشتم به نظم درآمده و در قرن نهم به شهرت رسیده است. داستان برزنامه کهن با دیگر داستان‌های حماسی ناهمانگی‌هایی نیز دارد که از آن میان می‌توان به این اشاره کرد که حوادث برزنامه در زمان کیخسرو رخ می‌دهد، حال آنکه قاعدتاً بر مبنای دیگر داستان‌های حماسی می‌بایست در زمان کیکاوس رخ می‌داد؛ یا با توجه به مرگ سیاوش که در برزنامه بارها بدان اشاره می‌شود، قاعدتاً حوادث برزنامه باید قبل از تولد سیاوش رخ داده باشد. (همان، چهل‌وهشت).

این منظومه را اکبر نحوی در سال ۱۳۸۷ بر اساس پنج دستنویس تصحیح کرده است که یکی از پیراسته‌ترین و علمی‌ترین تصحیح‌های منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه است، اما شگرف است که حتی یک مقاله در معرفی این تصحیح نوشته نشده است؛ اما درباره برخی جنبه‌های دیگر این منظومه، سعید حسام‌پور و عظیم جباره ناصرو (۱۳۸۸)، رضا ستاری و همکاران (۱۳۹۶)، محمود عباسی و همکاران (۱۳۹۵)، فرزاد قائمی (۱۳۹۸) و محسن محمدی فشارکی و جبار نصیری (۱۳۹۵) مقالاتی منتشر کرده‌اند که هیچ‌یک در حوزه تصحیح این متن نیست.

چنانکه اشاره شد، این تصحیح، تصحیحی جامع و علمی و پیراسته است؛ چراکه مصحح در این اثر ابتدا هم اشاره‌ای به تاریخچه تلویحی حماسه ملی ایران کرده است و هم به شکلی مبسوط به معرفی برزنامه پرداخته و هر یک از مدخل‌های زیر را عالمانه توضیح داده است: بخش‌های برزنامه، اظهارات خاور شناسان درباره برزنامه و نقد آن، گوینده برزنامه، سبک و اسلوب برزنامه کهن، بررسی برزنامه، اصالت و قدمت داستان برزنامه کهن، ناهمانگی برزنامه کهن با دیگر داستان‌های حماسی، مقایسه داستان برزو با داستان رستم و سهراب، برخی از سنجیه‌های عیاری در داستان برزو، روایت‌های شفاهی برزنامه، موارد اختلاف روایت‌های شفاهی و روایت مکتوب، انگیزه برزو از آمدن به ایران.

از دیگر سو، در بخش بعدی تصحیح، مصحح به معرفی مبسوط نسخه‌های پنجگانه برزنامه پرداخته است و بعد از یک مقدمه عالمانه و تحلیلی ۷۷ صفحه‌ای، متن برزنامه را ارائه کرده است. در فرجام نیز نمایه کسان و جای

ها ارائه شده است. مصحح برزنامه کهن، اگرچه ۱۲ دستنویس را شناسایی کرده است، اما مبنای تصحیح خود را نسخه‌های کمبریج (ک)، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ن)، کتابخانه ملی پاریس (پ)، کتابخانه مجلس شورای اسلامی (م) و کتابخانه ملی پاریس (س) قرار داده است که از بین این نسخ، دست‌نویس کمبریج معتبرترین نسخه است و همین نسخه، نسخه اساس مصحح بوده است و دیگر نسخه‌ها را با آن مقابله کرده است. اگر در مواردی ضبط دست‌نویس کمبریج منحصر به فرد و بعضاً گنگ و مبهم و یا از حیث قافیه و وزن عیناک بوده و دیگر نسخ نیز کمکی نکرده‌اند، همه ضبط‌ها ارائه شده و بیت مبهم با نشان (؟)، مشخص گردیده است. از دیگر سواز آنجاکه داستان سوسن رامشگر داستان مستقلی است که به برزنامه افزوده شده است و بیت‌های آن در این اثر، مستقل از برزنامه شماره‌گذاری شده است، در این جستار ابیات سوسن‌نامه با لحاظ کردن حرف (س) در کنار شماره بیت نمایان شده است.

اگرچه تصحیح برزنامه کهن، یکی از منقح‌ترین و علمی‌ترین تصحیح‌هایی است که بر روی یکی از منظومه‌های مهم بعد از شاهنامه انجام شده است، اما گاه در مواردی اندک، نارسایی‌هایی دیده می‌شود که کوشش شده است با توسل به قراین درون‌متنی و برون‌متنی یا ضبطی پیشنهادی ارائه شود و یا با توضیح ابیات مبهمی که با علامت سؤال نشان‌دار شده‌اند، ابهام بیت رفع شود.

۲. نقد و بررسی

۲-۱. اشکالات ضبط و نویسش

۲-۱-۱. از آن گه که گشتم ز مادر جدا به رنجم من از دیو ناپارسا
 پدر پروریده است و گردون مرا چنین کرد تقدیر فرمانروا
 (برزنامه کهن، ۱۳۸۷، ۴۱/۷)

به رنجم در مصراع دوم بیت نخست، تصحیح قیاسی است و در نسخه ک به شکل «برجم» ضبط شده است. اگرچه در دستنویس‌های «پ» و «ن» ابیاتی آمده که نشان می‌دهد مراد از «دیو ناپارسا» پدر شهر و است، چراکه:
 نه خود کرد زن را و نه من را به شوی بدادست ششیرافکن تندخوی

اما گویا این ابیات برای توجیه دیو صفتی پدر شهر و پرداخته شده، چون با توجه به بیت سپسین که می‌گوید در دامن پدر پرورده شده‌ام، بعید است که در مصراع قبل او را دیو ناپارسا خوانده باشد. لذا منطق بیت حکم می‌کند که شهر و در مصراع دوم بیت نخست به مرگ مادر در هنگام زادنش اشاره کرده و سپس با مرگ مادرش، می‌گوید به ناچار

هم از آغاز پدر و روزگار مرا پروریده است. از این رو، در مصراع دوم بیت نخست، نویسنش نسخه ن: «ز رنجم بمرد آن زن پارسا» یا م: «برنجید و مرد آن زن پارسا» ارجح می نماید.

۲-۱-۲. چو ز آماجگه تیر بیرون کشید ز خون تیر آماج چون لاله دید

(همان، ۴۸/۸)

سخن از معجمت سهراب با شهرو است. بحث بر سر لفظ «تیر آماج» می باشد. توضیحاً آنکه تنها اختلاف نسخه‌ای که دیده می شود، ذیل لفظ «تیر» چنین آمده: «م: روی». سخن بر سر این است که تیر (نرینه) خونین شده یا آماج (مادینه)؟! اگر تیر خونین شده باشد، نمی توانیم بگوئیم تیر آماج و باید «تیر و آماج» بوده باشد؛ یعنی هم تیر و هم آماج خونین شده؛ و اگر آماج خونین شده باشد، قطعاً باید لفظ «تیر» را حذف کرد و «روی آماج» را به متن آورد. بر این اساس تصحیح پیشنهادی یکی از دو حالت زیر است: «ز خون تیر و آماج چون لاله دید/ ز خون روی آماج چون لاله دید». البته در برخی از نسخ، واو را نمی نوشته اند، اما تلفظ می کرده اند، که در این صورت ضبط بیت می تواند درست باشد؛ هر چند چنین قاعده‌ای در این منظومه به کار نرفته است.

۲-۱-۳. من و مادرم ایدرو و چند زن نیایی کهن باز مانده ز من

(همان، ۱۷۱/۱۷)

برزوی به گرسیوز می گوید که من و مادرم و غیره در اینجا حاضر هستیم و نیایی کهن و پیر از من بازمانده است! نکته اول آنکه نیا از فرزند نمی ماند و عکس آن صادق است که این خوانش باعث شده که لفظ «بازمانده: عاجز» به صورت «بازمانده: بالتوارث و کذا» معنا شود. لذا با توجه به اینکه نسخه ک که معتبرترین نسخه است، به جای «من»، «تن» ضبط کرده، ضبط مصراع دوم به شکل زیر پیشنهاد می شود: «نیایی کهن بازمانده ز تن»: نیایی دارم که پیر و کهن است و از نظر جسمی ضعیف و ناتوان (بازمانده ز تن).

۲-۱-۴. چو گرسیوز و چون دمور گروی که از شیر شرزه نتابند روی

(برزونا مه کهن، ۱۳۸۷، ۲۹۳/۲۶)

چنانکه در نسخه «ن» آمده (چو دمور و...) و نیز در دو بیت ۱۴۳۳ و ۱۵۵۳ دمور و گروی از هم جدا آمده اند، می باید که ضبط مصراع نخست، مانند نویسنش نسخه ن تصحیح شود، چون دمور و گروی دو پهلوان جداگانه اند: «چو گرسیوز و چون دمور و گروی».

۲-۱-۵. چو برگردد از راه دانش سرت به پیکان بدوزم سپر بر سرت

(همان، ۸۴۳/۶۲)

مصحح به بی‌قافیه‌بودن بیت اشاره نکرده است و طبق روال خود که ابیات مشکوک را علامت سؤال می‌گذاشتند، عمل نکرده‌اند.

نسخه «ن» در هر دو مصراع از لفظ «برت» بهره برده است و پر واضح است که نسخه «ن» نیز درست نیست و می‌باید یکی از قافیه‌ها تغییر یابد. بر اساس آنچه از معنا یافت می‌شود، در مصراع دوم پیشنهاد می‌شود که لفظ «برت» جایگزین «سرت» شود تا اشکال قافیه مرتفع شود: اگر نادانی کردی و سرت راه نابخردی و جنگ با نیا را پیش گرفت، سپر را (که معمولاً جلو سینه می‌گیرند)، با تیر بر برت خواهیم دوخت. پس نویس نهایی مصراع چنین پیشنهاد می‌شود: «به پیکان بدوزم سپر بر برت».

۲-۱-۶. سپیده چو از کوه سر برزند سپاه دو کشور به هم برزند
چو خورشید تابان برآید به گاه بپوشد با من دو رخساره ماه
هماورد برزو منم در نبرد به نیزه برآرم ز بدخواه گرد
(همان، ۹۹۲/۷۰)

ضمن آنکه مفهوم مصراع دوم بیت دوم روشن نیست، از نظر وزنی نیز مخدوش است و اگرچه وزن مصراع با ضبط پیشنهادی «بپوشید» یا «بپوشد ابا من»، سامان می‌یابد، اما معنای مصراع دوم همچنان مبهم است و شایسته تأمل حماسه‌پژوهان. گویا مراد این است که: «وقتی صبح شد و با دمیدن خورشید، دورخ ماه از من نهان شد، به جنگ با برزو می‌روم.» که البته در این صورت، «دورخساره ماه» ضبط ارجح مصراع دوم خواهد بود.

۲-۱-۷. به کش کرد دست و زمین بوسه داد نیایش کنان را زبان برگشاد
(همان، ۱۰۵۲/۷۴)

اگر در مصراع دوم «نیایش را» می‌بود، می‌توانستیم «را» را در معنای «برای» در نظر بگیریم: فرامرز برای نیایش زبان برگشاد، اما نمی‌توان گفت برای نیایش کنان، لذا «را» در مصراع دوم ناسازوار است و پیشنهاد می‌شود که ضبط نسخه «ن» (نیایش کنانش) به متن آورده شود: «نیایش کنانش زبان برگشاد».

۲-۱-۸. بیاورد هرگونه‌ای خوردنی بدان تا نباشیم از آوردنی (?)
(برزنامه کهن، ۱۳۸۷، ۱۹۹۳/۱۳۳)

همچنان که مصحح در پاورقی اشاره کرده است، مصراع دوم معنای موجهی ندارد و از این رو مصحح با تردید یادآور شده‌اند: «متن؟ شاید: بیاور ز... تا بسازیم...»؛ اما با توجه به اینکه در گستره ادب حماسی، خوردنی و گسترده‌تری لازم و ملزوم هم هستند و در شاهنامه بارها در کنار هم به کار رفته‌اند، طوری که گویا بایسته بوده که به همراه خوردنی، گسترده‌تری نیز فرستاده شود تا بر روی آن غذا بخورند:

فرستاد زربفت گسترده	ز پوشیدنی و هم از خوردنی
فرستاد هرگونه ای خوردنی	ز پوشیدنی هم ز گسترده
ببرند هرگونه گسترده	ز پوشیدنی ها و از خوردنی
خورشگر فرستاد هم خوردنی	همان پوشش نغز و گسترده
ز چیزی که در گنج بد بردنی	ز گسترده ها و از خوردنی

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۶۰؛ ۶: ۵۸؛

۶: ۸۲؛ ۷: ۳۶۴؛ ۸: ۱۵۰)

به احتمال قریب به یقین، ضبط نسخه ن: «همان نیز هرگونه گسترده»، ضبط اصلی بوده است که چنانکه مشهود است، گویا با کمی اختلاف تکرار ابیات شاهنامه است.

۹-۱-۲. بیوشید تن را به بیر بیان به پیکار برزو بیسته میان

(برزنامه کهن، ۱۳۸۷، ۱۴۱/۲۱۲۹)

با توجه به بیت قبل که سخن از به میدان جنگ آمدن رستم است:

وزان پس بیامد به میدان جنگ چو آشفته شیر و چو غران پلنگ

روشن می شود که بیت های سپسین وصف کارهایی است که رستم قبلاً انجام داده، نه اینکه تازه بر را پوشد، لذا به قرینه «بیسته» در مصراع دوم و «بیوشیده»، «نهاد»، «بیاراسته» و «بیوشیده بر رخس برگستان» در بیت های سپسین که همه فعل ها به شکل وجه وصفی آمده، به نظر می رسد که بیوشید نیز در مصراع نخست، باید «بیوشیده» بوده باشد: «بیوشیده تن را به بیر بیان».

۱۰-۱-۲. ز بازوی هر دو برافراشت ترگ همی گرز بارید همچون تگرگ

(همان، ۱۴۴/۲۱۸۸)

از مصراع نخست بیت معنای محصلی به دست نمی آید. سخن درباره این است که دو پهلوان آن چنان گرز بر سر (= فراز) ترگ یکدیگر می کوفتند که در بیت ۲۱۹۰: همان ترگ از گرز پاره شده. از دیگر سو، در نسخه «ک» که معتبرترین نسخه ها است نیز «برافراز» آمده و نسخه پ نیز سرافراز ضبط کرده که احتمالاً گشته برافراز است. لذا بر افراز در معنای بر سر یا بالای موجه تر می نماید: «ز بازوی هر دو، بر افراز ترگ».

۱۱-۱-۲. بمانند بر جای هر دو سوار به نیروی گردان نبد پایدار (?)

(همان، ۱۴۵/۲۱۹۹)

مصراع محترم مصراع دوم را ناسازوار تلقی کرده‌اند، درحالی‌که معنا روشن است و به علامت سؤال نیازی نیست. با توجه به بیت سپسین که کمند گردان پاره شده:

گسسته شد از تابِ گردان، کمند یکی را نیامد از آن دو گزند

و نیز بیت ۲۲۰۷

چو بگسست از زور هر دو کمند چنین گفت برزوی کای هوشمند...

معلوم می‌شود که محور سخن درباره زورکردن و گسسته شدن کمند است؛ بنابراین مصراع دوم بیت مورد بحث، بی‌آنکه نیازی به تغییر داشته باشد، چنین معنا می‌شود: آن کمند به سبب زور و فشاری که پهلوانان آوردند، نتوانست پایداری و دوام خود را حفظ کند و گسست.

۲-۱-۱۲. به چاره در آورد پایم به دام برون کرد شمشیر کین از نیام

(همان، ۲۳۱۷/۱۵۳)

شهر و در حال بازتعریف مجامعت خویش و سهراب است، از این رو شمشیر کین ناسازوار می‌نماید. لذا با توجه به بیت ۴۷ که بار دیگر نیز سخن از شمشیر کام به میان آمده:

برون کرد شمشیر کام از نیام که شهر و نیامی بد از سیم خام

در این بیت نیز شمشیر کام درست است نه شمشیر کین: برون کرد شمشیر کام از نیام.

۲-۱-۱۳. نباید که همچون پدر روزگار شود کشته در دشت پیکار زار

(همان، ۲۳۳۵/۱۵۴)

«روزگار» ضبط اصلی به نظر نمی‌رسد و به احتمال زیاد گشته «روز کار» (روز جنگ) است: مبدا برزوی همچون پدرش سهراب در دشت نبرد و روز کار (= روز نبرد) کشته شود. شایان یادآوری است که «روز کار» در بیت ۷۰۶ باز هم در این منظومه آمده است.

۲-۱-۱۴. ز گردان تو را پیشه جز جنگ نیست چو شیرانت خود پنجه جنگ نیست

(برزونامه کهن، س، ۱۳۸۷: ۱۲۸/۱۶۸)

اشکال بیت در بی‌قافیگی آن است و نسخه «ان» هم که معمولاً ضبط سالم دارد، در اینجا در هر دو موضع از واژه «جنگ» بهره برده است و مصراع دوم را چنین ضبط کرده: «چه سود است کاین خانه جنگ نیست». ضبط بیت به شکل قیاسی چنین پیشنهاد می‌شود:

ز گردان تو را پیشه جز جنگ نیست چو شیرانت خود پنجه و جنگ نیست

۲-۱-۱۵. نواى مغانى و آواى رود به پروين رسانيده بانگ سرود
(همان، ۲۵۷/۱۷۷)

در نسخ «ن» و «م» واژه «مغانى» آمده و نسخ «س» و «پ» نیز کلمه «اغانى» را آورده‌اند. مصحح نیز مرقوم داشته است: «ظاهراً مغانى درست است.» و به بیت ۲۹۳ بخش نخست برزنامه ارجاع داده‌اند که گویا اشتباهی رخ داده، چون در این بیت سخنی درباره مغانى یا مغانى نیست. اگرچه مغانى مناسبتى تام با نوا و آواى رود دارد، اما به نظر می‌رسد ضبط دشوارتر «مغانى» اصیل باشد، چون هم در بیت پیشین سخن از مغ بجه باده فروش است: «پرستار شد کودک می‌پرست»، که با مغانى بیشتر همخوان است و هم در شاهنامه نیز خروش مغانى شهره است و از این رو «نواى مغانى» ضبطى ارجح می‌نماید:

بدو گفت بنشین و بردار چنگ یکى چامه بابد مرا بی درنگ
زن چنگ زن چنگ در بر گرفت نخستین خروش مغان در گرفت^۱

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۴۹۲)

۲-۱-۱۶. پر اندیشه گشتن دل از بیم اوى بدو گفت کای شیر پرخاش جوى
(برزنامه کهن، ۱۳۸۷، ۳۶۳/۱۸۴)

به احتمال زیاد اشتباهی تایی رخ داده و مصراع نخست باید به صورت زیر اصلاح شود: «پر اندیشه گشتش دل از بیم اوى».

۲-۱-۱۷. بُرو از پى آن که تا روزگار سر آرد تورا اندرین روز کار (؟)
(همان، ۷۰۶/۲۰۴)

مصحح محترم با گذاشتن علامت پرسش، ضبط بیت را مشکوک دانسته‌اند که به نظر می‌رسد مشکلی نداشته باشد. در واقع پیلسم خطاب به زال پیر می‌گوید من از کشتن پیری چون تو ابا دارم و بگذار روزگار خود امروز که روز جنگ است، جان تو را بگیرد؛ به عبارت دیگر پیلسم به زال می‌گوید که تو این قدر پیر و فرتوتی که هم امروز که روز جنگ است، روزگار جانت را می‌گیرد و به شمشیر من نیازی نیست. (نک: بیت ۲۳۳۵ در همین جستار).

۲-۱-۱۸. بدو گفت رستم که ای پر خرد ز نام آوران این کی اندر خورد
(همان، ۷۴۵/۲۰۶)

۱. دکتر محمود امیدسالار نیز بیتی دیگر از نظامی گنجوی را یادآور شدند که موی دیدگاه نگارندگان است: مغانى ره باستانی بزن/ مغانى نواى مغانى بزن. (نقل از مکتوب محمود امیدسالار به نگارنده).

با توجه به بیت ۲۱۸ / س که با کمی اختلاف این بیت تکرار شده است:

به رستم چنین گفت کای بی خرد / ز تو این چنین رای کی در خورد

و مصحح، در تصحیح بیت ۲۱۸ / س لفظ «پر» که نسخه «ن» داشته را به صحت ناسره دانسته و به جای پر خرد، ضبط بی خرد را به متن آورده است، به نظر می‌رسد که در بیت مورد بحث نیز سخن از اعتراض مستقیم است و با توجه به مصراع دوم، همان ضبط بی خرد ارجح می‌نماید: «بدو گفت رستم که ای بی خرد/ ز نام‌آوران این کی اندر خورد».

۱۹-۱-۲. زکینه چو دو چشمه خون کرده چشم / برو بریکی بانگ برزد ز خشم
(همان، ۱۷۹/۲۱۴)

اگرچه ضبط «چشمه خون»، بی‌وجه نیست، اما با توجه به اینکه دو دستنویس ن و س «طاس خون» ضبط کرده اند و این ترکیب بار دیگر در بیت ۱۲۵۱ آمده،

ز نیرو چو دو طاس خون کرده چشم / دل هر دو در تن پر از کین و خشم

، ضبط «طاس خون» ارجح می‌نماید: «زکینه چو دو طاس خون کرده چشم».

۲۰-۱-۲. نهاده بر او زین ز چرم پلنگ / رکاب دراز و جناح خدنگ
(همان، ۱۴۴۶/۲۴۴)

جناح پلنگ ناسازوار می‌نماید و چنانکه نسخه «س» آورده، لفظ «جناح» شایسته است به «جناغ» اصلاح شود. لازم به یادآوری است که مصراع دوم عیناً در شاهنامه نیز آمده است:

بدید آن نشست سیاوش پلنگ / رکیب دراز و جناغ خدنگ

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۲۷)

۲۱-۱-۲. به گردن درون هر دو تن را کمند / تن هر دو از یکدگر را گزند (؟)
چکان از تن هر دو آن جوی خون / به خاک اندرون سخت و تیشان زیون (؟)
(برزنامه کهن، س، ۱۳۸۷، ۱۶۹۷/۲۶۰-۱۶۹۹)

چنانکه مصحح محترم یادآور شده‌اند، ضبط هر دو بیت مشکوک و ناسازوار می‌نماید و شاید تصحیح قیاسی

زیر اندکی ایات را سامان دهد:

به گردن درون هر دو تن را کمند تن هر دو از یکدیگر باگزند
چکان از تن هر دوان جوی خون به خاک اندرون سفت و نشان زبون

تن هر دو از ضربات یکدیگر "با" گزند شده بود و سفت" و بدنشان خوار مایه بر خاک افتاده بود.

۲۲-۱-۲. چو بشنید رستم بیوسید تخت بدو گفت کای شاه شوریده بخت

جهان جوی برزو تو را بنده است به فرمان و رایت سرافکننده است
به کین سیاوخش بسته میان بکوشد به توران چو شیر ژیان
تو شاهی و او پهلوان نو است چو من بنده شاه کیخسرو است
چو بشنید خسرو ازو شاد شد تو گفتمی همی سرو آزاد شد

(همان، ۱۸۰۱/۲۶۹)

چنانکه مشهود است «شوریده بخت» مناسبتی با ایات پیشین و پسین ندارد و با فضای داستان ناهم خوان است. لذا پیشنهاد می شود ضبط نسخه «ن» (فرخنده بخت) یا «س» (پیروزی بخت) به متن آورده شود: «بدو گفت کای شاه فرخنده/پیروز بخت».

۲-۲. اشکالات وزن و قافیه

۲-۲-۱. ز تخم فریدون [و] افراسیاب پناه بزرگان و زیبای گاه

(همان، ۱۳۰۳/۸۹)

در مصراع نخست ضبط نسخه اساس، به متن آورده شده و چون اشکال وزنی داشته، یک واو در قلاب به متن اضافه شده است، اما بیت بی قافیه است. لذا پیشنهاد می شود ضبط نسخه ن به متن آورده شود تا هم مشکل وزن رفع شود و هم نیازی به افزودن واو نباشد: ز تخم فریدون و از پشت شاه: شیده از تخم و ترکه فریدون و از پشت افراسیاب بود.

بدان گه که سر برزند آفتاب جهان گردد از وی در خوشاب

(همان، ۱۶۳۰/۱۱۰)

مصراع دوم اشکال وزنی دارد و نسخه «ن» هم که به جای «جهان»، «شبه» ذکر کرده، گره گشا نیست؛ بنابراین می توان با افزودن «چو» قبل از لفظ «در» مصراع را سامان داد: «جهان گردد از وی [چو] در خوشاب.» که البته باید خوشاب را با یای مجهول بخوانیم.

۲-۲-۲. [فرامرز گفت ای گو نامدار بترسم زیزدان فیروزگر]
(همان، ۶۸۷/۲۰۳)

بیت توسط مصحح در قلاب در متن آمده، لکن فاقد قافیه است. محتملاً بیت - در صورت صحت و ورود آن به متن - به شکل زیر می‌بایست بوده باشد که اگرچه ایطاء خفی دارد، اما ضبطی هموارتر است:

فرامرز گفت ای گو نامور بترسم زیزدان فیروزگر

ضمن آنکه همین قافیه در بیت ۱۰۴۷ س بار دیگر تکرار شده است:

در بیت ۱۰۴۷ / س

چو آگاه شد رستم نامور بجوشید بر جای پیروزگر

۲-۲-۳. برون کرد لشکر بیامد دمان خروشان و جوشان چو باد دمان (؟)
(برزنامه کهن، س، ۱۳۸۷: ۱۰۲۱/۲۲۱)

همچنان که مصحح در باورقی اشاره کرده است، بیت بی‌قافیه است. بهتر می‌نماید بیت مطابق نسخ «ن» و «س» که «شیر ژیان» آورده‌اند، تصحیح شود. «خروشان و جوشان» در مصراع دوم دال بر این است که «شیر ژیان» از «باد دمان» - حتی بدون در نظر گرفتن ایراد قافیه - ارجح است. ضمن ستردن علامت سؤال، بیت به شکل زیر شایسته می‌نماید:

برون کرد لشکر بیامد دمان خروشان و جوشان چو شیر ژیان

۳-۲. اشکالات نقطه‌گذاری

۲-۳-۱. اگر دست یارد به خوردن دراز نیاید به میدان رزمش نیاز
(همان، ۱۹۹۰/۱۳۲)

لفظ «یارد» در مصراع اول، چندان سازوار نیست. نسخ «ک» و «ن» و نص مضبوط هر سه از «یارد» استفاده کرده‌اند. نسخه «م» اصلاً بیت را ندارد. نسخه «پ» آن را «یابد» ضبط کرده که آن هم با لفظ «دراز» همخوانی معنایی ندارد. دستویس ن به جای خوردن دراز، ضبط «خوان فراز» را آورده است. لذا به نظر می‌رسد که نویسنش درست مصراع چنین بوده باشد: «اگر دست یازد به خوردن فراز» که در این صورت، متمم خوردن با دو حرف اضافه به و فراز به کار رفته است. شایان یادآوری است که افتادن نقطه از حروف در نسخ خطی امری کاملاً طبیعی و رایج بوده است.

۲-۳-۲. دگرگیو و گودرز کشواد و طوس نیایند هنگام بانگ خروس
(همان، ۵۲۱/۱۹۴)

اگرچه نسخه پ «نیاید» و س «نیایند» ضبط کرده‌اند، اما ضبط «نیایند» در مصراع دوم، نادرست می‌نماید، چراکه وقتی بیژن به سوسن می‌رسد، فریاد برمی‌آورد که یلان ایرانی گودرز و طوس و گیو و گسته‌م کجا هستند؟:

بدو گفت بیژن به کینه دمان کج رفت گودرز کشوادگان
دگر نامور پهلوان طوس و گیو سرافراز گسته‌م آن گرد نیو
(برزنامه کهن، س، ۱۳۸۷: ۵۰۲/۱۹۳-۵۰۳)

حال بدیهی است که سوسن بیژن را به آرامش فرامی‌خواند: «زمانی بر آسای از رنج راه/ وز ایدر مرا بر به نزدیک شاه»، می‌گوید که دل خوش دار و با من به بزم بنشین که یلان ایرانی نیز به زودی پیدایشان خواهد شد و نباید از بابت آن‌ها دل‌نگران بود. لذا «بیایند» در مصراع دوم درست است؛ چنانکه هم نسخه م «بیایند» ضبط کرده و هم چنانکه مصحح محترم نیز اشاره کرده در دستویس س نیز حرف اول بی‌نقطه است و می‌تواند بیایند بوده باشد. شایان یادآوری است که اختلاف در نقطه‌گذاری در نسخ خطی امری رایج بوده است.

۲-۳-۳. به گفتار زن سر به دادی به باد چنین نیز سر پیش لشکر مباد (؟)
(همان، ۱۳۱۷/۲۳۷)

ضمن آنکه «به دادی» باید به صورت «بدادی» نوشته شود، به نظر می‌رسد که ضبط بیت درست باشد و به علامت سؤال نیازی نیست. در واقع پیران به افراسیاب می‌گوید که اگر سر پیش سوسن به باد دادی و با دمدمه او، گرد گینه انگبختی، مراقب باش که سرت نزد لشکر، دیگر بار به باد نرود و طعمه شمشیر ایرانیان نشوی. محمود امیدسالار نویسن «تیزسر» به معنای «عجول، سبکسر، شتابکار» که در گستره ادب فارسی نامعهود هم نیست، دور از ذهن نمی‌دانند (نقل از مکتوب محمود امیدسالار به نگارنده).

نتیجه‌گیری

در این جستار ضمن معرفی تصحیح عالمانه اکبر نحوی از منظومه سترگ برزنامه کهن و ذکر شایستگی‌های این تصحیح، کوشش شد که با توسل به منابع درون‌متنی و برون‌متنی از برخی فروبستگی‌های این تصحیح، گره‌گشایی شود و ضبط پیشنهادی ارجحی در خصوص حدود ۳۳ مصراع این منظومه ارائه گردد. نگارندگان پس از واکاوی کامل این تصحیح، دریافتند که در برخی از موارد نارسایی‌ها و ابهامات بیت، از عدم توجه کافی به بافتار متن ناشی شده و به پیوند عمودی ابیات کمتر توجه شده است. از دیگر سو در برخی موارد توجه ناکافی به قراین برون‌متنی

باعث شده است که مصحح نویسمشی را ارجح بداند که پشتوانه ادبی استواری ندارد. البته در مواردی نیز پیشنهاد نگارندگان جنبه استحسانی دارد و الزاماً نویسمش مصحح منظومه نادرست نیست. در بخش دیگری از مقاله نیز با توضیح ابیات مبهم و نشان‌دار، تا حد امکان کوشش شد که ابهام آن‌ها رفع گردد.

کتابنامه

- حسام پور، سعيد و عظيم جباره ناصرو. (١٣٨٨). «روايتى ديگر از برزنامه». مجله بوستان ادب دانشگاه شيراز، دوره اول، شماره دوم، زمستان ١٣٨٨، پيايى ١/٥٦، صص ٦٩-١٠١.
- دزفوليان، كاظم و معصومه طالبي. (بى تا). «تحليل صحنه آغازين و بخش مقدمه هاى منظومه هاى حماسى بانوگشسب نامه، برزنامه، بهمن نامه و گرشاسپ نامه بر پايه نظريه پراپ». مجله تاريخ ادبيات، شماره ٣/٦٨، صص ١١١-١٣٢.
- ستارى، رضا و قدسيه رضوانيان و سوگل خسروى. (١٣٩٦). «توتم در منظومه هاى حماسى پس از شاهنامه با تكيه بر منظومه هاى گرشاسپ نامه، سام نامه، كوش نامه، برزنامه». فصلنامه متن شناسى ادب فارسى دانشگاه اصفهان، سال ٥٣، دوره جديد سال نهم، شماره چهارم (پيايى ٣٦)، زمستان ١٣٩٦، صص ٧١-٩١.
- سعدى، مصلح بن عبدالله. (١٣٨٩). بوستان، تصحيح غلامحسين يوسفى، تهران: خوارزمى.
- عباسى، محمود و كمال الدين آرخى و عبدالعلى اويسى كهخا. (١٣٩٥). «بررسى و تحليل عاشقانه هاى حماسه هاى ملي ايران با رويكرد نظريه بينامتنى نگري: با تاكيد بر شاهنامه، سام نامه، برزنامه، گرشاسپ نامه، بانوگشسب نامه». پژوهشنامه ادب حماسى، سال دوازدهم، شماره دوم، پيايى ٢٢، پاييز و زمستان ١٣٩٥، صص ١٣-٣٣.
- فردوسى، ابوالقاسم (١٣٨٦)، شاهنامه، به كوشش جلال خالقي مطلق، تهران: دايره المعارف اسلامى.
- قائمى، فرزاد. (١٣٩٨). «بررسى سنت ادبى "الحاق سرايى" و تحليل انگيزه سرايندگان متون الحاقى - مطالعه موردى: برزنامه كهن». نشرية زبان و ادب فارسى دانشگاه تبريز، سال ٧٢، شماره ٢٣٩، بهار و تابستان ١٣٩٨، صص ١٠٣-١٢٦.
- كوسج، شمس الدين محمد. (١٣٨٧). برزنامه: بخش كهن، تصحيح اكبر نحوى. تهران: مركز پژوهشى ميراث مكتوب.
- محمدى فشاركى، محسن و جبار نصيرى. (١٣٩٥). «بررسى نمود اسطوره قهرمان هزارچهره در حماسه برزنامه بر اساس نظريه جوزف كمپبل». نشرية ادب و زبان دانشكده ادبيات و علوم انسانى دانشگاه شهيد باهنر كرمان، سال ١٩، شماره ٣٩، بهار و تابستان ١٣٩٥، صص ٢٧١-٢٩٣.



رأیة ناقصه لبیبی

سید امیر منصور^۱

چکیده

سید الشعرا لبیبی از شاعران آخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری، قصیده‌ای دارد با مطلع «چو برکندم دل از دیدار دلبر/ نهادم مهر خرسندی به دل بر». این قصیده اولین قصیده شناخته شده از لبیبی است که محل بحث‌های فراوان توسط عوفی، رضافلی خان هدایت، ملک‌الشعرا بهار، دبیر سیاقی و ابراهیم قیصری بوده است. در مقالاتی که رشحه قلم هریک از این افراد بوده زوایایی از حیات و شاعری لبیبی نمایانده شده است. این محققان و در صدر ایشان بهار دریافته‌اند که انتساب این قصیده به فرخی و منوچهری به خطا بوده است و هریک تلاش کرده‌اند تا ریشه این خطا را بیابند، اما همگی در شناساندن مأخذ اصلی این قصیده و منبع انتساب آن به فرخی و منوچهری به خطا رفته‌اند. در این مقال به بررسی منبع اصلی قصیده لبیبی و صورت کامل این قصیده خواهیم پرداخت؛ صورتی که بیش از یافته‌ها و اشاره‌های نگارندگان و یادکنندگان شناخته شده از این قصیده است.

کلیدواژه‌ها: لبیبی، فرخی، منوچهری، قصیده رانیه، عوفی، هدایت، ملک‌الشعرا بهار، دبیر سیاقی.

با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، کارشناسی ارشد نسخه‌شناسی دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

در باب مقام شاعری و شعر و شخصیت لیبی در منابع مختلف سخنانی ذکر شده است، لیکن هرگز به کمال از احوال و زمان حیات و محل تولد و وفات وی اطلاعی حاصل نشده است (عوفی، ۶۲۰ ق. ۴۰/۲؛ اوحدی بلیانی، ۱۰۲۴ ق. ۳۶۳۸؛ هدایت، ۱۲۸۸ ق. ۱۷۵۲؛ بهار، ۱۳۲۴ ش. ۵۱۸؛ دبیرسیاقی، ۱۳۳۴ ش. ۴-۱۰؛ سروری، ۱۳۹۱ ش. ۳۰-۳۲) این همه ناظر به آن است که لیبی در دوره غزنویان بوده است و از دربار چغانیان به جمع شعرای غزنی پیوسته و زمان وفات او پس از فرخی بوده -به اعتبار این شعر او (گر فرخی بمرد چرا عنصری نمد)-. همچنین تعداد اشعار او که توسط دبیرسیاقی فراهم آمده است نزدیک به دویست بیت در گنج باز یافته آمده و پس از آن امید سروری ۳۴ بیت دیگر از وی را در سمنیه ترمذ منتشر کرده است و در ضمن مقالتی به این قصیده نو یافته اشاره کرده.

اما آنچه مورد بحث ما در این مقال است قصیده‌ای است طولانی از لیبی که در منابع مختلف مورد بررسی قرار گرفته و هریک از آن‌ها به شکلی این قصیده را آورده و ناقلاًن دچار خطاهای زیادی شده‌اند. این قصیده در واقع رائیه‌ای است با مطلع:

چو برکندم دل از دیدار دلبر نهادم مهر خرسندی به دل بر

این قصیده اول بار در *لباب الالباب* طی ۳۳ بیت ذکر شده است، سپس اوحدی بلیانی در *عرفات العاشقین* ۳۲ بیت آن را از روی نسخه‌ای که از *لباب الالباب* عوفی در اختیار داشته^۱ در تذکره خود بی ذکر منبع اخذ آورده است، پس از او رضاقلی خان هدایت در *مجمع الفصحا* به ذکر این قصیده ذیل احوال فرخی سیستانی می‌پردازد (هدایت، ۱۲۸۸ ق. ۱۵۸۹) و در ترجمه احوال لیبی یادی از این قصیده نمی‌کند! پس از این منابع تاریخی است که ملک‌الشعرا بهار در سال ۱۳۲۴ ش. ضمن مقاله‌ای با عنوان *قصیده لیبی* به این رائیه او پرداخته و در ضمن آن به همه منابع مذکور در بالا اشاره کرده است، جز آنکه *عرفات العاشقین* را از قلم انداخته و در ضمن این مقاله به نسخه‌ای از مجموعه دوآوین منوچهری و عنصری اشاره می‌کند که در تملک لسان‌الملک سپهر بوده و وی ۵۶ بیت این قصیده را در صفحات بیاض میان دو دیوان با ذکر انتساب این قصیده به فرخی و منوچهری آورده است.

پس از مرحوم بهار است که محمد دبیرسیاقی در *لیبی و اشعار او* به سال ۱۳۳۱ ش. به شرح احوال لیبی می‌پردازد و تمامی آنچه را مرحوم بهار دیده است ذکر می‌کند، بعلاوه به دیوانی خطی از منوچهری و نیز صورتی از آن به شیوه چاپ سنگی اشاره می‌کند که متضمن این قصیده است و سپس در *گنج باز یافته* به طور مبسوط به این قصیده

۱. برای شرح نسبت میان *لباب الالباب* با *عرفات العاشقین* رک. به تاریخ تذکروه‌های فارسی ج. ۲، ص ۸۰-۸۶.

و صورت‌های مختلف آن در هریک از منابع بالا -جز عرفات العاشقین که او نیز آن را ندیده است- می‌پردازد. پس از ایشان است که ابراهیم قیصری در سه قصیده همانند ۱۳۹۱ ش. به ذکر قرابت‌ها و صورت‌های سه قصیده لبیبی، فرخی و منوچهری می‌پردازد که متضمن یک موضوع هستند و شکل قصیده لبیبی را ناقص می‌داند.

در صورت‌های مختلفی که از این قصیده طی تلاش‌های پژوهشگران ادب فارسی به دست آمده است مجموعاً ۵۹ بیت از آن فراهم شده و هنوز نواقص آن با برجاست و نیز سؤالات متعددی دربارهٔ اینکه این قصیده چطور از منوچهری و یا فرخی دانسته شده باقی است.

بهار بر این عقیده بود که این قصیده از نسخهٔ در تملک لسان الملک سپهر به دست هدایت رسیده و ذیل اشعار فرخی در مجمع الفصحای قرار گرفته است «مرحوم لله باشی این قصیده را که بدون تردید از روی نسخهٔ لسان الملک برداشته است یک بار در ضمن دیوان منوچهری و هم به نام او چاپ کرده و بار دیگر در جلد اول مجمع الفصحای سر و دست شکستهٔ آن را به اسم فرخی ضبط نموده است» (بهار، ۱۳۲۴ ش.: ۴۳)، این همان عقیده‌ای است که دبیر سیاقی نیز آن را در گنج بازیافته پذیرفته و بر آن صحه گذاشته است (دبیر سیاقی، ۱۳۳۴ ش.: ۶). اما چه شده که این قصیده در مجمع الفصحای به نام فرخی و در دیوان منوچهری تدوین شده توسط هدایت ذیل اشعار آورده است و در زمرهٔ اشعار لبیبی که ترجمهٔ احوال او را هدایت به واسطهٔ عرفات العاشقین از لباب الالباب آورده از آن یاد نکرده، این نکته‌ای است که لاینحل باقی مانده. بهار و دبیر سیاقی به این مهم رسیده‌اند که هدایت به واسطهٔ دیوان در تملک لسان الملک سپهر دچار این خطا شده، ولی این سخن دچار خدشه است، چراکه دواین دیگری از منوچهری را به تازگی می‌شناسیم که پیش از نسخهٔ لسان الملک بوده و این رأی در ضمن آن‌ها نیز از منوچهری دانسته شده است (نسخهٔ ش. ۱۰۷۴، ص. ۵۵-۶۰؛ نسخهٔ ش. ۱۰۷۵، ص. ۴۸-۵۱) و این نسخهٔ آخر پس از انتشار مقالهٔ او در ۱۳۳۱ ش. به دست وی رسیده و در حاشیهٔ همین قصیده به انتساب آن به لبیبی و مقالهٔ خویش اشاره می‌کند. نسخهٔ ش. (۱۰۷۵) در قرن سیزدهم کتابت شده است، لیکن نسخهٔ نخست از دیوان منوچهری در قرن یازدهم استنساخ شده و این امر مشخص می‌کند که انتساب قصیده به منوچهری حداقل دو قرن پیش از دستویس سپهر نیز وجود داشته است. همچنین در دو مجموعهٔ شعری دیگر از اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم این قصیده آمده است که در مجموعهٔ (۵۳ د) ۱۸ بیت از آن و در مجموعهٔ (۲۴۴۶) ۱۷ بیت قصیده به نام لبیبی درج شده است.

در همهٔ این منابع سخن از انتساب قصیدهٔ رأیه به نام لبیبی و یا منوچهری است، جز آنکه سپهر در نسخهٔ خویش قصیده را میان دو دیوان منوچهری و عنصری درج کرده؛ بنابراین انتساب آن به فرخی از کجا نشأت گرفته است؟ این پرسشی است که با بررسی تذکرهٔ خلاصهٔ الاشعار وزبدهٔ الافکار اثر میر تقی الدین کاشانی (ح. ۹۷۰-۱۰۱۶ ق.) معلوم می‌شود. در نسخه‌ای از این تذکره به تاریخ ۱۰۰۷ ق. صورتی از این قصیده ذیل احوال فرخی سیستانی آمده

است که معلوم می‌دارد انتساب این قصیده به فرخی به حوالی سال‌های ۱۰۰۰-۱۰۰۷ ق. می‌رسد، چراکه تقی الدین کاشانی نگارش این بخش از تذکره (فرخی) را با توجه به فاصله زمانی میان نسخه انصاری اصفهانی - که نشانی از فرخی در آن نیست - با نسخه فیروز بین این سال‌ها انجام داده است و البته در مجمع‌القصاید از این قصیده نشانی نیست و باید بررسی کرد که چه زمانی به نادرستی انتساب این قصیده به فرخی پی برده است و این مستلزم آن است که دستنویس موزه بریتانیا از خلاصه اشعار که پس از ۱۰۰۷ ق. تدوین شده است نیز بررسی گردد.

با این وجود ارتباط میان هدایت و دیوان فرخی و درج قصیده راثیه لبیبی ذیل احوال او به صورت معمولی باقی می‌ماند، تا این که با دقت بیشتر در خلاصه اشعار می‌بینیم که نسخه مورخ ۱۰۰۷ ق. در حاشیه برگ ۴۸ ر. ۱ در میان اشعار منوچهری متضمن یادداشتی است: «از این حد از لامعی است نه از منوچهری، حرره فقیر هدایت»، بنابراین معلوم می‌شود که این دستنویس در اختیار رضاقلی خان بوده است و او احتمالاً از اینجاست که راثیه لبیبی را با اقتفا به خطای تقی الدین کاشانی ذیل احوال فرخی آورده است.

اما صورتی که تقی الدین کاشانی از قصیده راثیه در تذکره خود آورده متضمن ۷۲ بیت است و البته پنج بیت از ابیات سی و سه‌گانه مندرج در لباب‌الالباب و دیوان منوچهری را نیز ندارد و معلوم می‌شود صورت کامل قصیده لبیبی حداقل ۷۷ بیت داشته است که از کامل‌ترین شکل آن که توسط پژوهشگران ادبی دوره ما تکمیل شده ۱۸ بیت افزون‌تر دارد.

صورت‌های ناقصه قصیده لبیبی

در این بخش به صورت‌های مختلف قصیده راثیه لبیبی در منابع مختلف می‌پردازیم و در پایان صورت کامله آن را به نقل از خلاصه اشعار خواهیم آورد.

۱. لباب‌الالباب

تعداد ابیات نقل شده در آن ۳۳ بیت است که به ترتیب از این قرار است: ۱، ۳، ۶، ۱۱-۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۸-۴۲، ۴۷-۴۴، ۵۸-۵۵، ۶۰، ۶۱، ۶۸، ۶۹. در این میان ابیات ۱۳، ۲۰، ۳۰، ۳۹ و ۶۹ در لباب است و خلاصه اشعار آن را ندارد.

۱. برگ‌شماری این نسخه به خطا از برگ دوم آغاز شده است و ما برگ نخست آن را هم محاسبه کرده‌ایم.

۲. عرفات العاشقین

ابیات و ترتیب آن‌ها در آن مانند *لباب الالباب* است، چراکه اوحدی در بخش قدمای تذکره خود نسخه‌ای از *لباب* را در اختیار داشته است. اما بیت ۲۶ در عرفات نیست و این بیت همان بیتی است که دو مصرع آن هیچ ارتباط معنایی‌ای با یکدیگر ندارد و ظاهراً صورت اصلی همان است که در *خلاصه‌الاشعار* آمده است.

۳. دیوان منوچهری ش. ۱۰۷۴

این دستنویس فاقد تاریخ از دیوان منوچهری که متعلق به آخر قرن یازدهم است ۵۶ بیت از رأیة لبیبی را در خود حفظ کرده و از این میان فاقد ابیات ۱۴-۱۸، ۲۰، ۶۲-۶۵، ۶۷-۷۷ است.

۴. دیوان منوچهری ش. ۱۰۷۵

نسخه‌ای ست از دیوان منوچهری که بنا بر قرائن نسخه شناسی در اواسط قرن سیزدهم هجری قمری کتابت شده ظاهراً از نسخه بالا استنساخ شده و کاملاً شبیه به آن است.

۵. دیوان عنصری و منوچهری در تملک سپهر

این مجموعه شعری که به شماره ۷۲۴۵ در کتابخانه مجلس شورا نگهداری می‌شود در ۱۲۶۰ ق. کتابت شده و رأیة لبیبی با عبارت «این قصیده بعضی از فرخی و بعضی از منوچهری دانند» شروع شده است به صورت چلیپا در میان دو مجموعه اشعار عنصری و منوچهری به خطی متأخرتر از خط اصلی آمده است و بعدها در تملک بهار قرار گرفته است. تعداد ابیات و ترتیب آن نیز مانند دو دیوان منوچهری ست که در بالا ذکر آن رفت.

۶. دیوان منوچهری فراهم آمده توسط هدایت

بهار در مقاله خود به دیوانی از منوچهری اشاره می‌کند که توسط هدایت فراهم شده بوده و البته به صورت سنگی هم منتشر شده است، در این دیوان نیز ما ۵۶ بیت از قصیده رأیة لبیبی را مشاهده می‌کنیم و این همان ۵۶ بیتی است که در نسخه‌های دیگر دیوان منوچهری از اواخر قرن یازدهم به او نسبت داده شده است (نسخه ش. ۱۱۲۱۷ ملی ایران: ۱۲۸۸ ق.).

۷. مجموعه ۲۴۴۶ دانشگاه تهران

این مجموعه که اشعار بسیاری از قدما را به ترتیب الفبایی نام هر شاعر در خود دارد حدوداً در آخر قرن یازدهم کتابت شده است و ۱۷ بیت از قصیده راثیه مورد بحث ما به نام لبیبی در صفحات ۶۲۲ و ۶۲۳ آن ذکر شده است. ابیات مذکور از این قرار است: ۱، ۳، ۶، ۱۲، ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۲۶، ۲۸-۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۵۵-۵۷.

۸. مجموعه ۵۳ د. دانشکده ادبیات دانشگاه تهران

این مجموعه نیز در اواخر قرن یازدهم فراهم آمده است و از این قصیده ۱۸ بیت در صفحه ۴۲۵ آن یاد شده که به این صورت است: ۱، ۳، ۱۸، ۲۵، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۸-۴۲، ۴۴، ۴۷، ۵۸، ۶۸، ۶۹.

۹. مجمع الفصحاح

هدایت ذیل احوال فرخی سیستانی قصیده مورد بحث ما را آورده است، اما معلوم نیست که چرا او با وجود در دست داشتن عرفات العاشقین به انتساب این قصیده به لبیبی توجه نکرده است، او پیش از درج قصیده می گوید: «همانا نخستین قصیده بی ست که بمذح ابوالمظفر محتاج چغانی گفته و از آنجا بخدمت امیر نصر و سلطان محمود افتاده چنانچه از چهار مقاله نظامی عروزی علیه الرحمة این فقره نوشته شد» (هدایت، ۱۲۸۸ ق: ۱۵۸۹) اما آنچه او ذکر کرده نه از چهار مقاله بلکه از خلاصه الاشعار است. صورت ۲۸ بیت نقل شده در چاپ سنگی ذیل احوال فرخی از این قرار است: ۱-۳، ۲۵-۳۱، ۳۳، ۳۶، ۳۸-۴۲، ۴۴، ۴۶-۴۹، ۵۲، ۵۳، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۶.

قصیده راثیه^۱

- | | |
|--|--|
| نهادم مهر خرسندی به دل بر | چو برکندم دل از دیدار دلبر |
| به دل کز دل به دیده برزد آذر | تو گویی داغ سوزان برنهادم |
| زمژگان همچو سوزان شفشه ^۳ زر | شرردیدم ^۲ که بررویم همی جست |

۱. متن از خلاصه الاشعار است (خل) و در برخی موارد از لباب الالباب (لب) و یا دیوانهای منوچهری مذکور در متن (من) استفاده شده است؛ ابیات ستاره‌دار* اشعاری است که قدیمی‌ترین صورت آن را تاکنون صرفاً در خلاصه الاشعار یافته‌ایم و نسخه دیگری از آن سراغ نداریم.

۲. دیدی، «خل»: دیدی.

۳. شفشه، «لب»: سونش؛ شفشه. [ش / ش / ش / ش / ش / ش] (۱) شوشه طلا و نقره گداخته در ناوچه آهنین ریخته. (برهان).

- (۴) مرا دید آن نگارین چشم گریان
جگر بریان و پر خون عارض و بر
- (۵) به چشم اندر شرار از آتش عشق
به چنگ اندر عنان جنگ زیور^۱
- (۶) مرا گفت آن دل آرام بی آرام^۲
که داری مر مرا^۳ بی خواب و بی خور
- (۷) ز جابلسا به جابلقا رسیدی
همان از باخت رفتی به خاور
- (۸) سکندر نیستی لیکن دوباره
بگشتی در جهان همچون سکندر
- (۹) ندانم تا تو را چند آزمایم
چه مایه بینم از کار تو کیفر
- (۱۰) مرا در آتش هجران چه سوزی
چه داری عیش من بر من مکدر
- (۱۱) گلّه دارم از این راه بی آرام^۴
فرونه یک ره و برگیر ساغر
- (۱۲) فغان زین بادپای کوه دیدار
فغان زین رهنورد هجر گستر
- (۱۳) هما [نا] از فراق است آفریده
که دارد دور ما را یک ز دیگر
- (۱۴) *فراموشی ست با او دور و نزدیک
به وهم اندر به سیر از کزو از فر
- (۱۵) *از او هفتاد کشور با تو یک پی
ز تو یک پی بدو هفتاد کشور
- (۱۶) *مرا با کام دارد کام زخمش
ندادم گریبالم رو به داور
- (۱۷) *همی گفت و همی خوردم تأسف
ز درد فرقت آن خوب دلبر
- (۱۸) خرد زین سو کشید و عشق زان سو
فروماندم من اندر کار مضطر^۵

۱. جنگ زیور، «من»: خنگ رهبر.

۲. بی آرام، «من»: ای بیارام.

۳. که داری مر مرا، «من»: همیشه تازیان.

۴. گلّه ... بی آرام، «لب»: هوا اندوده رخساره به دوده.

۵. خرد ... مضطر، «خل»: -، از «لب» نقل شد.

مرا بایسته‌تر بسیار و خوش‌تر	۱۹) به دلبر گفتم ای از جان شیرین
ولیکن زود بازآیم توانگر ^۱	۲۰) مخور غم می‌روم درویش زین جا
سفرهایی همه بی سود و بی بر	۲۱) سفر بسیار کردم راست گویی
گذشته است، از گذشته یاد ماور	۲۲) بدانم ^۲ سرزنش کردی روا بود
که زی تو زود بازآیم توانگر ^۳	۲۳) از این رفته نگر تا غم نداری
بیابان بره‌انجامی مُضَمَّر ^۴ [۵۴ ر]	۲۴) برفت از پیشم و پیش من آورد
هوا چون قیروز و هامون مقیر ^۶	۲۵) رهی صعب ^۵ و شب تاریک و تیره
سپهر آراسته چهره به گوهر ^۷	۲۶) هوا اندوده رخساره به دوده
به روی سبز دریا برگ عبهر	۲۷) *گمان بردی که باد اندر پراکند
مُعَرَّق گشته اندر لؤلؤی تر	۲۸) خم شوله ^۸ چو خم زلف جانان
به تارک برنهاده غَفره ^۹ مغفر	۲۹) مُکَلَّل گوهر اندر تاج اکلیل

۱. مخور... توانگر، «خل»: -، از «لب» نقل شد.

۲. ندانم، «خل»: ندانم، از «من» نقل شد.

۳. از این... توانگر، «لب»: مخور غم می‌روم درویش از اینجا/ ولیکن زود بازآیم توانگر.

۴. مضَمَّر، «سپ»: مشَمَّر؛ مضمر. [مُضَمَّ مَ] [ع ص] اسب تیزرفتار باریک میان.

۵. صعب، «لب»: دور.

۶. هوا... مقیر، «لب»: هوا فیروز و هامون چون مقیر.

۷. این بیت در دو بیت مجزا بدین صورت در «لب» آمده است: هوا اندوده رخساره به دوده/ فرو نه یک ره و برگیر ساغر- فرودآ زود و زین را زین بیارام/ سپهر آراسته چهره به گوهر.

۸. شوله، «لب»: شوکه؛ شوله: [ش ل] [اخ] نام یکی از منازل قمر. (برهان)، [ش ل ش ل ل] [ل] [اع، ا] شوله: نیش عقرب که مرتفع باشد.

۹. پوشش.

۳۰	مِجْرَهٗ چون به دریا بار موسی	که اندر قعر او بگذشت لشکر ^۱
۳۱	بنات النعش ^۲ چون طبطاب ^۳ سیمین	نهاده دست زیر و پهنه از بر
۳۲	همی گفتم که طبطاب فلک را	چه گویی گوی شاید بردن ایدر
۳۳	زمانی بود و مه سر برزد از گُه	به رنگ روی مهجوران مُزَعْفَر
۳۴	چو زران دود کرده گوی سیمین	شد از دیدار ^۴ او گیتی منوّر
۳۵	مرا چشم اندر ایشان خیره مانده	روان مد هوش و مغز دل مفکر
۳۶	به ریگ اندر همی شد باره زان سان ^۵	که ^۶ در غرقاب مرد آشناور
۳۷	برون رفتم زیر گ ^۷ و شکر کردم	به سجده پیش یزدان گروگر
۳۸	دمنده اژدهایی پیش آمد	خروشان و بی آرام و زمین در ^۸
۳۹	شکم مالان به هامون بر همی رفت	شده هامون به زیر او مقعر ^۹
۴۰	گرفته دامن خاور به دنبال	نهاده بر کران باختر سر

۱. مِجْرَهٗ ... لشکر، «خل»: -، از «لب» نقل شد؛ بار، «سپ»: راه. مجره: امّ ج رّ رأ (ع) کهکشان و آن خط سفیدی است که به شب در آسمان دیده می شود (غیاث).

۲. بنات النعش: [ب نّ نّ نّ] (بخ) هفت اورنگ (حاشیة فرهنگ اسدی نخجوانی) ستاره معروف به هفت ستارگان در شمال و جنوب، چهار از وی را نعش و سه را بنات گویند. و آن دواند: بنات النعش الکبری و بنات النعش الصغری (شرفنامه منیری).

۳. طبطاب: [ط] (ع) آن چوب که گوی بر آن براندازند (مهذب الاسماء).

۴. دیدار، «به»: انوار.

۵. به ریگ ... زان سان، «خل»: به رنگ اندر همی شد باره تازان، متن نقل از «لب».

۶. که، «خل»: چو، متن از «لب».

۷. رنگ: به قرینه ضبط «لب» (ریگ) در بیت قبل احتمالاً «ریگ» است.

۸. دمنده ... زمین در، «لب»: +، در «سپ» پس از بیت ۳۳ آمده است.

۹. این بیت در «۱۰۷۴» قبل از بیت ۳۷ است.

- (۴۱) به بازارن بهازان بوده فریبی^۱ ز گرمای حزیران گشته لاغر
- (۴۲) از او زاده است هرچه اندر جهان هست ز هرچه اندر جهان است او جوان تر
- (۴۳) شکوه آمد مرا و جای آن بود که جای او دخانی بود منکر
- (۴۴) مدیح شاه برخواندم به جیحون برآمد بانگ از آب اللّه اکبر
- (۴۵) تواضع کرد بسیار و مرا گفت ز من مشکوه و بی آزار بگذر
- (۴۶) که من شاگرد کف راد اویم که تو مدحش همی خوانی از بر
- (۴۷) به فرّ شاه از بیرون گذشتم یکی موی از تن من ناشده تر
- (۴۸) وز آنجا تا بدین درگاه گفتمی گشادستند مرفردوس را در
- (۴۹) همه بالا پر از دیبای رومی همه پستی پر از کالای ششتر
- (۵۰) کجا سبز است بر فرق مفقد^۳ کجا شاخ است بر شاخش مشجر
- (۵۱) یکی چون صورت مانی منقش یکی چون نامه آذر مصوّر
- (۵۲) تو گفتمی هیکل زردشت^۴ گشته است ز بس لاله همه صحرا سراسر
- (۵۳) گمان بردی که هر ساعت برآید فراوان آتش از دریای اخضر

۱. بوده فریبی، «خل»: گشته فریه، متن نقل از «لب».

۲. ز، «خل»: به.

۳. فرق مفقد، «من»: فرقش معقد، مفقد: پنهان، نهان.

۴. زردشت، «خل»: زرد است، متن از «من».

بدین حضرت بدانگونه رسیدم	(۵۴)	که زی فرزند یعقوب پیمبر
همان کین منظر عالی بدیدم ^۱	(۵۵)	رها کردم سوی جانان کبوتر
کبوتر سوی جانان بال بگشاد ^۲	(۵۶)	بشارت نامه زیر پرش اندر
به نامه در نیشته ^۳ کای دل آرام	(۵۷)	رسیدم دل به کام و کان به گوهر
به درگاهی رسیدم ^۴ کز بر او	(۵۸)	نیارد زو گذشتن خط ^۵ محور
سرای مر سعادت پیشکارش	(۵۹)	زمانه چاکر و دولت کدیور
به صدر اندر نشسته پادشاهی	(۶۰)	ظفریاری به کنیت بوالمظفر
به تاجش ^۶ برنیشته عهد آدم	(۶۱)	به تیغش ^۷ در سرشته هول محشر
*مبایع رای او را بخت مسرور	(۶۲)	موافق لفظ او را سعد اکبر
*ندارد خشم او را روز بهرام	(۶۳)	ندارد جود او را پای / نای کوثر

۱. همان ... بدیدم، «لب»: بدین درگاه عالی چون رسیدم.

۲. بال بگشاد، «لب»: کرد پرواز.

۳. نیشته، «خل»: نوشته.

۴. رسیدم، «لب»: سپردم.

۵. زو گذشتن خط، «لب»: تند رفتن چرخ.

۶. تاجش، «لب»: نامش.

۷. تیغش، «لب»: کینش.

نهاده پیش نیک و بد برابر	*ره صلح و ره جنگش گشاده است	(۶۴)
یکی تازی تراست از جان کافر	*یکی روشن تراست از رای مؤمن	(۶۵)
چه خواهد زاد تمساح و غضنفر ^۱	زن ار از هیبت او بار گیرد	(۶۶)
شجاعت نیزه او را برادر	*سخاوت کف او را قهرمان است	(۶۷)
ز رای او ستاند روشنی خور ^۳	جهان را خور کند روشن ولیکن ^۲	(۶۸)
بدین کردار پشت چرخ چنبر ^۴	ز بار همّت او گشت گوئی	(۶۹)
از او دارد نشان مفخر افسر	*به افسر فخر باشد خسروان را	(۷۰)
به زور اندر تواند داشت لشکر	*به لشکر داشت شاید ملک لیکن	(۷۱)
به جای برگ چشم آرد همی بر	*درخت از میوه دیدار او را	(۷۲)
نباشد زیروی جز خار بستر	*بخسبد دشمنش بس گر بخسبد	(۷۳)
برآید راست همچون شاخ عرعر	*به شاخ خشک برخوان مدح او را	(۷۴)
همه خورشید بار آرد صنوبر	*صنوبر را زرایش باد کن تا	(۷۵)
اگر خواهی که گردد خاک عنبر	*بخوان بر خاک وصف رادی او	(۷۶)
سپهر رادی و دریای مفخر [۵۴ پ]	*ایا خورشید آزادان گیتی	(۷۷)

۱. زن ... غضنفر، «خل»: زمان از هیبت او بار گیرد/ چو خواهد زاد تمساح و غضنفر.

۲. روشن ولیکن، «خل»: جهان را خور کند رای تو روشن.

۳. ز رای ... خور، «لب»: ز رای اوست دایم روشنی خور.

۴. ز بار ... چنبر، «خل»: -، از «لب» نقل شد.

نتیجه‌گیری

طی این مقال با بررسی سخنان بهار و دبیرسیاقی و هدایت معلوم شد که تعداد ابیات باز یافته ایشان از رأیة لبیبی ۵۹ بیت است، در حالی که صورت اصلی آن حداقل ۷۷ بیت و یا متجاوز از آن است و نیز ایشان در یافتن منبع اصلی انتساب این قصیده به فرخی بازمانده‌اند، همچنین مأخذ هدایت در انتساب قصیده به منوچهری را که مقصود نگارش مقاله ایشان بوده است درست تشخیص نداده‌اند. بعلاوه توانستیم مأخذ خطاها را بشناسانیم و ۱۸ بیت از ابیات ناپیدای قصیده را به آن بیفزاییم و نیز دریافتیم که محل اختلاف در انتساب قصیده به فرخی و منوچهری حداقل دو قرن پیش‌تر از زمان شناخته شده توسط محققان ادبی روزگار ما بوده است.

کتابنامه

- اوحدی بلیانی، تقی‌الدین محمد بن محمد. (۱۰۲۴ ق.). *عرفات العاشقین و عرصات العارفين*. تصحیح ذیح‌الله صاحبکار و دیگران. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی. ۱۳۸۹ ش.
- بهار، محمدتقی. (۱۳۲۴ ش.). «قصیده لیبی». *آریانا*. ش ۹. سال ۳. ص ۴۱-۴۵.
- حسینی کاشانی، تقی‌الدین محمد. (ح. ۱۰۲۲ ق.). *خلاصة الأشعار وزبدة الأفكار*. نسخه‌ش. ۲۸۲ فیروز، کتابخانه مجلس شورا. ۱۰۰۷ ق.
- حسینی کاشانی، تقی‌الدین محمد. (ح. ۱۰۲۲ ق.). *مجمع القصاید*. نسخه‌ش. ۵۱۳۲۴، کتابخانه آستان قدس رضوی. ۱۰۶۷ ق.
- حسینی کاشانی، تقی‌الدین محمد. (ح. ۱۰۲۲ ق.). *خلاصة الأشعار وزبدة الأفكار*. نسخه‌ش. ۳۰۹۰۰، کتابخانه ملی ایران. ح. ۱۰۰۰ ق.
- خلف تبریزی، محمد حسین. (۱۰۳۰ ق.). *برهان قاطع*. تصحیح محمد معین. تهران: امیرکبیر. ۱۳۴۲ ش.
- دیرسیاقی، محمد. (۱۳۳۱ ش.). *لیبی و اشعار او*. مهر. مرداد ۱۳۳۱ ش. ص ۳۱۰-۳۱۲.
- _____ (۱۳۳۴ ش.). *گنج بازیافته*. تهران: سازمان انتشارات اشرفی. ۱۳۳۴ ش.
- سروری، امید. (۱۳۹۴ ش.). «قصیده‌ای نویافته از لیبی». *نامه فرهنگستان*. زمستان ۱۳۹۴ ش. ص ۳۰-۳۸.
- عوفی، محمد بن محمد. (۶۲۰ ق.). *لباب الالباب*. تصحیح ادوارد براون. لندن: بریل. ۱۳۲۴ ق.
- قیصری، ابراهیم. (۱۳۹۱ ش.). *سه قصیده همانند*. مشهد: نشریه پاژ. زمستان ۱۳۹۱. ص ۳۵-۴۳.
- گلچین معانی، احمد. (۱۳۶۱ ش.). *تاریخ تذکروه‌های فارسی*. تهران: سنایی. ۱۳۶۱ ش.
- مجموعه ۵۳. دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. اواخر قرن ۱۱.
- مجموعه ۲۴۴۶. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. اواخر قرن ۱۱.
- منوچهری دامغانی، احمد بن قوص. (۴۳۲ ق.). *دیوان*. نسخه‌ش. ۱۰۷۴. کتابخانه مجلس شورا. آخر قرن ۱۱.
- _____ (۴۳۲ ق.). *دیوان*. نسخه‌ش. ۱۰۷۵. کتابخانه مجلس شورا. اواسط قرن ۱۳.
- _____ (۴۳۲ ق.). *دیوان*. نسخه‌ش. ۷۲۴۵. کتابخانه مجلس شورا. ۱۲۶۰ ق.
- _____ (۴۳۲ ق.). *دیوان*. نسخه‌ش. ۱۱۲۱۷. کتابخانه ملی ایران. آخر قرن ۱۲۸۸ ق.
- هدایت، رضاقلی خان. (۱۲۸۸ ق.). *مجمع الفصحاح*. تهران: میرزا آقا کمره‌ای. ۱۲۸۸ ق.



ردیابی مقوله‌های آیین نگارش و درست‌نویسی در دانش‌های بلاغی

محبوبه همتیان^۱

چکیده

در هر زبانی مجموعه‌ای از اصول و قواعد برای درست‌نویسی وجود دارد که در سطوح مختلف برای واژه‌گزینی و جمله‌بندی‌ها تنظیم شده است. این قواعد باتوجه به ماهیت زبان‌های مختلف، شناور است و کاملاً متناسب با ویژگی‌های هر زبانی تدوین می‌شود. در مواجهه با این قواعد سؤالی که به ذهن متبادر می‌شود، تأمل در پیشینه و سابقه این قواعد در دانش‌های ادبی گذشته است. با تأمل در این دانش‌ها مشخص می‌شود اصولی که برای فصیح و بلیغ بودن کلام در بلاغت سنتی مطرح می‌شود، از نظر ماهیت بیشترین سنخیت و تناسب را با اصول و قواعد دستور زبان و نگارش دارد. در پژوهش حاضر با پرداختن به این مسئله، مشخص شد این مباحث ذیل تعریف فصاحت و بلاغت و به صورت خاص در مبحث عیوب فصاحت و بعضی از مباحث علم معانی قابل بحث است و این علم را می‌توان به‌نوعی سابقه قواعد نگارش و ویرایش در پیشینه علوم ادبی دانست. مباحث علوم بلاغی این ظرفیت را دارد که بتوان براساس آن الگو و مبنایی برای تبیین قواعد نگارش طراحی کرد. **کلیدواژه‌ها:** نگارش و ویرایش، واژه‌گزینی، شرایط فصاحت و بلاغت، علم معانی.

با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در ژورنال مجله مشاهده نمایید.

مقدمه

بسیاری از مباحث مطرح شده در مجموعه علوم بلاغی، به خصوص علم معانی، با موضوعات دیگر علوم ادبی مشترکاتی دارد؛ از جمله مباحث دستور، سبک‌شناسی، آیین نگارش، بعضی از دیدگاه‌های نقد ادبی و حتی برخی از موضوعات مطرح شده ذیل مباحث عناصر داستان در حوزه علم معانی نیز قابل بحث و پیگیری است. تاکنون پژوهش‌هایی نیز در موضوع مشترکات علم معانی و علوم دیگر نوشته شده است؛ البته تأمل در موضوعات علم معانی و مبانی نظری آن نشان می‌دهد بیشترین شباهت و اشتراک این علم با مباحث نحو یا دستور زبان است و اساساً مبانی نظری شکل‌دهنده علم معانی در دیدگاه‌های جرجانی بر پایه نحو شکل گرفته است.

از جمله مباحثی که در آغاز اغلب کتاب‌های بلاغی به صورت مفصل به آن پرداخته شده است، ارائه تعریفی برای دو اصطلاح فصاحت و بلاغت است. تقریباً در همه منابع بلاغی در تعریف اصطلاح فصاحت، آن را به روشنی سخن گفتن دانسته‌اند؛ به نحوی که کلمات درست و مطابق رسم و قاعده زبان و کلام نیز روشن و استوار باشد. در این تعریف، فصاحت را صفت کلمه، کلام و متکلم بیان کرده‌اند و شرط فصیح بودن کلمه و کلام، مبرابردن آن‌ها از عیوب تنافر حروف و تنافر کلمات، مخالفت قیاس، غرابت استعمال، کراهت سمع، ضعف تألیف و تعقید لفظی و معنوی است. این مباحث با عنوان عیوب فصاحت کلمه و کلام در کتاب‌های بلاغی مطرح می‌شود و هدف از طرح آن وضع قواعدی برای فصیح و شیوا شدن کلام است.

برخی دیگر از مباحث علم معانی مانند فصل و وصل یا ایجاز و اطناب نیز در راستای صحیح نوشتن و شیوا شدن سخن است و ماهیت آن با موضوعات حوزه فنون نگارش سنخیت دارد. اگرچه وجود این سنخیت و نقطه اشتراک، جایگاه علوم بلاغی، به ویژه علم معانی را در تدوین اصول و قواعد ساخت کلام شیوا و رسا نشان می‌دهد، کاربرد چنین موضوعاتی در بلاغت و فلسفه طرحش ذیل مباحث این علم هدفی عمیق‌تر و برتر از اصول ساده فنون نگارش دارد و مبانی قواعد در بلاغت، فراتر از چهارچوب‌های بسته و الزام‌آور اصول نگارش است و علم معانی در اصل برای تبیین آداب سخنوری و چگونه گفتن وضع شده است و ناظر بر رتوریک است. تفاوت دوریکرد بلاغی و نگارشی به این موضوعات با تأمل در تعریف اصطلاح بلاغت مشخص می‌شود. در منابع بلاغی، کلامی بلیغ دانسته می‌شود که علاوه بر فصیح بودن مطابق با اقتضای حال نیز باشد (خطیب قرظینی، ۱۳۵۰: ۳۶؛ ۱۴۰۵: ۱۴؛ تقنازانی، ۱۳۸۳: ۲۰ و ۲۱؛ هاشمی، ۱۳۸۳: ۳۷؛ تقوی، ۱۳۶۳: ۸؛ شمیسا، ۱۳۸۶: ۴۰). در واقع کلامی که از نظر اصول و قواعد زبانی فصیح تلقی شود، برای بلیغ به شمار آمدن باید با اصل دیگری به نام «اقتضای حال» نیز مطابقت داشته باشد.

البته در گذشته ادبیات ایران در مجموعه علوم ادبی آثاری در زمینه آیین دبیری نوشته شده است؛ از جمله کتابی که محمدبن عبدالخالق میهنی در زمینه آیین دبیری و کتابت نوشته است. این کتاب، قدیمی‌ترین رساله در آیین دبیری

دانسته شده که در اوایل قرن پنجم تألیف شده است. این کتاب درباره شیوه‌های نامه‌نگاری است اما به ویژگی‌های زبانی و ساختارهای کلامی نپرداخته است (میهنی، ۱۳۸۹).

پیشینه

درباره مبحث ارتباط علم معانی و علوم چون دستور و نظریه‌های نقد ادبی پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است؛ از جمله وفایی و آقابابایی (۱۳۹۴) در کتاب «علم معانی و دستور زبان فارسی» سعی کرده‌اند مشترکات علم معانی و دستور زبان فارسی را تبیین کنند. همین دو نویسنده در مقاله «فصل و وصل از منظر علم معانی و دستور زبان فارسی» به صورت خاص، اشتراک و تمایز مبحث فصل و وصل در دستور زبان فارسی و علم معانی را بررسی کرده‌اند. رحمانی و طارمی (۱۳۷۹) در مقاله «علم معانی و نظریه گرایس» مبحث کاربردشناسی را در رویکرد گرایس با آنچه که روش‌های کاربردشناسی در علم معانی می‌نامند، مقایسه می‌کنند و این دو علم را مکمل یکدیگر می‌دانند و تلفیق آن‌ها را موجب رسیدن به روشی جامع‌تر و دقیق‌تر در کاربردشناسی می‌دانند. همچنین حجتی‌زاده (۱۳۹۴) در مقاله «بوطیقای کاربردشناختی شباهت‌ها و تفاوت‌های علم معانی (بلاغت) و نظریه کاربردشناسی زبانی» با بررسی مبانی این دو علم، شباهت‌ها و تفاوت‌های میان این دو علم را نشان می‌دهد و تبیین می‌کند که چگونه تلفیق این دو رویکرد می‌تواند به کارآمدتر شدن آن‌ها در عرصه مطالعات زبان‌شناسی ادبی منجر شود. صدقی و همکاران (۱۳۹۱) نیز در مقاله «رابطه علم معانی با سبک‌شناسی» مباحث مشترک و تفاوت‌های میان علم معانی و نظریه‌های گوناگون سبک‌شناسی را تبیین کرده‌اند و مقاله‌های دیگری مانند اینها.

درباره ارتباط بین علم معانی و فنون نگارش نیز سیدان (۱۳۹۷) در مقاله «کاربست الگوی فصاحت کلمه در فرایند واژه‌گزینی در نگارش» سعی کرده است با توجه به مباحثی که ذیل عیوب فصاحت کلمه مطرح می‌شود، شیوه‌ای نو برای واژه‌گزینی به دست دهد. به جز این مقاله، پژوهش دیگری در زمینه تبیین مشترکات علم معانی و فنون نگارش صورت نگرفته است؛ البته درباره نقد مباحث مطرح‌شده ذیل عیوب فصاحت کلمه و کلام مقاله‌های متعددی نوشته شده است؛ از جمله آقاحسینی و میرباقری فرد (۱۳۸۷) در مقاله «نقد و تحلیل مقدمه کتاب‌های بلاغی: فصاحت کلمه» با نگاهی انتقادی صرفاً به بررسی عیوبی پرداخته‌اند که در مقدمه کتاب‌های بلاغی ذیل مبحث فصاحت کلمه مطرح شده است. در این مقاله ضمن بررسی شواهد مذکور برای چنین موضوعاتی در کتاب‌های بلاغی، سعی شده است به صورت مستدل نواقص و اشکالات آن تبیین شود و راهکارهایی برای رفع مشکلات ارائه گردد. روستایی (۱۳۹۲) نیز در مقاله دیگری با نام «فصاحت کلام از منظر بلاغت فارسی و عربی» به مبحث عیوب فصاحت کلام توجه کرده است؛ اما به صورت خاص بر دو موضوع «تأثر کلام و تأثیر اضافات» تمرکز کرده است. یکی از ایراداتی که همواره بر شیوه طرح این مبحث در مقدمه کتاب‌های بلاغی مطرح می‌شود،

شیوه سلیبی بودن طرح این عیوب است؛ از جمله منتقدان این بحث سارلی است که در مقاله «بازاندیشی چارچوب نظری فصاحت» (۱۳۹۰) سعی کرده است معیارهایی به صورت ایجابی برای کلمه و کلام فصیح به دست دهد. برخی از پژوهشگران نیز کوشش کرده‌اند با توجه به رویکردهای جدید، از جمله رویکردهای شناختی، نگاهی نوبه میانی فصاحت داشته باشند؛ سیدی (۱۳۷۸) در مقاله «نقد میانی فصاحت» با استفاده از میانی زبان‌شناسی شناختی معیارهایی را به صورت ایجابی برای سنجش فصاحت تبیین می‌کند.

در همه این پژوهش‌ها سعی شده است اشکالات مبحث عیوب فصاحت کلمه و کلام، اصلاح یا معیارهای جدیدی جایگزین آن‌ها شود؛ اما تاکنون در هیچ پژوهشی به ماهیت نگارشی این مباحث و کاربرد آن‌ها در تبیین معیارهای درست‌نویسی توجه نشده است.

در پژوهش حاضر با توجه به همه نقدهایی که به مبحث عیوب فصاحت وارد است، سعی شده است از دیدگاهی متفاوت تناسب و سنخیت آن‌ها و موضوعات دیگری در حوزه علوم بلاغی با موضوعات و قواعد نگارشی تبیین و ماهیت و چرایی طرح این مباحث در کتاب‌های بلاغی مشخص شود. البته این پژوهش بر آن است تا میانی نظری مشابه بین قواعد نگارش و ویرایش و بعضی از مباحث بلاغی را تبیین کند. طراحی الگو و ارائه راهکارهایی برای کاربردی کردن مباحث مدنظر در علوم بلاغی در راستای ویراستاری، بحث مفصلی است که در پژوهش دیگری باید مطرح شود.

قواعد درست‌نویسی بر مبنای معیارهای فصاحت

همان‌گونه که اشاره شد، اصطلاح بلاغت را مطابقت کلام فصیح با اقتضای حال معنی کرده‌اند. در این تعریف دو ویژگی یا شرط برای بلیغ بودن کلام وضع شده است؛ هم فصیح بودن و هم مطابقت با اقتضای حال. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، در منابع بلاغی ضمن تعریف اصطلاح فصاحت، آن را صفت کلمه و کلام و متکلم بر شمرده‌اند و شرط تحقق آن را در کلمه و کلام مبرابردن آن‌ها از عیوبی دانسته‌اند که به ترتیب عیوب مذکور برای کلمه عبارت است از: تنافر حروف، غرابت استعمال، کراهت در سمع و مخالفت با قیاس و عیوب کلام نیز عبارت است از: تنافر کلمات، ضعف تألیف، تعقید لفظی و تعقید معنوی.

مطالعه کتاب‌های حاوی مباحث بلاغی در سده‌های اولیه و بررسی سیر تعاریفی که برای بلاغت در کتب مختلف آمده است، نشان می‌دهد در نخستین تعاریف به لزوم فصیح بودن کلام و ویژگی‌ها و شروط آن هیچ اشاره‌ای نشده است؛ از جمله قدیمی‌ترین تعاریف برای بلاغت تعاریفی است که از قول افراد و اقوام مختلف در کتاب «البیان والتبیین» نقل شده است (ر.ک. جاحظ، ۱۹۹۸م: ۱۱۱-۱۱۷). تعاریف بلاغت در کتاب‌های «الصناعیین» از

ابوهلال عسکری و «العمده» از ابن رشیق قیروانی نیز راه یافته است. نکته قابل تأمل در این تعاریف آن است که در هیچ‌یک به عیوب یا شروط هشت‌گانه اشاره‌ای نشده است.

درواقع در تعاریف اولیه بلاغت، بین دو اصطلاح فصاحت و بلاغت تفاوتی ذکر نشده است. احتمالاً ابن سنان خفاجی اولین کسی است که «فصاحت» را به منزله یک اصطلاح جداگانه تعریف می‌کند (ر.ک. خفاجی، ۱۹۵۳: ۶۰) و درباره فصاحت کلمه و کلام به صورت مفصل مطالبی را بیان می‌کند (ر.ک. همان: ۶۶-۱۲۶). ابن سنان فصاحت کلمه را ناشی از هشت ویژگی برمی‌شمرد که از ویژگی‌های آوایی و تلفظ حروف و تعداد حروف هر لفظ گرفته تا قدیمی یا عامیانه نبودن و وجه تصریف و مطابقتش با قواعد صحیح عربی همه را در بر می‌گیرد.

خفاجی این ویژگی‌ها را با مثال‌های فراوان تبیین و تشریح می‌کند. درباره فصاحت کلام نیز معتقد است ابتدا باید کلمات سازنده کلام، ویژگی‌های هشت‌گانه کلمه فصیح را داشته باشد؛ علاوه بر این، ترکیب کلمات در کنار هم در جمله باید ویژگی خاص کلام فصیح را داشته باشد.

ابن سنان درباره کلمه فصیح معتقد است کلمه فصیح باید دارای ویژگی‌های هشت‌گانه زیر باشد:

- ۱- واژه از حروفی تشکیل شده باشد که مخارج آن‌ها از یکدیگر دور باشد؛ ۲- صوت آن در گوش خوش باشد و تلفظ آن دشوار نباشد؛ ۳- نامأنوس و مبهم (متوعر و وحشی) نباشد؛ ۴- غیر از کلمات عامیانه نباشد؛ ۵- طبق قواعد صحیح عربی ساخته و به کار رفته باشد و خلاف قیاس و قواعد و قوانین صرفی (شاذ) نباشد؛ ۶- کلمه‌ای نباشد که معنای قدیمی آن منسوخ شده است و معنای جدید آن نیز ناپسند و ناخوشایند باشد؛ ۷- تعداد حروف واژه از حد معمول بیشتر نباشد؛ ۸- کلمه مصغر در جایگاه خودش به کار رود؛ یعنی برای چیز لطیف یا پوشیده یا کم و امثال اینها به کار رود. خفاجی ذیل هر ویژگی علل بیان آن را به صورت دقیق ذکر و با مثال‌های متعدد تبیین می‌کند (خفاجی، ۱۹۵۳: ۶۶-۹۷).

ابن سنان برای کلام فصیح نیز ویژگی‌های زیر را برمی‌شمرد:

- ۱- همان‌گونه که در ترکیب واژه نباید از حروف بعیدالمخرج استفاده کرد، در تألیف کلام نیز ترکیب کلمات در جمله نباید ایجاد تنافر کند؛ ۲- درباره تکرار واژه‌ها در یک جمله نیز خفاجی برخی تکرارها را نیکو و برخی را قبیح می‌داند؛ ۳- در کلام فصیح کلمه‌های نامأنوس (وحشی) نباید به کار رود (همان: ۱۲۰)؛ ۴- از کلمه‌های عامیانه نیز نباید در ساخت کلام استفاده کرد؛ ۵- کلام باید مطابق قواعد عرف عربی ساخته شده باشد و اعراب آن کاملاً مطابق قواعد علم نحو باشد؛ ۶- اینکه در کلام به شیوه استعاری امری مکروه و ناخوشایند بیان شود، ناپسند است؛ البته درجه قبح چنین سخنی به کلماتی بستگی دارد که در عبارت با آن همراه می‌شود؛ ۷- در کلام نباید از کلمه‌هایی استفاده کرد که تعداد حروف آن زیاد باشد (خماسی و بالاتر نباشد). کنار هم آوردن چنین کلمه‌هایی در عبارت بسیار ناپسندتر است؛ ۸- خفاجی درباره به کار بردن کلمه‌های مصغر در عبارت معتقد است به کار بردن کلمه‌های مصغر در عبارت فصیح

نیست. تکرار کلمات مصغر، ندا، ترخیم، نعت، عطف، تأکید و اقسام آن در جمله ناپسند است؛ مگر آنکه بین آن‌ها فاصله‌ای باشد. درباره ترتیب کلام و تقدیم و تأخیر در جمله نیز خفاجی معتقد است اصل آن است که هر لفظی در جایگاه خودش به کار رود؛ مگر آنکه معنای کلام ایجاب کند. در این صورت تغییر دادن ترتیب اصلی کلام جایز است (همان: ۱۰۷-۱۲۴).

علاوه بر مبحث مربوط به شروط فصاحت کلمه و کلام موضوعات دیگری نیز ضمن مباحث علم معانی مطرح می‌شود که درحقیقت ماهیت آن‌ها ارائه اصول و قواعدی برای فصیح و بلیغ نوشتن است؛ از جمله مباحثی مانند ایجاز و اطناب و شرایط شکل‌گیری و اقسام مفید یا ممل و مخمل آن‌ها، قواعد و مواضعی که برای فصل و وصل تعریف می‌شود و قواعد و مباحثی امثال اینها.

در این پژوهش به منظور ایجاد فضایی برای مقایسه موضوعات در دو حوزه بلاغت و واژه‌گزینی و قواعد نگارش سعی شده است مباحث براساس ماهیت آن‌ها در چهار دسته آوایی، لغوی، صرفی و نحوی تنظیم شود. آنچه از موضوعات بلاغی و نگارشی که در زمینه قواعد واژه‌گزینی و تناسب آوایی است، ذیل بخش‌های آوایی، لغوی و صرفی مطرح می‌شود. موضوعات مرتبط با ساخت جمله، کوتاهی و بلندی، تقدیم و تأخیر و مباحث امثال آن در حوزه ساختار جمله، در بخش نحوی بیان می‌شود. ماهیت موضوعاتی که ذیل این بخش‌ها درباره ویژگی‌های زبانی و قواعد آوایی، صرفی و ساختارهای نحوی کلام مطرح می‌شود به نحوی است که هم درباره زبان معیار هم برای زبان ادبی قابل پیگیری و لازمه فصیح و بلیغ بودن کلام است.

۱. بخش آوایی

در قواعد واژه‌گزینی رعایت قواعد آوایی زبان فارسی از اصول ضروری به شمار می‌آید. درباره ترکیب و ساختار آوایی واژه‌ها اصول و ضوابطی در نظر گرفته می‌شود که عدول از آن‌ها را در اصطلاح موجب ستیز آوایی یا ناخوش‌آهنگی در کلمات می‌دانند؛ از جمله تکرار پیاپی یک حرف؛ مانند کنار هم قرارگرفتن حروفی چون ک، گ؛ کنار هم آوردن حروف قریب‌المخرج مانند ت و د یا ب و پ که گاهی منجر به حذف یکی از آن‌ها می‌شود (ر.ک. فرشیدورد، ۱۳۸۷: ۶۰-۵۳). از مطالب دیگری که در کتاب‌های نگارش درباره نحوه قرارگرفتن هجاها در واژه‌ها تذکر داده می‌شود؛ پشت سر هم آوردن هجاهای بلند و کشیده یا صامت‌های بی‌آوا است که آن را در یک کلمه مناسب و خوش‌آهنگ نمی‌دانند؛ همچنین پرهیز از ساختن واژه‌هایی که همزه و ع و الف در انتهای هجا یا کلمه قرار می‌گیرد و نکاتی از این قبیل (ر.ک: همان‌جا).

حتی برای تلفظ وام‌واژه‌ها نیز باید تلفظ‌هایی انتخاب شود که با قواعد واج‌آوایی و ساختار هجایی زبان فارسی مطابقت داشته باشد. رعایت این قواعد، باعث خوش‌آهنگی و سهولت تلفظ و در نتیجه رواج یک واژه و پذیرش آن

در بین اهل زبان می‌شود (اصول و ضوابط واژه‌گزینی فرهنگستان، ۱۳۸۸: ۴۷). تحولاتی چون حذف، ادغام، قلب، همگونی و تحولاتی مانند این‌ها که در سیر تاریخی تحول زبان در کلمات روی می‌دهد، اغلب در راستای هماهنگ شدن زبان با تغییرات جوامع و شرایط گوناگون در دوره‌های مختلف است. اهل زبان به مرور زمان ساختار واژه‌ها و ترکیب هجایی آن‌ها را تغییر می‌دهند؛ به نحوی که تلفظ آن‌ها روان‌تر و خوش‌آهنگ‌تر باشد. آنچه مسلم است، تغییر و تحول در زبان، ناگهانی یا به صورت اتفاقی روی نمی‌دهد؛ بلکه این تغییرات اغلب حاصل خواست عموم اهل زبان در یک دوره از تاریخ زبان است و در سیر تحولات حتی گاهی بعضی واک‌ها از میان رفته یا به‌طور کلی دگرگون شده است (ناتل خانلری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۸۴-۸۵). معمولاً متروک شدن بعضی کلمات و پیدایش کلمات جدید حاصل عوامل متعددی است؛ از جمله می‌توان به عوامل اجتماعی، اعتقادات دینی، خرافات و آداب اجتماعی اشاره کرد (همان، ج ۱: ۹۵ و ۹۶).

آنچه در قواعد واژه‌گزینی درباره رعایت هم‌آوایی و لزوم خوش‌آهنگی آواهای همنشین در یک واژه بیان می‌شود، مشابه همان نکاتی است که ذیل مباحث ویژگی‌های کلمه فصیح در کتاب‌های بلاغی ذکر می‌شود. از این مباحث یکی لزوم سازگاری و هماهنگی حروف تشکیل دهنده واژه است؛ به نحوی که تلفظ آواهای یک کلمه در کنار هم د شوار و ناخو شایند نباشد و مخرج حروف آن از یکدیگر دور باشد (خفاجی، ۱۹۵۳: ۶۶) و به اصطلاح حروف سازنده واژه با هم توافر نداشته باشد. طبق قواعد بلاغت کلمه‌ای که توافر حروف داشته باشد، فصیح نیست و به کار بردن آن در کلام عیب فصاحت به شمار می‌آید (خفاجی، همان: ۶۶ و ۶۷؛ تفتازانی، ۱۳۸۳: ۱۵؛ هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۱؛ همایی، ۱۳۷۳: ۲۵؛ شمیسا، ۱۳۸۶: ۶۵). برخی معتقدند طرح این مبحث در زبان فارسی جایگاه خاصی ندارد (ر.ک. آقاحسینی و میرباقری فرد، ۱۳۸۷: ۶) اما در قواعد واژه‌گزینی توجه به آواهای کلمه ضروری دانسته شده است و هم‌آوایی و خوش‌آهنگی آواهای سازنده واژه مدنظر قرار گرفته است؛ بنابراین هرچند مصادیقی که به عنوان شاهد و مثال برای این مبحث در کتاب‌های بلاغی ذکر شده است، چندان صحیح نیست و تقریباً هیچ‌کدام دارای عیب توافر حروف نیستند و انتقادهای مطرح‌شده درباره آن‌ها صحیح است اما طرح این موضوع را در کتاب‌های بلاغی نمی‌توان به راحتی نادیده گرفت. اینکه توجه به متنفر نبودن حروف همنشین در واژه از معیارهای فصیح دانستن کلمه برشمرده شده است، نشان می‌دهد این موضوع مدنظر بلاغیون بوده است و طرح آن در قواعد واژه‌گزینی زبان فارسی موضوعی جدید و متأخر نیست و ریشه در قواعد فصاحت دارد.

علاوه بر مبحث توافر حروف، موضوع دیگری که در ارتباط با واک‌های سازنده یک واژه در بلاغت مطرح می‌شود، مبحث کراهت در سمع است؛ یعنی ترکیب صامت و مصوت‌های تشکیل دهنده یک واژه نباید از نظر شنیداری ناخوشایند باشد و در شنونده احساسی ناخوشایند ایجاد کند؛ یعنی صوت حروف کلمه باید خوش باشد و نامأنوس و مبهم نباشد (خفاجی، ۱۹۵۳: ۶۷ و ۶۹؛ تفتازانی، ۱۳۸۳: ۱۶؛ هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۵؛ شمیسا، ۱۳۸۶:

(۶۵) و تعداد حروف واژه نیز از حد معمول بیشتر نباشد (خفاجی، همان: ۹۵)؛ یعنی حتی طول یک واژه و تعداد حروف تشکیل دهنده آن نیز از نظر بلاغیون شرط فصیح دانستن آن بوده است. فراتر از اشکالاتی که درباره طرح این مبحث در کتاب‌های بلاغی مطرح می‌شود و درستی یا نادرستی این انتقادات، صرف وجود این مباحث در قدیمی‌ترین کتاب‌های بلاغی (ر.ک. همان: ۵۹-۱۲۴) نشان می‌دهد آنچه امروزه در قواعد گزینش واژه مدنظر قرار می‌گیرد، پیش‌تر ضمن قواعد و معیارهای فصاحت و بلاغت مطرح می‌شده است و بلاغیون قدیم به منظور تنظیم معیارهایی برای کلام فصیح تناسب واج‌ها و حتی صامت و مصوت‌های سازنده واژه را نیز مهم می‌دانسته‌اند و آن را در فصاحت کلام مؤثر تلقی می‌کرده‌اند؛ البته شیوه بیان این مطالب و مصادیقی که بعدها در کتاب‌های بلاغت برای این قواعد بیان شده است، چندان دقیق و صحیح نیست که در مجال دیگری مفصل به آن پرداخته شده است.

۲. بخش لغوی

موضوع دیگری که در زمینه شرایط و ضوابط انتخاب واژه در بعضی از کتاب‌های نگارش مطرح می‌شود، موضوع توجه به شرایط «مخاطب، جو ادای کلام، نوع نوشته و مقصودی است که افزون بر پیام‌رسانی در نظر است» (سمیعی، ۱۳۸۹: ۸۰) و لزوم پرهیز از ساختن کلمه با وندها یا ساخت‌های غیر فعال و قدیمی دستوری که در زمان ما کاربرد ندارد؛ مثلاً پیشوندهایی مثل «ام» یا «دش» یا «دژ» که دیگر امروزه کاربرد ندارد و اگرچه واژه‌های «امروز» و «دشمن» در کلام باقی مانده است، اما نمی‌توان با این وندها واژه‌های جدید «ام دقیقه» به معنی این دقیقه یا «دژ روز» به معنی بد روز ساخت و امثال اینها. اگرچه این ساخت‌ها خلاف قواعد و معیارهای قواعد زبان نیست، اما کاربرد آن دیگر قدیمی و منسوخ شده است (فرشیدورد، ۱۳۸۷: ۵۱ و ۵۲). باید توجه داشت این ساخت‌ها خلاف قواعد دستوری نیست؛ بلکه زمان کاربرد آن در ساخت کلمه‌ها منسوخ شده است و رایج نیست و امروزه صرفاً به سبب قدیمی بودن از آن‌ها در ساخت واژه‌ها استفاده نمی‌شود.

در کتاب‌های بلاغت ذیل مباحث فصاحت کلمه، از بین مجموعه ویژگی‌های کلمه فصیح، به مطالبی اشاره می‌شود که ماهیتی مشابه مباحث مذکور در کتاب‌های نگارش دارد. از جمله آن‌که در کاربرد کلمات باید دقت کرد کلمه قدیمی و منسوخ نباشد یا اگر معنای قدیمی آن در طول زمان منسوخ شده و تغییر یافته است، باید معنای جدید آن متناسب با شرایط و زمان باشد و ناپسند و ناخوشایند نباشد و برای مخاطبان آگاه‌آور نباشد (خفاجی، ۱۹۵۳: ۹۲)؛ همچنین در سخن فصیح نباید کلمات عامیانه به کار برد (همان: ۷۸) یا حالت صرفی کلمه با مفهوم و معنایی که در آن کاربرد خاص از آن برداشت می‌شود متناسب باشد؛ مثلاً این دیدگاه خفاجی درباره کلمه که کلمه مصغر باید در جایگاه خودش و برای چیز لطیف و پوشیده و کم به کار رود (خفاجی، ۱۹۵۳: ۹۷). در حقیقت آنچه در کتاب‌های متأخر بلاغی با عنوان غرابت استعمال و لزوم مبرابردن کلمه از آن مطرح می‌شود، همچنین شرط

در نظر گرفتن سه موضوع زمان، مکان و مخاطب در تشخیص آن (ر.ک. آقاحسینی و میرباقری فرد، ۱۳۸۷: ۹-۷) می‌تواند معادل همین بحث در ضوابط واژه‌گزینی باشد.

یک واژه در دوره‌ای خاص کاملاً متناسب با شرایط آن دوره شکل می‌گیرد و بار معنایی خاصی میان اهل زبان دارد؛ اما کاربرد همین واژه در دوره‌های دیگر برای اهل زبان غریب و ناآشنا است و کاربرد آن در متون خلاف فصاحت تلقی می‌شود (همان: ۷). به همین نسبت بحث مکان و حوزه‌های جغرافیایی نیز در کاربرد واژه‌ها مؤثر است؛ مثلاً بعضی از واژه‌ها در حوزه خراسان یا عراق رواج دارد و بین مردم آن مناطق کاملاً رایج است؛ اما در دیگر مناطق کاملاً ناشناس و غریب است؛ پس در هر منطقه و مکانی باید کاملاً به گویش و کلمات رایج بین مردم همان منطقه توجه کرد و کلماتی را به کار برد که در آن منطقه خاص شناخته شده و مستعمل باشد (همان: ۸)؛ علاوه بر این یکی از معیارهای بسیار مهم که در کاربرد کلمات باید مد نظر قرار گیرد، موضوع مخاطبان کلام است؛ یعنی ضمن آنکه شرایط زمان و مکان باید در نظر گرفته شود، به این نکته نیز باید عنایت داشت که موضوع سخن، دایره مخاطبان آن را مشخص می‌کند و کاملاً متناسب با سطح آشنایی آن‌ها با زبان و حوزه تخصص آن‌ها است؛ مثلاً واژه‌های تخصصی در حوزه‌های مختلف علوم برای اهل آن علم کاملاً آشنا و مأنوس است؛ اما همان واژه‌ها ممکن است برای عموم اهل زبان که آن تخصص را ندارند، کاملاً بیگانه باشد؛ پس شرایطی از قبیل سطح مخاطبان، تخصص و تحصیلات آن‌ها و حتی خرده‌فرهنگ‌هایی که بین مردم جامعه وجود دارد، در انتخاب واژه‌ها باید در نظر گرفته شود.

این موضوع که در انتخاب واژه باید به مخاطب، جوّ ادای کلام، مقصود از بیان یک سخن و نوع نوشته توجه کرد، از اصول و شرایطی است که در علم نگارش نیز مطرح می‌شود (سمیعی، ۱۳۸۹: ۸۷-۸۰). همان‌گونه که بیان شد، همه این موضوعات جزو اصول اولیه علم بلاغت نیز هست و در این علم لازمه فصیح و بلیغ بودن کلمه و کلام دانسته شده است.

۳. بخش صرفی

اصول کاربرد درست واژه‌ها و اصطلاحات و تعابیر، از مباحثی است که در کتاب‌های نگارش به‌صورت مفصل بدان پرداخته و قواعد و قوانینی برای آن وضع می‌شود. این ضوابط اصول و قواعدی است که برای واژه‌سازی و واژه‌گزینی در زبان فارسی و کاربرد واژه‌های بیگانه در نظر گرفته می‌شود؛ مثلاً شیوه‌های گرده‌برداری در ترجمه، معادل‌سازی، شرایط کاربرد واژه‌های دخیل و امثال آن. همین‌طور نکاتی که معمولاً درباره کاربرد در ست برخی کلمات یا حروف تذکر داده می‌شود؛ مثلاً تفاوت کاربرد کلماتی مثل شمول و شامل، چنانکه و چنانچه، تنها و فقط و مانند آن یا شرایط کاربرد خاص برخی پسوندها مانند «گان» یا «ان» یا پرهیز از کاربرد برخی واژه‌ها با تلفظ و کاربرد عامیانه‌شان؛

همچنین قواعد جمع بستن واژه‌های فارسی و غیر فارسی یا چگونگی جمع مکسر در فارسی و عربی و تفاوت آن‌ها از جمله این قواعد است (ر.ک. ذوالفقاری، ۱۳۹۸: ۱۷۶-۱۹۲).

علاوه بر آنچه اشاره شد، قواعد دیگری برای ساخت واژه‌های بسیط، مشتق و مرکب در کتاب‌های دستور و نگارش تنظیم و توصیه شده است؛ از جمله ساختن کلمه با پسوندها و پیشوندهای جعلی یا منسوخ؛ مثلاً به جای «حمل و نقل» واژه «ترابری» ساخته شده که پیشوند جعلی «ترا» به کار رفته است یا ساخت‌هایی که اصول صرفی زبان در آن‌ها مراعات نشده است؛ مانند ساخت نادرست واژه «پارانه»؛ زیرا پسوند «انه» معمولاً به صفت می‌چسبد و در این واژه به اسم اضافه شده است که صحیح نیست.

همچنین ساخت لغات بسیط جعلی که ریشه و اصلی در زبان ندارد و برگرفته از واژه‌های خارج از زبان هم نیست؛ بلکه کاملاً جعلی و ساختگی است؛ مانند ساخت واژه‌هایی که به لغات دساتیری معروف شده است (فرشیدورد، ۱۳۸۷: ۴۹).

گاهی این ساخت‌های خلاف قیاس و قواعد دستوری، در ساخت آوایی و تلفظی کلمه اتفاق می‌افتد. نمونه این‌گونه ساخت‌ها شرایطی است که برای ساخت و انتخاب فعل در جمله‌های مختلف تعریف شده است؛ از جمله این شرایط می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

تفاوت افعال هست و است، قاعده کاربرد وجه و صفتی در جمله، ضوابط استفاده از فعل مجهول، کاربردهای حروف اضافه، ربط و نشانه؛ به خصوص درباره حروف اضافه‌ای که به صورت خاص برای کلمات یا افعال مشخصی به کار می‌رود و مانند این (ذوالفقاری، همان: ۲۷۶-۲۶۱). گاهی نیز به سبب حذف، تخفیف، ابدال یا افزایش، تغییراتی خلاف قواعد آوایی و تلفظی در کلام صورت می‌گیرد؛ مثلاً رواج واژه‌هایی چون «فرایند» و «فراورده» که در اصل «فرا آیند» و «فرا آورده» صحیح است (فرشیدورد، همان: ۵۳). همه این‌ها نکاتی است که در کتاب‌های نگارش درباره قواعد کاربردهای صرفی خاص در جمله توصیه می‌شود.

در کتاب‌های بلاغی نیز ذیل شروط فصاحت کلمه، بحثی درباره پرهیز از ساخت واژه‌ها خلاف قیاس و قواعد صرفی در زبان مطرح می‌شود که مشابه همین موضوعات علم نگارش است؛ همچنان که خفاجی نیز بدین موضوع اشاره کرده است (ر.ک. خفاجی، ۱۹۵۳: ۸۲). ذیل این مبحث در کتاب‌های بلاغی این‌گونه آمده است که یکی از معیارهای فصیح بودن یک کلمه این است که ساختار صرفی آن خلاف قوانین صرفی زبان نباشد. از مصادیقی که در منابع گوناگون بلاغی برای آن ذکر می‌شود، پرهیز از کاربرد افعال جعلی است (رجایی، ۱۳۵۳: ۸)؛ همچنین مخفف آوردن کلمه‌های مشدد، مشدد آوردن واژه‌های مخفف (خفاجی، ۱۹۵۳: ۹۱؛ شمیسا، ۱۳۸۶: ۶۶). ساخت واژه‌های مرکب خلاف قواعد زبان نیز از مصادیق مخالفت قیاس دانسته شده است و این موضوع معیاری برای غیر فصیح دانستن چنین کلمه‌هایی است.

البته بر شیوه طرح این مباحث در کتاب‌های بلاغی و شواهدی که برای اقسام آن ذکر شده است، انتقاداتی مطرح می‌شود (ر.ک. آقاجسینی و میرباقری فرد، ۱۳۸۷: ۱۰-۱۲). به نظر می‌رسد می‌توان با بهره‌گرفتن از همین قواعد و ضوابط نگارشی برای ساختارهای صرفی در زبان، این مبحث بلاغی را نیز اصلاح و تکمیل کرد.

۴. بخش نحوی

اهمیت ساختارهای نحوی جمله و تأثیر چگونگی این ساختارهای بر معنای کلام از موضوعاتی است که از اصول نظریه نظم جرجانی است و از مشترکات نظریه او با نظریه‌های زبانی غربی به شمار می‌آید عواملی را در ایجاد انسجام متنی مؤثر می‌دانند (ر.ک. سید قاسم، ۱۳۹۶: ۶۴-۶۶). از مهم‌ترین موضوعاتی که در کتاب‌های نگارش به آن بسیار توجه شده است، مباحثی هست که به حوزه نحو زبان مرتبط است و براساس اصول و ضوابط دستور زبان فارسی در ساختار جمله‌بندی مطرح می‌شود. این قواعد نگارشی گاهی در راستای پرهیز از خطاهای دستوری بیان و در سطوح مختلف کاربردهای نادرست جمله، فعل و حرف تبیین می‌شود (ذوالفقاری، ۱۳۹۸: صص ۲۳۷-۲۷۹). تأمل در مباحث بلاغت نیز نشان می‌دهد در مجموع مباحث این علم گاهی موضوعاتی برای تحقق صفت فصاحت در کلام مطرح می‌شود که به‌نوعی بر مبنای قواعد نحو زبان و شرایط ساختارهای جمله است (تقتازانی، ۱۳۸۳: ۱۷؛ تقوی، ۱۳۶۳: ۶؛ ها شمی، ۱۳۸۳: ۲۷؛ همایی، ۱۳۷۳: ۳۰؛ شمیسا، ۱۳۸۶: ۶۹). در این پژوهش این مباحث ذیل دو بخش مطرح می‌شود:

الف- پیوند مبحث خطاهای دستوری در نگارش با مبحث عیوب فصاحت در دانش معانی

بخشی از قواعد ساختارهای دستوری در نگارش درباره شرایط و نحوه کاربرد فعل در جمله است. مثلاً لزوم هماهنگی فعل و نهاد جمله؛ اینکه نهاد جمله در حالت‌های گوناگون مانند جمع یا مفرد بودن، جاندار یا بی‌جان بودن، اسم جمع، جمع مکسر و امثال این، شرایط خاصی در هماهنگی با فعل دارد. یا حذف فعل بدون قرینه، کاربرد نادرست وجه وصفی یا افعال معین، شرایط کاربرد افعال وجهی در جمله، حتی گاهی انتخاب نادرست افعال یا ناهماهنگی زمان و وجه آن‌ها، شرایط درستی یا نادرستی کاربرد فعل مجهول در زبان فارسی و قواعد و ضوابط دیگری امثال اینها که درباره فعل و چگونگی کاربرد آن در جمله وجود دارد (ذوالفقاری، ۱۳۹۸: ۲۵۵ و ۲۵۶ و ۱۳۹۵: ۳۳۱-۳۴۲؛ فرشیدورد، ۱۳۸۷: ۵۲ و ۵۳؛ صلح‌جو، ۱۳۹۸: ۱۱۲؛ سمیعی، ۱۳۸۹: ۱۸۴-۱۹۰) یا قواعدی که درباره جایگاه اقسام حروف اضافه، ربط و نشانه در جمله است؛ مثلاً یکی از رایج‌ترین کاربردهای نادرست، ذکر «را» مفعولی پس از فعل یا حتی بین دو جزء یک فعل مرکب، حذف یا ذکر حروف اضافه در جمله همراه فعل‌ها یا اسم‌ها و مصدرها و امثال این (ذوالفقاری، همان: ۲۷۲-۲۷۹ و ۱۳۹۵: ۳۴۲-۳۴۷؛ صلح‌جو،

همان: ۱۰۴ و ۱۰۵؛ سمیعی، همان: ۱۹۰). همه این مطالب صرفاً بخشی از قواعد و ضوابطی است که درباره ساختارهای دستوری جمله مطرح می‌شود. رعایت این قواعد و قوانین دیگری نظیر اینها که در تشکیل ساختار صحیح جمله در زبان فارسی ضروری است، همه در راستای قابل فهم‌تر کردن جمله‌ها و رسایی و شیوایی آن در انتقال مفاهیم است که در اصطلاح به بلیغ شدن جمله منجر می‌شود و رعایت نکردن هر یک از این قوانین به نوعی موجب ایجاد اشکال در ساختار دستوری کلام به شمار می‌آید. در علم بلاغت از جمله اصولی که برای فصیح بودن کلام وضع می‌شود، رعایت قواعد نحوی کلام است و عدول از این قواعد به اصطلاح ضعف تألیف و نوعی عیب کلام به شمار می‌آید و چنین کلامی دیگر فصیح نیست (خفاجی، ۱۹۵۳: ۱۲۲؛ تقتازانی، ۱۳۸۳: ۱۷؛ ها شمی، ۱۳۸۳: ۴۱؛ تقوی، ۱۳۶۳: ۶؛ همایی، ۱۳۷۳: ۳۰؛ شمیسا، ۱۳۸۶: ۶۹).

ب- پیوند قاعده نگارشی پرهیز از ابهام در کلام با مبحث عیوب فصاحت در دانش معانی

یکی از مفصل‌ترین مباحثی که در کتاب‌های نگارش و ویرایش به آن پرداخته می‌شود، پرهیز از ابهام در کلام است. ذیل این مبحث عوامل گوناگون ایجاد ابهام در کلام تبیین می‌شود؛ مثلاً جابه‌جایی نامناسب ساخت‌های نحوی در جمله یا حذف نادرست بعضی اجزای جمله، تابع اضافات، مشخص نبودن مرجع ضمیر، آوردن جمله‌های طولانی یا جمله‌های مرکب پیچیده، کلی‌گویی و کاربرد کلمه‌ها و عبارات‌های چندمعنایی یا کلی و حتی اشتباه در کاربرد علائم سجاوندی عامل ایجاد ابهام در کلام به شمار می‌آید. در واقع «وقتی برای خواننده روشن نباشد که تکواژها یا کلمات یک جمله را چگونه باید گروه‌بندی کند یا به عبارت دقیق‌تر، نداند از میان گروه‌بندی‌های معنی‌دار کدامیک را برگزیند، نوعی ابهام به وجود می‌آید که به آن ابهام ساختاری می‌گویند» (باطنی، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

تأمل در عواملی که از نظر اصول علم نگارش موجب ایجاد ابهام در کلام می‌شود، نشان می‌دهد این موضوعات همان‌گونه که اشاره شد، بخشی از همان مباحثی است که در علم بلاغت ذیل تعریف فصاحت و بلاغت و با عنوان عیوب فصاحت کلام مطرح می‌شود. مجموعه عواملی که ذکر شد، گاهی منجر به نقض قواعد نحوی و ضعف تألیف می‌شود و گاهی قواعد همنشینی کلام را نقض می‌کند و منجر به تعقید لفظی و معنوی می‌شود؛ البته آنچه در کتاب‌های بلاغی ذیل تعقید معنوی مطرح می‌شود، صرفاً استعاره‌ها و تشبیه‌هایی است که موجب دشواری و پیچیدگی کلام می‌شود و خلاف قواعد جاننشینی به شمار می‌آید؛ با بهره‌گرفتن از این موضوعات نگارش و ویرایش، می‌توان این بخش از مباحث بلاغی را تکمیل کرد.

جابه‌جایی در اجزای جمله یا تقدیم و تأخیر نابجای اجزای آن یکی از عوامل ایجاد ابهام و دشواری در جمله است. گاهی مشخص نبودن مرجع ضمیرها علت این پیچیدگی است؛ مانند جمله «احمد به دوستش گفت که پدرش از سفر برگشته است». مشخص نیست مرجع ضمیر به پدر احمد برمی‌گردد یا به پدر دوست احمد. حتی

گاهی مرجع ضمیر در جمله نامشخص می‌شود (ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۳۲۴-۳۲۷؛ نیکوبخت: ۱۳۹۵: ۱۱۸-۱۲۴؛ سمیعی، ۱۳۸۹: ۸۸-۹۶).

در بعضی از جمله‌ها جابه‌جایی قیدها یا جمله‌های معترضه باعث تعقید می‌شود (همان‌جا)؛ مثلاً در جمله «کتاب بوستان سعدی که شهرت جهانی دارد، در قالب مثنوی سروده شده است». مشخص نیست کتاب بوستان شهرت جهانی دارد یا سعدی؟ مسائلی از این نوع در واقع تعقیدی در کلام ایجاد می‌کند که گاهی خلاف قواعد نحو زبان نیست؛ بلکه صرفاً با جابه‌جا کردن اجزای جمله و رعایت قواعد همنشینی ابهام کلام برطرف می‌شود. در کتاب‌های آیین نگارش برای پرهیز از این‌گونه مشکلات در جمله‌ها، اغلب به ساده‌نویسی و دوری از تکلف در ساخت جمله توصیه می‌شود. این‌گونه موضوعات در کتاب‌های بلاغی ذیل بحث فصاحت کلام و به عنوان تعقید لفظی بررسی می‌شود و طبق قواعد علم بلاغت کلامی که دارای این‌گونه از تعقید باشد، فصیح نیست (خفاجی، ۱۹۵۳: ۱۲۵؛ تفتازانی، ۱۳۸۳: ۱۸؛ تقوی، ۱۳۶۳: ۷؛ هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۸؛ همایی، ۱۳۷۳: ۳۲؛ شمیسا، ۱۳۸۶: ۷۰ و ۷۱). موضوعاتی مانند این‌که درباره قواعد و ضوابط ساختار جمله در کتاب‌های نگارش مطرح می‌شود، می‌تواند در تکمیل قواعد فصاحت کلام، به‌خصوص دو مبحث ضعف تألیف و تعقید لفظی در بلاغت، به کار گرفته شود. گاهی ساختار لفظی و نحوی کلام کامل و صحیح است؛ اما تعقید و پیچیدگی در فهم معنای جمله اخلاص ایجاد می‌کند. در مباحث نگارش یکی از عوامل ایجاد ابهام در کلام اشکال در کاربرد علائم سجاوندی دانسته شده است. در این زمینه نیز مبحث فصل و وصل در علم معانی کاملاً ماهیتی نگارشی و ویرایشی دارد. در ادامه به برخی از قرابت‌های این‌گونه مباحث در دو علم بلاغت و آیین نگارش اشاره می‌شود.

پیوند درازنویسی با مبحث حشو در دانش معانی

از دیگر قواعد نگارشی که می‌توان ذیل بخش نحوی به آن اشاره کرد، مباحث پرهیز از درازنویسی و حشو در کلام است و از مصادیق درازنویسی می‌توان به این موارد اشاره کرد: پشت سر هم آوردن کلمات هم‌معنی در جمله، به کار بردن واژه‌ها و عبارات‌های زائد که متأثر از زبان محاوره است؛ مانند «مورد بررسی قرار می‌گیرد» به جای «بررسی می‌شود»؛ «از او تشویق به عمل آوردند» به جای «تشویق کردند» و امثال اینها؛ آوردن حروف اضافه و ربط یا رای مفعولی در مواضعی که نیاز نیست و زائد است؛ همچنین آوردن جمله صله یا جمله‌های عاطفی، معترضه، تفسیری و بدلی که در اصطلاح به آن‌ها جمله‌های میان‌پیوندی گفته می‌شود و گاهی این قبیل درازنویسی‌ها را با عنوان‌های حشو ملیح و حشو قبیح دسته‌بندی می‌کنند. برای این قسم حشوهای زبانی که از مصادیق درازنویسی‌های مذموم است، در کتاب‌های نگارش اقسام متعدد و متنوعی ذکر شده است (نیکوبخت، ۱۳۸۹: ۹۱-۹۶؛ سمیعی، ۱۳۸۹:

۱۹۷-۲۰۱؛ ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۲۹۳-۲۹۵)؛ البته در این کتاب‌ها روش‌هایی برای اصلاح درازنویسی‌ها ارائه می‌شود.

تأمل در مباحث علوم ادبی مخصوصاً مباحث بلاغی نشان می‌دهد این مباحثی که درباره درازنویسی‌های مذموم در زبان و لزوم پرهیز از آن در نگارش مطرح می‌شود، مشابه مبحث اقسام اطناب و اطناب‌های ممل در علم معانی است و می‌توان این مجموعه مصادیق حشو و درازنویسی را در نگارش، از انواع اطناب‌های ممل تلقی کرد و از آن‌ها برای تقویت این مبحث بلاغی بهره برد. البته موضوع اطناب در بلاغت بسیار گسترده‌تر از این موضوعات نگارشی است و اقسامی از آن در بلاغت مطرح می‌شود که اتفاقاً هیچ‌یک از عیوب نگارشی را ندارد و کاملاً از نظر نحوی و اصول نگارشی صحیح است؛ اما جمله طولانی است؛ مثلاً گاهی مصادیق یا جزئیات یک امر کلی در ادامه کلام ذکر می‌شود یا با وجود مشخص و آشکار بودن موضوعی باز آن مطلب توضیح داده می‌شود و امثال اینها که اگرچه ممکن است طبق اصول نگارش بتوان آن‌ها را از مصادیق حشو در کلام به شمار آورد، اما در بلاغت نگاه کاملاً متفاوت است و چه‌بسا همین درازگویی‌ها منخل بلاغت و فصاحت کلام نباشد و چون مطابق با اقتضای حال متکلم یا مخاطب بیان شده است، کاملاً بلیغ و پسندیده نیز باشد؛ مانند گفت‌وگوی حضرت موسی (ع) با خداوند که در قرآن کریم نقل شده است. موسی (ع) در پاسخ به سؤال خداوند که از او می‌پرسد چه در دست داری، به جای اینکه با پاسخ کوتاه و درعین حال کامل بگوید «هی عصای» در چندین جمله پی‌درپی توضیح می‌دهد که این عصای من است، به آن تکیه می‌کنم، با آن برای گوسفندانم برگ درختان را فرو می‌ریزم و کارهای دیگر هم با آن انجام می‌دهم (طه/۱۸). این جمله‌ها طولانی کردن غیر ضروری کلام است؛ اما چون موسی از صحبت کردن با معبود لذت می‌برد، به عمد کلامش را طولانی می‌آورد و از نظر بلاغی کاملاً به اقتضای حال سخن می‌گوید و سخنش بلیغ و پسندیده است (ر.ک. وحیدیان کامیار، ۱۳۸۴: ۴۶-۵۸)؛ بنابراین فلسفه و ماهیت طرح این مباحث در علم بلاغت متفاوت و فراتر از بیان قواعد نگارشی است و می‌توان گفت اهدافی فراتر و برتر از توجه به ساختار ظاهری جمله دارد؛ البته در بعضی از کتاب‌های نگارش ذیل عنوان «خصائص بلاغی زبان» به این‌گونه مباحث بلاغی درباره اقسام ایجاز و اطناب نیز اشاره کرده‌اند (سمیعی، ۱۳۸۹: ۹۷-۱۰۲).

در زمینه فشرده‌سازی و حذف در کلام نیز در اصول نگارش از دو وجه به آن پرداخته شده است: اول در شرایطی که امکانش هست، به شرط انتقال مقصود، سعی شود به شیوه‌های مختلف کلام موجز آورده شود (سمیعی، همان: ۹۷-۱۰۰). راه‌هایی که برای کوتاه کردن کلام در کتاب‌های نگارش توصیه می‌شود، همان مبانی‌ای است که ذیل مبحث ایجاز در کتاب‌های بلاغت تبیین می‌شود؛ از سوی دیگر معمولاً در دستورالعمل‌های نگارشی در کنار سفارش به کوتاه‌نویسی و حذف بخش‌های غیر ضروری در جمله این نکته نیز تذکر داده می‌شود که گاهی

فشرده‌نویسی‌های بیش از حد و حذف‌های نابجا و بدون قرینه‌های لفظی و معنوی یا ادغام جمله‌ها منجر به ابهام در کلام می‌شود و این خود از اشکالات نگارشی جمله به شمار می‌آید (ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۳۲۳).

پیوند قواعد سجاوندی با مبحث فصل و وصل در دانش معانی

از میان مباحث نگارش و ویرایش موضوعات مرتبط با قواعد نقطه‌گذاری یا علائم سجاوندی است. درباره‌ی سابقه کاربرد این علائم و پیشینه آن دیدگاه‌هایی مطرح می‌شود که گاهی نشانه‌هایی از کاربرد این علائم در نسخه‌های خطی گزارش شده است (محمدی‌فر، ۱۳۸۶: ۴۴۱) و گاهی ابداع و کاربرد آن در ایران را متأخر و پس از ورود صنعت چاپ به ایران می‌دانند و نخستین نشانه‌های کاربرد علائمی مشابه نقطه و ویرگول و نقطه‌ویرگول را در متون یونانی در حدود سه قرن پیش از میلاد می‌دانند (همان: ۴۳۹). در زمینه تاریخچه کاربرد این علائم تاکنون پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ البته این موضوع محل پژوهش در این نوشته نیست. به نظر می‌رسد آنچه از کاربرد این علائم مهم‌تر و مبنایی است، پیشینه تبیین اصول و مبانی مشخص برای کاربرد این علائم است. باید به این نکته دقت کرد که با توجه به تاریخچه غنی و قدیمی مبانی و اصول علم بلاغت آیا در مباحث بلاغی موضوعی مشابه قواعد نقطه‌گذاری وجود ندارد؟

یکی از باب‌های هشت‌گانه‌ای که در کتاب‌های بلاغت برای علم معانی برشمرده می‌شود، مبحث فصل و وصل است. با تأمل در موضوعات مطرح شده در این باب مشخص می‌شود این مطالب بیشتر از سنخ مباحث دستور و نگارش و شبیه قواعدی است که برای کاربرد علائم نگارشی مطرح می‌شود و شاید طرح آن در کتاب‌های بلاغی چندان جایگاهی ندارد (شمیسا، ۱۳۸۷: ۱۹۶؛ وفایی و آقایی، ۱۳۹۴: ۳۱۱). در کتاب‌های بلاغی ذیل این مبحث، قواعدی درباره‌ی فصل و وصل بین اقسام جمله‌ها تنظیم شده است. به رابطه علت و معلولی بین جمله‌ها، ترتیب زمانی، تأکید یا بدل بودن جمله‌ها نسبت به همدیگر، نوع انشایی و خبری بودن جمله‌ها و امثال این مسائل توجه شده و مبانی مشخصی درباره‌ی وصل کردن آن‌ها یا فصل بودنشان، به تمکیک، تنظیم شده است (ر.ک. تقتازانی، ۱۳۸۳: ۱۴۵-۱۶۰؛ هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۰۳-۲۱۸؛ تقوی، ۱۳۶۳: ۱۱۳-۱۲۲؛ همایی، ۱۳۷۳: ۱۲۷-۱۳۰؛ شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۹۷-۲۰۰). این قواعد مشابه ضوابطی است که در مباحث نگارش و ویرایش ذیل قواعد کاربرد علائم نگارشی ذکر می‌شود؛ مثلاً در کتاب‌های بلاغی آمده است هرگاه بین دو جمله از نظر معنایی ارتباطی نباشد یا در خبری و انشایی بودن متفاوت باشد، این جمله‌ها در حالت کمال انقطاع قرار دارد و نباید به هم معطوف شود (تقتازانی، همان: ۱۴۸؛ شمیسا، همان: ۱۹۷) این قاعده مشابه ضوابطی است که در قواعد نگارش و ویرایش درباره‌ی مواضع کاربرد نقطه وضع شده است (سمیعی، ۱۳۸۹: ۲۵۶؛ فتوحی، ۱۳۹۰: ۴۴). همین‌گونه است دیگر قواعدی

که درباره روابط بین جمله‌ها و حالت اتصال یا انقطاع آن‌ها در مبحث فصل و وصل مطرح می‌شود. این قواعد در دانش معانی متناظر ضوابطی است که در مباحث نگارشی برای شرایط کاربرد علائم نگارشی مطرح می‌شود. به نظر می‌رسد آمدن این مبحث در کتاب‌های بلاغی به سبب آن است که مشخص کردن ارتباط جمله‌ها و عبارات با یکدیگر یا استقلال آن‌ها، در صحیح خواندن متن و درک درست معنی بسیار اهمیت دارد. حتی بعضی از بلاغیون شناخت مواضع فصل از وصل را اصل بلاغت دانسته‌اند (ر.ک. خفاجی، ۱۹۵۳: ۶۰؛ خطیب قزوینی: ۱۳۵۰هـ.: ۳۴). در کتاب‌های نگارش نیز گاهی نشانه‌هایی مانند ویرگول، نقطه، نقطه ویرگول و نشانه‌های پرسش، نقل قول و تعلیق و امثال این با تعبیر نشانه‌های اصلی فصل و وصل نامگذاری شده است (ر.ک. سمیعی، ۱۳۸۹: ۲۵۶).

در «فصل و وصل» از قواعد و اصول چگونگی پیوند بین جمله‌ها بحث می‌شود که هم می‌توان آن را پیشینه مباحث مشابه در نگارش و ویرایش تلقی کرد و هم با ایجاد پیوند بین قواعد مشابه آن در نگارش، می‌توان این مبحث را در بلاغت تکمیل و به‌روز کرد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش دو مسئله مد نظر بوده است: اول با عنایت به اینکه علمی با عنوان نگارش و ویرایش از علوم متأخر به شمار می‌آید و بین علوم ادبی قدمت چندانی ندارد، پیش‌تر مجموعه مباحث مطرح‌شده در این علم، ذیل کدام مباحث در علوم ادبی مطرح می‌شده است؟ دوم اینکه با توجه به سنخیت مباحث این علم با برخی از موضوعات بلاغت، آیا می‌توان از مباحث نگارش برای تکمیل قواعد فصاحت و بلاغت استفاده کرد و نواقص و کاستی‌های آن‌ها را برطرف کرد؟

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد تقریباً بسیاری از موضوعاتی که امروزه در قالب علم نگارش تبیین می‌شود، پیش‌تر در مجموعه علوم بلاغی، ذیل مباحث اصول فصاحت و بلاغت و به صورت خاص در قالب مبحث عیوب فصاحت کلمه و کلام و نیز برخی از مباحث علم معانی مطرح می‌شود؛ از سوی دیگر معمولاً انتقادهایی درباره مبحث عیوب فصاحت کلمه و کلام مطرح می‌شود که برای تکمیل این مبحث و اصلاح نواقص آن می‌توان از بعضی از اصول نگارش بهره برد.

مشترکات علم معانی و مباحث نگارشی را می‌توان در چهار سطح بررسی و تبیین کرد: آوایی، لغوی، صرفی و نحوی.

یکی از اصولی که برای واژه‌گزینی تبیین می‌شود، هماهنگی آوایی حروف واژه است. این‌گونه مباحث مشابه مباحث «کراهت در سماع» و «تنافر حروف» در شروط بلاغت کلمه است.

در بخش لغوی، از مجموعه اصول انتخاب واژه، به قواعد و اصولی اشاره می‌شود که درباره لزوم در نظر گرفتن شرایط زمان و سلیقه مخاطبان در هر دوره برای انتخاب واژه است. این گونه قواعد برای واژه‌گزینی، از میان مباحث بلاغی، مشابه یکی از شروط فصاحت کلمه است که با اصطلاح «غرابت استعمال» مطرح می‌شود. در این مبحث به لزوم در نظر گرفتن شرایط زمان، مکان و سلیقه مخاطبان در انتخاب واژه اشاره می‌شود.

در بخش صرفی قرابت و شباهت برخی دیگر از اصول واژه‌گزینی با مباحث بلاغی تبیین می‌شود که درباره کاربرد صحیح واژه‌ها، اصطلاحات و تعابیر است و بیشتر درباره ساختار صرفی خود واژه‌ها بحث می‌کند. در میان مجموع مباحث بلاغی، بحث پرهیز از مخالفت قیاس در ساخت واژه‌ها کاملاً با این گونه قوانین در اصول واژه‌گزینی سنخیت دارد.

مفصل‌ترین شباهت‌ها بین مباحث نگارشی و بلاغی، ذیل بخش نحوی مطرح می‌شود. بخش وسیعی از اصول و ضوابط نگارشی که با مباحث نحو زبان مرتبط است و درباره ساختارهای مختلف جمله و بخش‌های گوناگون آن است، ذیل بخش نحوی قرار می‌گیرد. در این بخش نیز بسیاری از مباحث در بلاغت دارای سنخیت و شباهت با اصول و قواعد نگارش است. از میان اصول فصاحت کلام؛ پرهیز از ضعف تألیف، تعقید لفظی و معنوی کاملاً مباحثی نحوی است و با برخی از قوانین نگارشی مرتبط با ساختارهای جمله مشابه است. مباحثی که درباره اصول پرهیز از درازنویسی یا فشرده‌نویسی‌های افراطی در نگارش مطرح می‌شود نیز معادل مباحث ایجاز و اطناب در علم معانی است؛ حتی مبحث فصل و وصل در علم معانی نیز شبیه برخی از قواعد نقطه‌گذاری و اصول سجاوندی در نگارش و ویرایش است؛ البته امروزه ماهیت این مباحث مربوط به حوزه علم نگارش به شمار می‌آید و این بررسی‌های تطبیقی جایگاه علم معانی را در قواعد درست‌نویسی و درست‌خوانی نشان می‌دهد؛ اما کاربرد این موضوعات در بلاغت و فلسفه مطرح شدن آن‌ها ذیل مباحث این علم بی‌سبب نیست. تمام این قواعد در قالب علوم بلاغی شرط لازم فصاحت کلمه و کلام است؛ اما کافی نیست و چنین کلام فصیحی باید مطابق با احوال و شرایط تنظیم و هماهنگ شود تا بتواند رسا یا همان بلیغ تلقی شود. گاهی موضوعاتی مانند طولانی یا موجز آوردن کلام یا مقدم و مؤخر آوردن اجزای جمله، عین بلاغت به شمار می‌آید؛ هرچند در ظاهر خلاف اصول نگارش زبان به نظر می‌رسد و حتی برخی از ساختارهای کلام باعث هنجارگریزی‌ها و برجسته‌سازی‌ها در کلام می‌شود که در ظاهر خلاف قاعده‌های نگارشی به نظر می‌رسد؛ در صورتی که کاملاً متناسب با شرایط و ویژگی‌های عوامل مؤثر در ایجاد کلام یا همان اقتضای حال است. همین توجه به تأثیر شرایط شکل‌گیری کلام بر ویژگی‌های ساختاری آن، موضوع مغفول‌مانده در مباحث نگارش است که کمتر به آن پرداخته می‌شود.

به نظر می‌رسد ضروری است در تبیین اصول و قواعد نگارشی به شرط مطابقت اصول نگارش با شرایط و بافتی که کلام در آن شکل گرفته است، توجه شود و مطابقت کلام با مقتضیات عوامل ایجاد آن، در رعایت ضوابط و قواعد

نگارشی نیز مد نظر قرارگیرد. می‌توان گفت رابطه اصول بلاغت کلام و قواعد نگارش از نظر منطقی، عموم و خصوص مطلق است و رعایت مجموعه قواعد نگارش و اصول واژه‌گزینی زیرمجموعه و یکی از مباحث ضروری در راستای رسیدن به هدف اصلی برای ساخت کلام بلاغی است.

کتابنامه

- آقاحسینی، حسین؛ میرباقری فرد، سیدعلی اصغر. (بهار ۱۳۸۷). «نقد و تحلیل مقدمه کتاب‌های بلاغی (فصاحت کلمه)». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*. ش ۲۳. صص ۱-۱۸.
- اصول و ضوابط واژه‌گزینی. (۱۳۸۸). مصوب فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی. ویرایش سوم. باطنی، محمدرضا. (۱۳۷۷). *نگاهی تازه به دستور زبان فارسی*. ج ۷. تهران: آگه.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر. (۱۳۸۳). *مختصرالمعانی*. ج ۸. قم: دارالفکر.
- تقوی، سیدنصراله. (۱۳۶۳). *هنجار گفتار*. ج ۲. اصفهان: فرهنگسرای اصفهان.
- جاحظ، ابی عثمان. (۱۹۹۸م). *البیان والتبیین*. حقیقه و شرحه حسن السندوی. بیروت: دارالفکر.
- حجتی‌زاده، راضیه. (۱۳۹۴). «بوطیقای کاربردشناختی شباهت‌ها و تفاوت‌های علم معانی (بلاغت) و نظریه کاربردشناسی زبانی». *فصلنامه مطالعات نظریه و انواع ادبی*. دانشکده ادبیات دانشگاه حکیم سبزواری. سال ۱. ش ۱. صص ۹۱-۱۱۵.
- خطیب قزوینی، جلال‌الدین. (۱۴۰۵ه). *الإيضاح*. قم: دارالکتاب الإسلامی.
- _____ (۱۳۵۰ه). *التلخیص*. الطبعة الثانی. ضبط و شرح عبدالرحمن البرقوقی. دارالفکرالعربی.
- خفاجی، ابن سنان. (۱۹۵۳م). *سنن الفصاحه*. صححه و علق علیه: عبدالمتعال الصعیدی. مصر: مکتبه و مطبعه محمدعلی صبیح و اولاده.
- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۸). *آموزش ویراستاری و درست‌نویسی*. ج ۴. تهران: علم.
- _____ (۱۳۹۵). *آیین نگارش و ویرایش*. تهران: فاطمی.
- روستایی، حسین. (پاییز ۱۳۹۲). «فصاحت کلام از منظر بلاغت فارسی و عربی (نگاهی انتقادی به دو مقوله «تتافرکلام» و «تابع اضافات»)». *لسان مبین*. دوره ۵. ش ۱۳. صص ۴۰-۵۷.
- سارلی، ناصرقلی. (زمستان ۱۳۹۰). «بازاندیشی چهارچوب نظری فصاحت». *تقدایی*. سال ۴. ش ۱۴. صص ۳۱-۵۰.
- _____ (۱۳۸۷). *زبان فارسی معیار*. تهران: هرمس.
- سیدان، الهام. (۱۳۹۷). «کاربست الگوی فصاحت کلمه در فرایند واژه‌گزینی در نگارش». *فنون ادبی*. سال ۱۰. شماره ۳ (پیاپی ۲۴). صص ۱-۱۶.
- سیدی، سیدحسین. (بهار ۱۳۷۸). «نقد مبانی فصاحت (رویکرد زبان شناختی)». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*. ش ۱۶۰. صص ۱۲۵-۱۳۶.
- سمیعی (گیلانی)، احمد. (۱۳۸۹). *نگارش و ویرایش*. ویراست دوم. ج ۱۱. تهران: سمت.
- سیدقاسم، لیلا. (۱۳۹۶). *بلاغت ساختارهای نحوی در تاریخ بیهقی*. تهران: هرمس.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۶). *معانی*. ویراست دوم. تهران: میترا.
- صدقی، حامد و همکاران. (۱۳۹۱). «رابطه علم معانی با سبک‌شناسی». *لسان مبین*. سال سوم. دوره جدید. ش ۸. صص ۱۵۹-۱۷۷.

- صلح‌جو، علی. (۱۳۹۸). *نکته‌های ویرایش*. ویراست دوم. چ ۶. تهران: مرکز.
- عبدالقادر حسین. (۱۴۰۵ه.ق). *فن‌البلاغه*. الطبعة الثانية. عالم‌الکتب.
- عسکری، ابی‌هلال. (۱۳۷۱ه.ق). *الصناعتین*. تحقیق علی محمدالبجاوی. محمدابوالفضل ابراهیم. دارالاحیاء الکتب العربیه.
- فرشیدورد، خسرو. (۱۳۸۷). *مسئله درست و غلط، نگارش و پژوهش در زبان فارسی*. تهران: سخن.
- القیروانی، ابن‌رشیق. (۱۴۲۴ه.ق). *العممه*. تحقیق دکتر عبدالحمید هندوانی. صیدا. بیروت: المكتبة العصرية.
- میرعمادی، سیدعلی. (۱۳۷۹). *مجموعه مقالات چهارمین کنفرانس زبان‌شناسی نظری و کاربردی*. تهران: دانشگاه علامه.
- محمدی‌فر، محمدرضا. (۱۳۸۶). *شیوه‌نامه ویرایش: نقطه‌گذاری*. چ ۴. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- میهنی، محمدبن عبدالخالق. (۱۳۸۹). *آیین دبیری*. تهران: نشر دانشگاهی.
- ناتل خانلری، پرویز. (۱۳۷۷). *تاریخ زبان فارسی*. چ ۶. تهران: فردوس.
- نیکویخت، ناصر. (۱۳۹۵). *مبانی درست‌نویسی زبان فارسی معیار*. چ ۵. تهران: چشمه.
- وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۸۴). «آیا پاسخ موسی کلام بلاغی است؟». *نامه فرهنگستان*. سال ۷. ش ۲ (پیاپی ۲۶). صص ۴۶-۵۸.
- هاشمی، احمد. (۱۳۸۳). *جواهرالبلاغه*. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۳). *معانی و بیان*. چ ۲. به کوشش ماهدخت‌بانو همایی. تهران: نشر هما.



جانمایی تقریبی منزل راوی بوف کور در محلات جنوب شرقی «تهران صفوی-قاجاری»

سیامک نادری^۱

کاووس حسن‌لی^۲

چکیده

بوف کور هدایت رمانی پیچیده است که به دلیل بازگویی خاطرات ذهنی از سوی یک راوی پریشان‌حال در هاله‌ای از ابهام پوشیده شده است. از این رو باز شناسی عناصر گوناگون این متن، به درنگ و دقت در جزئیات رمان نیاز دارد. مکان، یکی از عناصر مهم داستانی است؛ در این مقاله با بررسی برخی از نشانه‌های مکانی **بوف کور** و انطباق آن با مناطقی از ری و تهران قدیم سعی شده است، مکان احتمالی منزل راوی داستان مشخص گردد. بر پایه این نشانه‌ها، بی‌گمان این مکان در محدوده شمال غربی ری با ستان و جنوب شرقی تهران دوره «صفوی-قاجار» قرار داشته است. خانه قهرمان در محاصره کاسب‌کارها، قصاب، خنزرپنزی و گالسه‌چی است و تنها نقطه‌ای از تهران که با این مشخصات هم‌خوانی دارد؛ محدوده چال میدان و قیرآقاست. این دو محل به محله ترکمان‌ها، میدان محمدیه، بازار و گورستان شاه‌عبدالعظیم نزدیک است. این ویژگی‌ها همراه با اتافی که به مقبره خانوادگی شباهت دارد، یادآور محله سر قیرآقاست که جدۀ صادق هدایت در آن دفن شده است. همچنین منزل و تکیه رضاعلی خان (جد صادق هدایت) نیز در همین محدوده قرار داشته است. اما شیوه روایت ذهنی قهرمان داستان، حرکت زمانی را در صدها سال بازپردازی کرده است. **کلیدواژه‌ها:** داستان معاصر، صادق هدایت، بوف کور، مکان در رمان بوف کور، جانمایی منزل راوی داستان.

^۱ پژوهش‌گر آزاد Siamakn@yahoo.com

^۲ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز Kavooshasanli@gmail.com

۱. پژوهش‌گر آزاد

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۲۱ مرداد ۱۳۹۹ تاریخ پذیرش: ۱۵ دی ۱۳۹۹

۱. درآمد

رمان بوف کور هدایت از نامدارترین رمان‌های ایرانی است که از جغرافیای زبان فارسی و فرهنگ ایرانی پا فراتر گذاشته و در جهان نام برآورده است. پیش از این نیز نگارندگان در جستاری دیگر گفته‌اند که در این اثر «واقعیت‌های مکانی آن‌گونه با تمهیدات داستانی بازپردازی شده که از دیدرس بسیاری از خوانندگان بوف کور بیرون رفته است... بازشناسی همسانی‌های پنهان مانده در لایه‌های زیرین متن بوف کور با واقعیت‌های بیرونی، از روی بخشی از ارزش‌های این رمان پرده برمی‌دارد» (حسن‌لی، نادری، ۱۳۹۶: ۱۶۳-۱۶۴).

بوف کور یک اثر ادبی است. هرگز نباید آن را به گزارشی واقع‌گرایانه فروکاست. مقصود این مقاله نیز چنین فروکاستی نیست؛ بلکه می‌خواهد با پرده‌برداری از برخی نشانه‌های متنی و تطبیق آن‌ها با برخی عناصر مکانی-زمانی، نشان دهد که نویسنده این رمان به مختصات جغرافیایی مکانی مشخص بی‌توجه نبوده است. با این تطبیق می‌توان مکان تقریبی منزلی را که راوی از آن منظر، صحنه‌ها را با تمهیدات روایی ویژه، توصیف می‌کند باز یافت.

در بوف کور هدایت، سیمای محلات جنوب شرقی تهران صفوی تا قاجار را می‌توان به‌روشنی دید. منزل قهرمان در محاصره کاسب‌کارها، رهگذران، قصاب، خنزریز، قاری، کالسکه‌چی و در برابر بازار، گورستان، خندق و دروازه است. از این رو مختصات این منزل، سیمای جنوب شرقی تهران صفوی تا قاجار را فرا یاد می‌آورد. پیش از این، نگارندگان در دو مقاله، به بررسی بخشی از زمان و مکان وقایع و رخداد‌های بوف کور پرداخته‌اند که با این مقاله در پیوند است. در مقاله «بازیابی عنصر مکان در بوف کور صادق هدایت، بر پایه جغرافیای تاریخی ری و تهران»، بخشی از فضاهای شبه خیالی در متن بوف کور در گستره تاریخی زمان‌های باستان تا سده‌های میانه و دوره صفوی و قاجار بازیابی و نشان داده شده، اما آن نوشته در ره‌یافت به مختصات منزل راهگشا نبوده است (نک: حسن‌لی، نادری، ۱۳۹۶: ۱۶۶-۱۶۸).

در مقاله «هویت تهران در بوف کور صادق هدایت بر پایه نشانه‌های معماری و شهرسازی» (نک. حسن‌لی، نادری، ۱۳۹۷: ۶-۲۵)، به عنصر زمان در این رمان توجه و نشان داده شده که وجود عناصری از دوره‌های مختلف تاریخی در متن بوف کور می‌تواند دلیلی دیگر بر سفر ذهنی راوی مغموم و حسرت‌زده‌ای باشد که بر ویرانه‌های تاریخی تکه پاره شده نوحه‌سرایی می‌کند. در آن مقاله نگارندگان به این نتیجه رسیده‌اند که: راوی دردآلود بوف کور با حرکت ذهنی در زمان‌های مختلف، روایتی پیچیده و درنگ‌آمیز ارائه می‌دهد تا جهان داستانی خود را به شیوه‌ای وهمناک بازگفته باشد. سفر ذهنی راوی به دوران گذشته و بازگفت تکه‌تکه خاطرات، باعث شده زمان در این رمان مه‌آلودتر و مناقشه‌پذیرتر باشد... بهترین راه بازشناسی زمان در این داستان، توجه به نشانه‌های موجود در متن است.

در این اثر نشانه‌هایی روشن از سه دوره تاریخی را می‌توان بازجست. در آن جستار نشانه‌های دوره سوم، یعنی سده‌های ده تا چهارده، نشان داده شده است».

اما اینک در این مقاله تلاش بر آن بوده تا با دقت در نشانه‌های مکانی موجود در این رمان، و شنا سایی عناصر مکانی در زمان رخدادها، محل تقریبی منزل راوی بازشناسی شود. در مقاله حاضر با ترسیم سیمای محلات جنوب شرقی تهران، واقع در پهنه شمال غربی ری (موسوم به ری باستان) جانمایی تقریبی این منزل بازنموده می‌شود. این بازنمایی با تکیه بر مطالعات میان‌رشته‌ای انجام شده و در پاسخ به این پرسش است که می‌توان سیمای محلات جنوب شرقی تهران صفوی تا قاجار را ترسیم و با گرداگرد منزل قهرمان داستان تطبیق داد یا خیر؟ اینک چاره‌ای نیست جز بازپردازی محلات حاشیه جنوب شرقی (تهران صفوی - قاجاری) و پرسه‌زنی گرداگرد منزل قهرمان بوف کور.

۲. مختصات جغرافیایی تهران شاه طهماسبی

کرپرتر سیاح انگلیسی، گستره تهران را از سمت جنوب تاروی باستان برآورد کرده است (ر.ک: کریمان، ۱۳۴۵، ج ۱: ۲۹ و قدیانی، ۱۳۷۹: ۴۴). نتیجه تحقیقات او نشان می‌دهد که: «قسمت اعظم این شهر جدید، از خرابه‌های ری بنا شده که در فاصله پنج میلی قرار دارد» (نوربخش، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۵۹). قدیانی نیز با تأیید این نظر می‌نویسد: «در عصر فتوحات اسلامی، سرزمین ری یکی از چشمگیرترین منطقه‌ها به شمار می‌رفت و با وسعتی بیش از آنچه که امروز به حضرت عبدالعظیم شهرت دارد، در جلگه‌ای وسیع قرار داشت که با دهکده کوچک تهران قدیم (یا حد جنوبی میدان امین‌السلطان) فقط شش کیلومتر فاصله داشت» (قدیانی، ۱۳۷۹: ۳۴).

تهران، دهکده کوچکی بود تا شاه طهماسب در سال (۹۶۱ ه. ق) فرمان داد بارو و خندقی دور آن احداث کردند (ر.ک: همان: ۱۱۶). برای ساخت برج و بارو از پنج محله چال میدان، چال حصار، گود زنبورک خانه، گود دروازه محمدیه و گود فیلخانه خاک برداری کردند که از آن پس بدین نام‌ها خوانده شدند. مناطق مسکونی تهران در این هنگام «در نیمه غربی محله عودلاجان، محله اصلی بازار، قسمت شرقی محله سنگلج و گوشه‌ای از محله چال میدان در شمال امامزاده اسماعیل» قرار داشت که با چهار دروازه شاه عبدالعظیم، شمیران، قزوین و دولاب از خارج شهر جدا می‌شد (ر.ک: نوربخش، ۱۳۸۱: ج ۱: ۵۵ و ۶۶).

۳. پرسه‌ای گرداگرد منزل قهرمان بوف کور

اگرچه تا به امروز واقعیت مکانی در بوف کور چندان مورد توجه قرار نگرفته است؛ اما با پرسه‌زنی گرداگرد منزل قهرمان داستان، می‌توان به مختصات جغرافیایی تقریبی این منزل دست یافت؛ به‌طور مثال: خانه قهرمان در آن سوی خندق و بیرون شهر واقع شده و او می‌تواند به سادگی، ازدحام مردم را از پشت پنجره اتاقش احساس کند: «سیزده نوروز بود. همه مردم بیرون شهر هجوم آورده بودند - من پنجره اطاقم را بسته بودم، برای این‌که سرفراغ نقاشی بکنم» (هدایت، ۱۳۵۶: ۱۲).

در این هنگام تهرانیان به «بیرون هر دروازه مانند: [...] دروازه دولاب تا منتهی الیه دولاب... دروازه خراسان که آن نیز باز منتهی به دولاب و اکبرآباد و گوشه زوایای آن می‌گردید و بیرون دروازه شاه‌عبدالعظیم که به آب متکا و چشمه‌علی و باغ بی‌زیبیده و باغات ابن‌بابویه و مسجد ماشاءالله و صفائیه و باغ شاه سلطنه و باغ درویش صفا و سرآسیاب و خود شاه‌عبدالعظیم و غیره می‌انجامید... [می‌رفتند] در این روز، بیابان‌های اطراف، مملو از جمعیت بود که کنار هر نهر و جوی و پناه و سایه هر پناهگاه و درخت، بساط خورد و خوراک... گسترده... خوش‌گذرانی... می‌کردند» (شهری، ۱۳۷۰، ج ۴: ۱۳۰ تا ۱۳۹).

بر این پایه، می‌توان منزل قهرمان را در نزدیکی یکی از این دروازه‌ها و مشرف به همین مناطق دانست و این گفته فرزانه را تأیید می‌کند؛ آنجا که گفته: «کسی که در بوف کور سرگذشتش را نقل می‌کند خانه‌اش در کنار خندق (احتمالاً خندق‌های تهران) قرار دارد» (فرزانه، ۱۳۷۶: ۳۰۶).

راوی داستان، در اشاره به خانه‌اش می‌گوید: «از حسن اتفاق خانه‌ام بیرون شهر، در یک محل ساکت و آرام دور از آشوب و جنجال زندگی مردم واقع شده - اطراف آن کاملاً مجزا و دورش خرابه است. فقط از آن طرف خندق خانه‌های گلی توسری‌خورده پیداست و شهر شروع می‌شود. نمی‌دانم این خانه را کدام مجنون یا کج‌سلیقه در عهد دقیانوس ساخته، چشمم را که می‌بندم نه فقط همه سوراخ‌سنبه‌هایش پیش چشمم مجسم می‌شود، بلکه فشار آن‌ها را روی دوش خودم حس می‌کنم. خانه‌ای که فقط روی قلمدان‌های قدیم ممکن است نقاشی کرده باشند» (هدایت، الف، ۱۳۵۶: ۱۱).

هدایت در این باره به فرزانه می‌گوید: «خانه رمان بوف کور همان خانه پدری اوست که در پشت خندق‌های تهران واقع بوده.» (فرزانه، ۱۳۷۶: ۳۱۱). البته مراد از خانه پدری به نیکی نمودار نیست؛ اما خانه جدّ اعلای او (رضاقلی خان هدایت) با اندک اختلافی در محله «چال میدان» در همان محدوده خاص از تهران و ری بوده که در کانون این پژوهش است (نک: نوربخش، ۱۳۸۱: ج ۲: ۸۲۳ و هدایت، ۱۳۴۴: ۲۹ و ۳۰).

در طول حکومت ناصرالدین‌شاه، تهران، به دلیل شلوغی بیش‌ازاندازه، به‌دفعات، دچار دگرگونی‌هایی شد که بخشی از آن، کوچ عده‌ای به بیرون دروازه‌ها و خندق شاه‌طهماسبی بود. گزارش‌ها نشان می‌دهند که «به سبب

افزایش جمعیت... ساکنان شهر برای نخستین بار در سال (۱۲۶۸ ه. ق) با مسئله کمبود مسکن روبه‌رو گردیده‌اند... اما طبقات کم‌درآمد به علت گرانی قیمت خانه‌ها قادر به تهیه مسکن نبوده؛ بنابراین اجازه داده شد این طبقات در بیرون حصار جنوبی... برای خود خانه بسازند. گزارش روزنامه وقایع اتفاقیه در این باره چنین است: [...] اولیای دولت علیه حسب‌الحکم اعلی حضرت شاهنشاهی مأذون و مرخص فرمودند که هر کس در بیرون شهر مابین دروازه محمدیه و دروازه شاهزاده عبدالعظیم بخواهد خانه و عمارت بسازد خصوصاً مردمان قلیل البضاعه که در شهر قوه خرید خانه و عمارت ندارند؛ مأذون‌اند که در آنجاها خانه و عمارت بسازند و کسی آن‌ها را ممانعت نکند و بعد از اذن و اجازت اولیای دولت قاهره، این روزها قریب دو‌یست خانوار خانه و دکاکین و عمارت طرح کرده مشغول ساختن می‌باشند» (نوربخش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۷۸۹ و ۷۹۰).

اما «تراکم جمعیت... و شکل‌گیری محله‌های مسکونی در بیرون دروازه‌های شهر و ضرورت فراهم آوردن امکانات کنترل، حفاظت و امنیت آن‌ها، شاه را بر آن داشت که در آغاز بیست و یکمین سال سلطنت خود، تهران را از چهار جهت توسعه دهد» (همان: ج ۲: ۷۹۰ و ۷۹۱). در همین زمان، محله چال میدان از طرف جنوب و مشرق به شعاع یک هزار زرع وسعت یافت. در اراضی شرقی، یک محله مسکونی به‌وجود آمد که محله «بیرون دروازه دولاب» نام داشت و در قسمت‌های جنوبی که برای ایجاد مساکن جدید بیشتر مورد استفاده واقع شد؛ دو محله به نام‌های: محله «بیرون دروازه شاه‌عبدالعظیم» و «محله سر قبر آقا» (میدان امین‌السلطان) شکل گرفت (ر.ک: همان: ج ۲: ۸۴۱). نگارندگان معتقدند بخش مهمی از حوادث بوف کور در این محدوده رخ می‌دهد؛ به طوری که این منطقه مرکز تلاقی حوادثی است که در ره‌یافت به مختصات مکانی بوف کور راهگشاست. به طور مثال دروازه باستانی شهر (دروازه دولاب) که از آن می‌توان به نقاط باستانی ری همچون (دژ رشکان و رود سورن) رفت در شرق این منطقه قرار دارد و در اراضی بایر آن می‌توان به نام‌های آشنایی چون «محله بیرون دروازه شاه‌عبدالعظیم» و «محله سر قبر آقا» (میدان امین‌السلطان) بر خورد که کانون توجه این پژوهش بر آن هاست (نک: همان: ج ۲: ۸۴۱ و ۸۴۲).

محله چال میدان که در ابتدا محلی برای تخلیه زباله تهران بود، با اندک تغییراتی در این هنگام، به جنوب بازار چهل تن و امامزاده اسماعیل و میدان مال فروش‌ها و میدان امین‌السلطان و گمرک و خانی‌آباد و دروازه غار و میدان باقاپوق یا محمدیه پیوست (ر.ک: کرمان: ۱۳۸۵/۷/۲۵ و شهری، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۵ و نجمی، ۱۳۶۷: ۵۷). در ره‌یافت به مختصات مکانی بوف کور، «میدان امین‌السلطان» نقش مهمی دارد. «در انتهای بازار دروازه، میدانی است به نام میدان امین‌السلطان که امروزه کاملاً تغییر قیافه داده، صورت دیگر گرفته است. این میدان که به

(میدان سر قبر آقا) نیز شهرت دارد؛ میدان کاه و یونجه و... سبزی و میوه... بود... همراه فضایی بی تناسب و زمینی آغشته به خاک و کثافات... و کسبه‌ای ناپاک کم فروش دغل باز بی اعتبار و متکدیانی لخت و عور و بیمار و علیل و مجروح که در آن لول می زدند... شروع کار این میدان... از بعد از نوروز و به دست آمدن (تربچه نقلی) تا اواخر هندوانه خربزه بود که بعد از آن کم کم به تعطیل گراییده تا دومرتبه که نورانه (گل پونه، نعناپونه) به میدان بیاید» (شهری، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۳۶ تا ۳۳۹).

در همین میدان، بقعه معروف «سر قبر آقا» قرار داشت. (ر.ک: نوربخش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۲۰۴) که جزء زیاده دانی های تهران بود و در زمان رضا شاه، خراب و بر روی آن، محوطه باغ فردوس ساخته شد. سپس با بی بند و باری و بداخلاقی های جامعه، به گونه ای شهر نو درآمد. (ر.ک: شهری، ۱۳۶۹، ج ۵: ۵۸ و شهری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۲۴۸). شهری درباره این محدوده می نویسد: «شاید در این زمان کلاً خیابان های تهران از پانزده بیست خیابان اصلی و فرعی تجاوز نمی نمود... گار ماشین (خیابان ری)،... اسماعیل بزاز (خیابان مولوی شرقی...) یا صاحب جمع... که تعدادی از این ها هم اگر نام خیابان داشتند اما جز کوچه هایی کج و معوج تنگ و متروکه نبودند و طول آن ها از چند صد قدم تجاوز نمی نمود» (شهری، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۰ و ۳۱).

در **یوسف کور**، قهرمان در اشاره به منزلش، به خرابه های اطراف، کوچه های کج و معوج، زیاده دانی کنار خندق، کسبه ناپاک و رجاله صفت و از همه مهم تر «به یک محل ساکت و آرام دور از آشوب و جنجال زندگی مردم» اشاره می کند که از روز سیزده شلوغ و پراز دحام می شود.

قهرمان **یوسف کور** در اشاره به اتاقش، مواردی را خاطر نشان می سازد که ناخود آگاه «خانه های اموات» سر قبر آقا را به یاد می آورد: «در این اطاق فقیر پر از نکبت و مسکنت، در اطقی که مثل گور بود، در میان تاریکی شب جاودانی که مرا فرا گرفته بود و به بدنه دیوارها فرو رفته بود. بایستی یک شب بلند تاریک سرد و بی انتها در جوار مرده به سر بیرم - با مرده او - به نظرم آمد که تا دنیا دنیا است تا من بوده ام - یک مرده، یک مرده رد و بی حس و حرکت در اطاق تاریک با من بوده است... شاید از آنجایی که همه روابط من با دنیای زنده ها بریده شده، یادگارهای گذشته جلوم نقش می بندد... اطاقم مثل همه اطاق ها با خشت و آجر روی خرابه هزاران خانه های قدیمی ساخته شده، بدنه سفید کرده و یک حاشیه کتیبه دارد - درست شبیه مقبره است -... در این اطاق که هر دم برای من تنگ تر و تاریک تر از قبر می شد، دائم چشم به راه زخم بودم ولی او هرگز نمی آمد... برای کسی که در گور است زمان معنی خودش را گم می کند - این اتاق مقبره زندگی و افکارم بود -... این احساس از دیر زمانی در من پیدا شده بود که زنده زنده تجزیه می شدم. نه تنها جسمم بلکه روحم همیشه با قلبم متناقض بود و با هم سازش نداشتند - همیشه یک نوع فسخ و تجزیه غریبی را طی می کردم... یک توده در حال فسخ و تجزیه بودم... آیا اطاق من یک تابوت نبود، رختخوابم سردتر و تاریک تر از گور نبود؟... چندین بار این فکر برایم آمده بود که در تابوت هستم - شب ها به نظرم اطاقم کوچک می شد و مرا فشار

می داد. آیا در گور همین احساس را نمی کنند؟ آیا کسی از احساسات بعد از مرگ خبر دارد؟... در این اطاق که مثل قبر هر لحظه تنگ تر و تاریک تر می شد، شب با سایه های وحشتناکش مرا احاطه کرده بود... گاهی اطاقم به قدری تنگ می شد مثل این که در تابوت خوابیده بودم» (هدایت، الف، ۱۳۵۶: ۲۱، ۳۸، ۵۰، ۵۱، ۶۸ و ۸۳).

قبرستان «سر قبر آقا» در خیابان صاحب جمع (جنوب چهارراه مولوی) واقع بود که «در قحطی ها و وبائی ها و بادسام های از زمان ناصرالدین شاه به بعد به وجود آمد و اطراف آن، مخروطی های خانه های بی صاحبی که در اثر همان بلایا خود سکنه شان از میان رفته، اجساد و اجسام افرادشان در درون شان بی کفن و دفن مانده، جنازه های در کوچه... شهر مانده نیز... به اطاق های شان کنار هم نهاده، رها شده... داخل گورستان شده بود... کشت و کشتار قحطی ها و وباها و مشمشه ها و بادسام ها که... نعش ها در کوچه و بازارها مانند هیزم بر روی هم دسته می شده، گاری گاری به گورستان، یعنی همین اطاق ها حمل می شده... است و بلایایی که هر بار ثلث تا نیم و دو سوم اهالی را نابود می کرده... و چه زیاد خانه ها و دکا کینی را که خود نگارنده، شاهد بی صاحب مانده بودن شان بوده که منزل سگ ها و گداها شده بود» (شهری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۲۴۴ و ۲۴۵).

هدایت در تجسمی خیال گونه در داستان **مردم خورها** به این قبرستان اشاره کرده است (نک: هدایت، ج، ۱۳۵۶: ۶۰) و به گفته مهدی قلی خان هدایت (مخبر السلطنه)، جدۀ آن ها نیز در این قبرستان به خاک سپرده شده است (نک: هدایت، ۱۳۴۴: ۳).

در پیوند با همین موضوع می توان به «مردم شوخانه قبرستان چهارده معصوم» نیز اشاره کرد که محل نگاهداری مرده های امانی بوده و در نزدیکی همین محل قرار داشته است. مرده شوخانه ای که «دورتادور محوطه آن را قفسه مانند غرفه هایی ساخته، اموات را در آن گذارده، جلوش را دیوار و گل کشیده بودند و بسا که در اثر از یاد رفتن شان همان دخمه ها مزارشان شده، خوابگاه ابدی شان می گردید و هنوز بودند مرده هایی که در بوته فراموشی وارث افتاده اسکلت و استخوان های سالم و نیمه پوسیده شان از منافذ و سوراخ های گوشه کنار تیغه های جلوی آن ها نمودار بوده مردم... چشم بر آن ها نهاده تماشا می کردند، تا هنگام خراب کردن و خیابان کشی که جمله را به گونی ریخته در گورستان مسکرا آباد به خاک سپردند» (شهری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۲۵۰ تا ۲۵۲).

حضور پیر مرد گالسنکه چی در نزدیکی محل زندگی قهرمان داستان، گواهی ست بر این مختصات مکانی: «دوباره ابر و باران خفیفی شروع شده بود از اطاقم بیرون رفتم تا شاید کسی را پیدا کنم که چمدان را همراه من بیاورد — در آن حوالی دیاری دیده نمی شد، کمی دورتر در ست دقت کردم از پشت هوای مه آلود پیرمردی را دیدم که قوز کرده زیر یک درخت سرو نشسته بود... آهسته نزدیک او رفتم. هنوز چیزی نگفته بودم، پیرمرد خنده دورگه خشک و

زنده‌ای کرد به طوری که موهای تنم راست شد و گفتم: «اگه حمال می‌خواستی من خودم حاضرم‌هان — به گالسکه نعش‌کش هم دارم — من هر روز مرده‌ها رو می‌برم شاه‌عبدالعظیم خاک می‌سپرم‌ها، من تابوت هم می‌سازم، به اندازه هرکسی تابوت دارم... قهقهه خندید... من با دست اشاره به سمت خانه‌ام کردم ولی او فرصت حرف زدن به من نداد و گفتم: «لازم نیس من خونه‌تورو بلدم، همین الان‌هان» (هدایت، الف، ۱۳۵۶: ۲۵).

در ابتدا که گالسکه‌چی‌ها و درشکه‌چی‌ها کارشان را تازه آغاز کرده بودند و این وسایل حمل‌ونقل رونقی داشت: «درشکه‌ها... در چهار نقطه تهران می‌ایستادند: میدان توپخانه، سبزه میدان، اطراف سفارت انگلیس و میدان سرچشمه» (نوربخش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۹۸۴ و ۹۸۵). اما بعد از جنگ دوم جهانی که اتومبیل زیاد شد؛ «یک‌یک از معرکه خارج گردیده، تک و توکی هم که... باقی ماندند؛ کارشان بار و مسافرکشی‌ای شد که از میادین، تهراب و مانند آن حمل بکنند؛ و زائران قبوری که از میدان خراسان و دروازه حضرت عبدالعظیم با آن‌ها به طرف قبرستان‌ها بروند» (شهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۲۳ و ۱۲۴).

صاحب «گالسکه نعش‌کش» که در عین حال، هم تابوت‌ساز و هم گورکن و هم قاری است؛ می‌گوید خانه قهرمان را بلد است و از آنجا تا قبرستان راهی نیست: «حتماً تو می‌خواهی شهر بری، راهوگم کردی هان؟ لابد با خودت میگی این وقت شب من تو قبرسون چکار دارم — اما نترس، سر و کار من با مرده‌هاست، شغلم گورکنیس... من تمام راه و چاه‌های اینجا رو بلدم... خونت رو هم بلدم — همین بغل، من به گالسکه نعش‌کش دارم بیا ترو به خونت برسونم هان؟ — دو قدم راس» (هدایت، الف، ۱۳۵۶: ۳۰).

اشاره گالسکه‌چی به گورستان با تأکید لفظی «دو قدم راس»، یادآور محل اجتماع گورستان‌ها در جنوب شرقی تهران قاجار و شمال غربی ری باستان است که قبرستان‌های عمومی تهران تا قبل از سال‌های هزار و سیصد و چهار و پنج آنجا بوده است. این قبرستان‌ها عبارت بودند از: «قبرستان چهارده معصوم» واقع در ابتدای جاده ری (بیرون دروازه شاه‌عبدالعظیم — میدان شوش) طرف شرق تا (سهره دولت‌آباد) یا (آب‌انبار قاسم خان)... قبرستان «سر قبر آقا» واقع در شرق میدان امین‌السلطان... «قبرستان امامزاده زید» در بازار بزرگ و «قبرستان امامزاده اسماعیل» (غرب خیابان سیروس) و دیگر گورستان‌ها مانند «گورستان امامزاده عبدالله» و «ابن بابویه» در جاده ری نرسیده به شهر ری و «قبرستان‌های صحن‌های حضرت عبدالعظیم»... با گداها و مرده‌خور (قاری، تلقین خوان)‌های سمج پرروی دست‌برندار، در گورهای چند دست گشته» (شهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۴۲ و ۴۴۳).

به احتمال زیاد، بایستی این گورستان، همان گورستان معروف «چهارده معصوم» یا «شاه‌عبدالعظیم» باشد که در راستای محله «سر قبر آقا» و در امتداد «دروازه شاه‌عبدالعظیم» قرار داشته است (نک: شهبازی: ۲۰۱۷ و شهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۴۵، ج ۵: ۴۸). در واقع این اراضی بازمانده‌ای از موقوفات صفوی بود که در محدوده وسیعی از محله چال میدان و اراضی جنوب تابع محله بازار قرار داشت (ر.ک: نوربخش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۸۴۵ و ۸۴۶).

تأسیسات مجاور این قبرستان، یادآور سازه‌های عجیبی است که در بوف کور به چشم می‌خورد؛ از جمله برج آجری با ارتفاع تقریبی ۲ متر به صورت چهارگوش که نشان‌گر قبر سازنده آن، قاسم‌خان پدر مهد علیا همسر ناصرالدین‌شاه است و همچنین کوره‌های آجرپزی در یک ردیف به فواصل منظم از یکدیگر با ساختمان‌هایی مخروطی که این گمان را ایجاد می‌کنند — که شاید همین کوره‌ها با تشعشعی کدر، ذهن قهرمان بوف کور را به خود معطوف داشته است. — (نک: شهری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۲۴۶ و ۲۴۹).

اما اشاره‌هایی نیز در تأیید سفال و سفال‌گری در داستان وجود دارد که با محوطه مورد نظر هم‌خوانی دارد: «دایه‌ام به من گفت این مرد در جوانی کوزه‌گر بوده و فقط همین یک‌دان کوزه را برای خودش نگاه داشته و حالا از خردفروشی نان خودش را درمی‌آورد.» (هدایت، الف، ۱۳۵۶: ۴۱).

اراضی تهران چه در شرق و چه در غرب، سنگلاخ و بی‌حاصل است. تنها نقطه‌ای که مناسب سفال‌گری است؛ محدوده جنوب شرقی تهران، یعنی از میدان توپ‌خانه به پایین است که در آن خاک رس مرغوب دارد و از قدیم کوره‌های آجرپزی و سفال‌گری در همین محدوده قرار داشته‌اند. به طوری که آمار (۱۲۶۹ ه. ق) نشان می‌دهد از ۳۶ کوره در حال فعالیت ۲۰ کوره، مربوط به بیرون دروازه شاه‌عبدالعظیم و ۱۳ کوره، مربوط به بیرون دروازه دولاب بوده است. از سه کوره دیگر نیز ۲ کوره متعلق به راسته دروازه محمدیه، و تنها یک کوره به شمال تهران، یعنی دروازه شمیران، اختصاص داشته است (ر.ک: نوربخش، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۴۴، ج ۲: ۱۰۰۶ و ۱۰۰۷ و شهری، ۱۳۶۹، ج ۵: ۳۸).

افزون بر گورستان، بازار نیز در محدوده همین حوالی است؛ به طوری که قهرمان، پیش از خروج از دروازه‌ای که به محوطه باستانی منجر می‌شود از آن می‌گذرد: «صبح زود بلند شدم، دوتا کلوچه که سر رف بود برداشتم و به طوری که کسی ملتفت نشود از خانه فرار کردم... بدون مقصود معینی از میان کوچه‌ها، بی تکلیف از میان رجاله‌هایی که همه آن‌ها قیافه طماع داشتند و دنبال پول و شهوت می‌دویدند گذشتم... همه آن‌ها یک دهن بودند که یک مشت روده به دنبال آن آویخته و منتهی به آلت تناسلی شان می‌شد.» (هدایت، الف، ۱۳۵۶: ۵۲).

اگر این دروازه، همان «دروازه دولاب» یا «شاه‌عبدالعظیم» باشد و این قبرستان، «قبرستان شاه‌عبدالعظیم» یا «چهارده معصوم» بنابراین، این بازار نیز «بازار دروازه» است که در مقاطعی به آن «بازار حضرتی» یا «بازار شاه‌عبدالعظیم» می‌گفتند. بازار دروازه یا بازار حضرتی بازاری (شمالی-جنوبی) بود که از میدان سید اسماعیل آغاز و به طرف خیابان مولوی و میدان امین‌السلطان امتداد می‌گرفت (ر.ک: شهری، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۲۰ تا ۳۴۵، ج ۴: ۱۲۰). مصطفوی رئیس وقت اداره باستان‌شناسی می‌نویسد: «بازاری که در خیابان مولوی نزدیک چهار راه سیروس

واقع گشته و به طرف بقعه سید اسماعیل و بازار نجارها و بازارهای دیگر آن حدود می رود، به نام بازار دروازه خوانده می شود. محل این بازار و حول و حوش آن از هنگامی که... تهران را به پایتختی ایران برگزیده اند؛ همیشه یکی از بارونق ترین و پرجمعیت ترین نقاط شهر بوده است... پیش از آن که... تهران در عهد ناصرالدین شاه... (به سال ۱۲۸۴ ه. ق) به وضع اساسی توسعه یابد و دروازه های شهر به مسافتی دورتر از دروازه های سابق بنیان گردد به جای مدخل جنوبی بازار فوق الذکر یعنی همان محلی که اکنون از سمت خیابان مولوی داخل این بازار می گردند، دروازه قدیم حضرت عبدالعظیم (ع) قرار داشت و به همین جهت هم بازار مزبور به نام بازار دروازه خوانده می شد» (نوربخش، ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۹۹ تا ۵۰۲).

در نزدیکی همین بازار دو چهارسو با عناوین «چهارسو کوچک» و «چهارسو بزرگ» وجود داشته که محل محکمه داروغه شهر بوده است: «چهارسو بزرگ مرکز داروغه شهر یعنی جای داروغه بزرگ (سرداروغه) بود که در آن به حکمرانی می نشست» (شهری، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۰۳ تا ۳۰۶). «در آن زمان چون تهران فاقد برق بود و شهر شب ها در تاریکی فرو می رفت به این علت مراقبت از بازارها اهمیت خاصی می یافت، در نتیجه بلافاصله پس از شنیدن صدای طبل و شیپور «بگیر و ببند» یک دسته گشتی با مشعل در داخل بازارها به راه می افتادند و داروغه نیز در چهارسوق بزرگ شهر... بر روی تختی می نشست و گزارش ها را می شنید» (نجمی، ۱۳۶۷: ۱۲۱). شاید به همین دلیل قهرمان داستان، در کابوس هایی که می بیند، در خواب و بیدار، داروغه شهر و گزوه هایی را تجسم می کند که در اطراف منزلش پرسه می زنند. «مدت ها بود که منتظر بودم به دست داروغه بیفتم... هوا هنوز تاریک بود از صدای یک دسته گزومه مست بیدار شدم که از توی کوچه می گذشتند، فحش های هرزه به هم می دادند و دسته جمعی می خواندند:

بیا بریم تا می خوریم،

شراب ملک ری خوریم،

حالا نخوریم کی خوریم؟» (هدایت، ۱۳۵۶: ۳۵، ۳۶، ۶۳، ۷۹).

اما محدوده بازار تنها منحصر به همین راسته نیست؛ بلکه محوطه های کامل در همسایگی محلات پیشین است. «محلّه بازار در جنوب تهران قدیم قرار داشت و از شمال به ارگ سلطنتی، از مشرق به محلّه چال میدان، از شمال شرقی به محلّه عودلاجان، از مغرب به محلّه سنگلج و از جنوب به حصار شهر محدود می گردید... [و] از طریق دروازه شاه عبدالعظیم به خارج حصار... راه داشت... پس از گسترش تهران، این محلّه به میزان هزار زرع از جنوب وسعت یافت. در ناحیه جدید که تابع محلّه بازار نامیده می شد دو محلّه... به نام های «محلّه چال سیلابی» و «محلّه بیرون دروازه محمدیه» احداث شد... ناحیه جدید تابع... بازار را... بیشتر اراضی بایر و کوره های آجر و آهک پزی واقع در اراضی «چهارده معصوم» تشکیل می داد و... بخش عمده ای از اراضی شمال شرقی ناحیه تابع محلّه بازار را

اراضی قبرستان کهنه دربرگرفته بود که امروز تأسیسات واقع در... خیابان‌های مولوی، شمال خیابان صاحب‌جمع و قبر آقا... جای آن را گرفته است. این ناحیه را خیابان قبرستان (بخشی از خیابان مولوی کنونی) از محله اصلی بازار جدا می‌کرد» (نوربخش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۸۱۲ و ۸۴۷).

این محله به سبب موقعیت تجاری خود، و کاروان سراهای متعددی که داشت همواره پذیرای بازرگانانی بود که هنگام ورود به شهر در آنجا توقف می‌کردند (ر.ک: نوربخش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۸۲۵ و ۸۲۶). به نظر می‌رسد، ورود سرزده‌عمو نیز که از همین بازرگانان است به منزل قهرمان، بی‌ارتباط با این محدوده نیست. «یک مرتبه در باز شد و عمویم وارد شد - یعنی خودش گفت که عموی من است، من هرگز او را ندیده بودم، چون از ابتدای جوانی به مسافرت دور دستی رفته بود. گویای ناخدای کشتی بود، تصور کردم شاید کار تجارتي با من دارد، چون شنیده بودم که تجارت هم می‌کند» (هدایت، ۱۳۵۶: ۱۲).

اما نکته دیگری که در بوف کور به چشم می‌خورد، قوادی قهرمان و بدکارگی زنش است که ناخودآگاه همین محلات جنوبی تهران و ری را به یاد می‌آورد. «شب‌ها وقتی که وارد خانه می‌شدم، او هنوز نیامده بود، نمی‌دانستم که آمده است یا نه - اصلاً نمی‌خواستم که بدانم - چون من محکوم به تنهایی، محکوم به مرگ بوده‌ام. خواستم به هر وسیله‌ای شده با فاسق‌های او رابطه پیدا کنم این را دیگر کسی باور نخواهد کرد - از هرکسی که شنیده بودم خوشش می‌آمد، کشیک می‌کشیدم؛ می‌رفتم هزار جور خفت و مذلت به خودم هموار می‌کردم، با آن شخص آشنا می‌شدم، تملقش را می‌گفتم و او را برایش غر می‌زدم و می‌آوردم آن هم چه فاسق‌هایی: سیرایی فروش، فقیه، جگرکی، رئیس داروغه، مفتی، سوداگر، فیلسوف که اسم‌ها و القابشان فرق می‌کرد، ولی همه شاگرد کله‌پز بودند» (هدایت، ۱۳۵۶: ۴۶).

از اماکن بدنام این دوره که تقریباً تا پیش از افتتاح شهر نوبدان رفت و آمد می‌شده؛ به کوچه آبشار در خیابان ری و محدوده‌ای در جنوب گذر قاطرچی در جنوب شرقی گذر لوطی صالح و کوچه‌ای در شرق انتهای خیابان سیروس در امتداد شمالی خیابان مولوی و گودال‌های کوره‌پزخانه و کوچه قجرها در شمال خیابان ری، چاله سیلابی در جنوب تهران، پشت سر قبر آقا در جنوب میدان امین‌السلطان، کوچه پشت بدنه، آخر خیابان سیروس و خندق‌های مابین دروازه شاه‌عبدالعظیم و دروازه غار اشاره شده است (ر.ک: شهری، ۱۳۶۹، ج ۵: ۵۸ و ۶۴۴، ج ۶: ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۶، ۳۰۲ تا ۳۰۹ و ۴۱۴ و شهری، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۸، ۲۶۵ و ۴۶۰ و نوربخش، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۸۶۱ و ۱۸۶۲).

در پیوند با قوادی قهرمان داستان؛ بازردپایی از این محلات را می‌توان در **بوف کور** دید. مخصوصاً **کوچه قجرها** نزدیک سه راه امین حضور که زنان رانده شده از دربار قاجار در آن، سکنی گزیده؛ محبت‌خانه‌هایی پدید آورده بودند (ر.ک: شهری، ۱۳۶۹، ج ۵: ۶۴۴، ج ۶: ۲۸۶ و شهری، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۶۵).

شهری در پیوند با این دلالان می‌گوید: «مرد و زن‌هایی [بودند] که در کوچه معابر بدنام مثل **کوچه قجرها** و **چاله سیلابی** و پشت بدنه و سرکوره‌ها... دلالی خواهندگان خجالتی بی اطلاع کرده و مکان و متاع نشان‌شان می‌دادند... مکان این واسطه‌ها صبح‌ها در بازار و حوالی سبزه‌میدان بود... پاکش‌های حوالی بازار و سبزه‌میدان دو سه تن از میانه‌سال‌های ریش و تسبیح‌دار عرقچینی که به همه چیز سوای آن‌کاره می‌خوردند و آشنای با تمام بازاریان اهل حال و این که برای کدام‌شان در چه ساعات پیش از ظهر تکه فراهم بکنند» (شهری، ۱۳۶۹، ج ۶: ۳۰۲ تا ۳۰۹). بنابراین تمامی اشارات بر نواحی جنوب شرقی تهران از جمله اراضی «چال میدان، ری، شاه‌عبدالعظیم و بازار» تمرکز دارند.

خانه قهرمان داستان نزدیک یک گذر است؛ زیرا درباره یکی از فاسق‌های زنش که در پشت اتاقش لانه کرده می‌گوید: «زنی که به همه کس تن در می‌داد الا به من و من فقط خودم را به یادبود موهوم بچگی او تسلیم می‌دادم. آن‌وقتی که... هنوز جای دندان پیرمرد خنزرنیزی سرگذر روی صورتش دیده نمی‌شد» (هدایت، الف، ۱۳۵۶: ۷۶). همچنین که پیرمرد فاسق نیز در پناه طاقی ای می‌نشیند: «کمی دورتر زیر یک طاقی، پیرمرد عجیبی نشسته که جلویش بساطی پهن است» (هدایت، الف، ۱۳۵۶: ۴۰).

با این مختصات، تنها می‌توان از «گذر لوطی صالح» نام برد که هدایت در داستان **حاجی آقا** به آن اشاره کرده است. (نک: هدایت، ب، ۱۳۵۶: ۱۶). گذر لوطی صالح، گذری منشعب از جنوب چهارسو بزرگ در محله جنوب بازار بود که تا دو سه سال پیش نیز در همین محل یک طاقی از گذشته دور باقی مانده بود که حالت بازارچه به آن می‌داد (ر.ک: شهری، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۱۱ تا ۳۱۳ و عدل، به نقل از کوبان، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۳۴).

او در اشاره به خانه‌اش، به دکان قصابی حقیری نیز اشاره می‌کند که بایستی در نزدیکی یکی از دروازه‌های جنوبی باشد: «از تمام منظره شهر دکان قصابی حقیری جلو درچه اطاق من است که روزی دو گوسفند به مصرف می‌رساند» (هدایت، الف، ۱۳۵۶: ۳۹) هدایت در چند بخش از داستان، به یابوهای تب‌لازمی اشاره می‌کند که صبح زود، برای قصاب، لاشه گوسفند می‌آورند. (نک: همان: ۴۰). شهری می‌نویسد: «یکی دیگر از رشته کار قصابی (لاش‌کشی) بود که گوشت را از قصابخانه تحویل گرفته همراه بیجک و پته به قصابی‌ها برساند. شروع کار این‌ها از قبل از طلوع آفتاب، یعنی پس از کار سلاخ‌خانه بود تا یکی دو ساعت به ظهر که گوشت‌ها را توزیع بکنند. وسیله کار این لاش‌کش‌ها یابوهای قوی‌هیکل پرنیاه‌ای بود که بتوانند بار زیادی را در مسافتی طولانی طی بکنند، چه کشتارگاه در قریه (نازی‌آباد)، غرب ایستگاه راه‌آهن فعلی تهران قرار داشت که حدود بیست کیلومتر از مرکز شهر کنار

افتاده بود و بعضی از دکاکین قصابی در شمالی‌ترین نقطه شهر که حدود بیست و پنج و زیادتر کیلومتر مسافت را از قصابخانه تا آنجا در بر می‌گرفت... به همین حساب هم بر دکان‌دارهای اول راه بود که دکان‌هایشان را زودتر باز بکنند، چه در غیر این یا گوشت شان برگشته، بی‌گوشت می‌ماندند یا به فتاره بیرون دکان شان آویخته می‌شد و در اینجا بود که (ارمنی بود و اقبالش) و تا آمدنشان گوشتی برایشان مانده یا (لوطی خور) گشته، پولش خرج عرق و بی‌عاری (رندان سینه‌چاک) شده باشد... پس دکاکینی که دورتر از قصابخانه و نقاط پرت‌افتاده شهر بودند به نسبت دور بودنشان لازم بود که دکان‌هایشان را هم دیرتر باز کنند، چه در صورت به موقع باز کردن گرفتار گوشت‌خواهان و جواب‌های جوراجور و (غروند) مشتریان می‌شدند» (شهری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۷۱ تا ۳۷۳). این گوشت‌ها با یابو از قصابخانه به شهر و به دکان می‌رسید که حداقل بنا به دور و نزدیکی دکان به قصابخانه که در نازی‌آباد و هشت ده کیلومتری شهر بود، دو سه ساعت طول می‌کشید (نک: شهری، ۱۳۶۹، ج ۴: ۵۳۹). بنابراین اشاره‌ی راوی به صبح زود، حاکی از نزدیکی دکان قصابی به سلاخ‌خانه جنوب شهر است.

در پشت دیوار منزل قهرمان داستان، «کمی دورتر زیر یک طاقی، پیر مرد عجیبی نشسته که جلویش بساطی پهن است. توی سفره او یک دستغاله، دو تا نعل، چند جور مهره رنگین، یک گزلیک، یک تله موش، یک گازانبر زنگ‌زده، یک آب‌دوات‌کن، یک شانه دندان‌شکسته، یک بیلچه و یک کوزه لعابی گذاشته که رویش را دستمال چرک انداخته. ساعت‌ها، روزها، ماه‌ها من از پشت دریچه به او نگاه کرده‌ام، همیشه با شال گردن چرک، عبای ششتری، یخه باز که از میان او پشم‌های سفید سینه‌اش بیرون زده با پلک‌های واسوخته که ناخوشی سمج و بی‌حیایی آن را می‌خورد و طلسمی که به بازویش بسته به یک حالت نشسته است. فقط شب‌های جمعه با دندان‌های زرد و افتاده‌اش قرآن می‌خواند - گویا از همین راه نان خودش را درمی‌آورد؛ چون من هرگز ندیدم کسی از او چیزی بخرد» (هدایت، الف، ۱۳۵۶: ۴۰).

در محدوده جنوب شرقی تهران، می‌توان به دو محل اشاره کرد که محل اجتماع خنزرنیزی‌ها بوده است: «مسجد شاه» و «میدان سید اسماعیل». «این مسجد که وسعت جلوخان آن زیادتر از وسعت فعلی آن بود... محل اجتماع بساطی‌ها و خرده‌فروش‌ها و دست‌فروش‌ها و داخل آن، مکان معرکه‌گیرها و مسنله‌گوها و مرثیه‌خوان‌ها [بود]... که هر یک برای خود مشتریانی داشتند... اشیائی که در جلوخان... عرضه می‌شد، باید فرسوده و مستهلک و کارکرده و دست دوم و چندم باشند و بیشتر جل و بنجل‌هایی که کمتر مصرف حتمی و متعارف داشته... و اشیاء نو و کارنکرده کمتر می‌توانست در آن‌ها راه بیابد... و اشیائشان عبارت بود از:... انبر و... گاز و... گزلیک... دوات‌های مفرغی... و کوزه... بیلچه... و هزاران هزار قطعات جوراجور دیگر...» (شهری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۳۳۲ تا ۳۳۹) به

انضمام میدان سید اسماعیل در جنوب صحن و بارگاه امامزاده اسماعیل، شرق خیابان سیروس — نرسیده به چهارراه مولوی — که به «میدان کاه فروش ها» هم شهرت داشت. محل اجتماع دست فروشان و دوره گردان و بازار مکاره آشغال فروشان که در آن از هر گونه امتعه نو و کهنه و دزدی خرید و فروش می شد (ر.ک: همان: ج ۱: ۲۲، ج ۲: ۳۴۱ تا ۳۴۳ و شهری، ۱۳۶۹، ج ۴: ۶۰۶، ج ۵: ۱۷۸ و ۱۷۹).

هدایت در داستان **چنگال** به «مسجد شاه» که محل معرکه و مسئله گویی ست و در **محلل** به «بازار سمسارها» که محل خرید و فروش رخت کهنه است اشاره کرده است (هدایت، د، ۱۳۵۶: ۹۹، ۱۰۰ و ۱۳۸).
از مؤلفه های دیگری که می توان در ریافت به موقعیت مکانی داستان به آن ها اشاره کرد، «میدان محمدیه» است: «چشم هایم که بسته شد، دیدم در میدان محمدیه بودم. دار بلندی برپا کرده بودند و پیر مرد خنزرینزری جلو اطاقم را به چوبه دار آویخته بودند. چند نفر داروغه مست پای دار شراب می خوردند - مادرزمن با صورت برافروخته، با صورتی که در موقع اوقات تلخی زخم حالا می بینم که رنگ لبش می پرد و چشم هایش گرد و وحشت زده می شود. دست مرا می کشید، از میان مردم رد می کرد و به میر غضب که لباس سرخ پوشیده بود نشان می داد و می گفت: «اینم دار بزنین!» (هدایت، الف، ۱۳۵۶: ۵۷).

شهری می گوید: «میدان باقاپوق به یک حساب چهارمین و به حساب دیگر که میدان مشق را هم داخل نمایم، پنجمین میدان عمومی تهران محسوب می گردید... این میدان که نام اولش (باقاپوق) بود و بعدش به (میدان اعدام) و آخرش به (محمدیه) تغییر اسم داد، میدانی تقریباً در خارج شهر در جنوب غربی تهران، انتهای خیابان جلیل آباد بود که سابقاً اعدام محکومین به مرگ در آن صورت می گرفت. نام قاپوق از آن به روی آن آمده بود که در وسط آن (محل فعلی حوض)، تپه ای از خاک قرار داشت که بر بالای آن، ستون گرد کوتاهی از آجر ساخته بودند که مجرمین را در پای آن سر می بریدند و با خراب شدن تدریجی اش که جایش تختگاهی دیواردار ساخته شده به جای ستون آجری، تیر چوبی در آن کار گذاشته شد، تا بعدها که با پیدایی مشروطه و تمدن و قوانین جدید و آن که سر بریدن علامت توحش و مایه بی آبرویی گردید؛ دار و طناب جانشین آن گشته؛ محلس نیز از آنجا به باغشاه و سپس به توپخانه تبدیل گرفت» (شهری، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۱۵).

البته قهرمان داستان، به خانه پدرزنش نیز اشاره می کند که در ظاهر بایستی جزء ترکمن های تهران باشد: «از سر جای خود بلند شدم بی اراده به راه افتادم... یک قوه ای که به اراده من نبود مرا وادار به رفتن می کرد... همین که به خودم آمدم دیدم در شهر و جلوی خانه پدرزنم هستم... پسر کوچکش برادرزمن، روی سکو نشسته بود — مثل سیبی که با خواهرش نصف کرده باشند. چشم های مورب ترکمنی، گونه های برجسته، رنگ گندمی، دماغ شهوتی، صورت لاغر ورزیده داشت» (هدایت، الف، ۱۳۵۶: ۵۵).

ترکمن‌ها بخش دیگری از اهالی تهران دوران ناصری را تشکیل می‌دادند. در آمار سال ۱۲۶۹ ه. ق به تعداد ۳۳ باب خانه، در محله ارگ شاهی اشاره شده که طبقه اجتماعی ای از ترکمان‌ها در آن سکونت داشتند (ر.ک: نوربخش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۹۹۲). دکتر بروگش می‌نویسد: «در پایتخت ایران گروهی... ترکمن هم به سر می‌برند. همچنین عدّه زیادی از اسرای ترکمن که بر خلاف قاجارها سنی‌مذهب هستند نیز در تهران زندگی می‌کنند؛ ولی وضع آن‌ها خوب نیست و در خانه‌ها و کلبه‌های محقری در محله سنگلج... به سر می‌برند» (همان: ج ۲: ۱۰۴۳). این محله در مغرب تهران قدیم واقع بوده و از شمال و مغرب و جنوب به حصار تهران و از مشرق به ارگ سلطنتی و محله بازار محدود می‌شده است (ر.ک: همان: ج ۲: ۸۱۳).

۴. نتیجه

بوف کور یک رمان است. هرگز نباید چنین رمانی را به گزارشی تاریخی - جغرافیایی فروکاست. در این مقاله نیز چنین هدفی در کار نبوده است، بلکه اگر این اثر را اثر ادبی مهمی بدانیم که آغوش آن برای خوانش‌ها و تفسیرهای گوناگون باز است، درنگ در جزئیات این متن امری بایسته می‌نماید. یکی از عناصر مهم و پایه‌ای در هر رمان، مکان رخداد وقایع است. هدایت که با آفرینش بوف کور و آثار دیگر خود، توانایی اش را در نگارش داستان‌های موفق نشان داده نمی‌توانسته به این موضوع در این رمان ویژه کم‌توجه بوده باشد، اما شیوه روایت و پرداخت داستانی این اثر به‌گونه‌ای است که مکان نباید بیش از ظرفیت خود در نگاه نخست، به رخ کشیده شود. هدایت نمی‌خواسته گزارشی واقعی از جغرافیای تاریخی یک منطقه ارائه دهد؛ بلکه می‌خواسته رمانی ساختارمند، خواندنی و ماندگار پدید آورد و برای چنین کاری باید همه عناصر داستانی در خدمت روایت قرار گیرد. ابهام در زمان و مکان، که بارفت و برگشت‌های راوی در زمان‌های مختلف، تقویت می‌شود، از ویژگی‌های خیال‌انگیز این رمان است. اما همان‌گونه که در مقاله بدان پرداخته شد، با دقت در نشانه‌های موجود در متن رمان و با تمرکز و درنگ در جغرافیای تاریخی منطقه‌ای از تهران قدیم، می‌توان مکان تقریبی منزل قهرمان داستان بوف کور را بازشناسی کرد. به‌گونه‌ای که انگار راوی دوربین خود را در همین جا مستقر کرده بوده و با چرخش آن از مناطق اطراف تصویربرداری می‌کرده است.

بدون شک، هدایت، روایتی پیچیده و دست‌کاری‌شده از تهران «صفوی - قاجاری» را بازمی‌گوید. در حقیقت منزل قهرمان داستان که در محاصره کاسب کارها، خنزرنیزی (بازار سید اسماعیل)، قصاب (دروازه جنوبی شهر منتهی به نازی‌آباد)، بازار (بازار شاه‌عبدالعظیم)، دروازه و خندق (دروازه دولا ب و شاه‌عبدالعظیم) و گورستان (قبر آقا

و چهارده معصوم) است؛ تنها می‌تواند بازگوکننده محلات جنوب شرقی تهران، یعنی همین محدوده «چال میدان»، «ری»، «شاه‌عبدالعظیم» و «بازار» باشد که هر دم تاریخی جداگانه را از سر می‌گذرانند. بنابراین توصیفات راوی از منزلش، حداقل، نمایانگر محدوده‌ای است که «میدان امین السلطان» و «منطقه سر قبر آقا» را در بر می‌گیرد. منطقه‌ای که از یک سو به محله سنگلج (سکونت‌گاه ترکمان‌ها) و از سوی دیگر به «مناطق باستانی ری» و «دژ رشکان» راه دارد و در همسایگی میدان محمدیه (میدان اعدام) است. آری تمام این مناطق، به گونه‌ای جزیره‌وار، چال میدان و در جوار آن، (میدان امین سلطان و سر قبر آقا) را دربر گرفته‌اند. به‌ناچار مشخصاتی که راوی **بوف کور** از مختصات منزلش ارائه می‌کند؛ به اضافه مسیر حرکت قهرمان به سوی گورستان و قلعه باستانی شهر که نگارندگان، در مقاله‌ای جداگانه بدان پرداخته‌اند (نک: حسن‌لی، نادری، ۱۳۹۶: ۱۶۶ تا ۱۶۸) همه گویای نشانه‌هایی است که منزل قهرمان داستان را در همین محدوده جانمایی می‌کند که پرسه‌زنان بدان می‌توان رسید.

کتابنامه

- حسن‌لی، کاووس؛ نادری، سیامک. (۱۳۹۶). «بازیابی عنصر مکان در بوف کور صادق هدایت بر پایه جغرافیای تاریخی ری و تهران». *مجله علمی-پژوهشی نقد ادبی دانشگاه تربیت مدرس*. س ۱۰. ش ۳۷. بهار.
- حسن‌لی، کاووس؛ نادری، سیامک. (۱۳۹۷). «هویت تهران در بوف کور صادق هدایت بر پایه نشانه‌های معماری و شهرسازی». *دو فصلنامه مطالعات داستانی*. دوره ۶. شماره ۱. پیاپی ۱۷ بهار و تابستان.
- شهبازی، داریوش. (۲۰۱۷). تهران‌نامه (فهرست الفبایی: ذیل حرف الف: اراضی چهارده معصوم). *سایت تهران‌نامه*, tehrannameh.com
- شهری، جعفر. (۱۳۶۹). *تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم زندگی، کسب‌وکار*. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- شهری، جعفر. (۱۳۷۰). *طهران قدیم*. تهران: معین.
- فرزانه، مصطفی. (۱۳۷۶). *آشنایی با صادق هدایت*. تهران: مرکز.
- قدیانی، عباس. (۱۳۷۹). *جغرافیای تاریخی ری (رگلا)*. تهران: آرون.
- کرمیان، مسعود. (۱۳۸۵). تهران در بستر تاریخ. *سایت تاریخ معاصر*. ۳۸۵/۷/۲۵: Karamian.blogfa.com
- کریمان، حسین. (۱۳۴۵). *ری باستان*. تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- کوبان، سیما. (۱۳۷۰). *مجموعه مقالات کتاب تهران*. مقاله: «تهران در تصویر». کامران عدل. تهران: روشنگران.
- نجمی، ناصر. (۱۳۶۷). *طهران عهد ناصر*. تهران: عطار.
- نقیسی، سعید. (۱۳۵۳). *گفتگوی خانوادگی درباره تهران قدیم*. تهران: علمی و فرهنگی.
- نوریخس، مسعود. (۱۳۸۱). *تهران به روایت تاریخ*. تهران: علمی.
- هدایت، مهدی قلی خان (مخبرالسلطنه). (۱۳۴۴). *خاطرات و خطرات*. تهران: زوار.
- هدایت، صادق. (۱۳۵۶). الف: *بوف کور*. تهران: جاویدان.
- _____ (۱۳۵۶). ب: *حاجی آقا*. تهران: جاویدان.
- _____ (۱۳۵۶). ج: *زننده به گور*. تهران: جاویدان.
- _____ (۱۳۵۶). د: *سه قطره خون*. تهران: جاویدان.

Characteristics and Function of the Ideal Prince in Farabi and Ferdowsi's Thought

Yusef Bina¹
Abdollah Radmard²
Mohammad Jafar Yahaghi³
Mahdi Najafzadeh⁴

Extended abstract

1. Introduction

A large part of Ferdowsi's Shahnameh is about the kings of ancient Iran, and its central idea can also be clearly considered political. If we compare Ferdowsi's political philosophy in Shahnameh with that of Iranian thinkers, Farabi will be the best one. Because of his philosophy about Utopia, Farabi is a pioneer. Formulating his theory, he had been influenced by Plato and Aristotle's philosophy, Islamic and Shiite theories, as well as the political thoughts of ancient Iran. However, what Farabi wrote about politics is "political philosophy" and what we found about politics in Shahnameh is "political thought" and as the word "thought" contains philosophy and beliefs, in this paper, the expression "political thought" also includes Farabi's political philosophy as well as Shahnameh's political views. It is because the political discussions talked more about the "king" and what attributes he should have and how he should govern in the ancient texts.

-
1. PhD candidate, Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University Of Mashhad (FUM), Mashhad ,Iran.
Email: Usefbina@yahoo.com
 2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University Of Mashhad (FUM), Mashhad ,Iran.
Email: Radmard@ferdowsi.um.ac.ir
 3. Professor, Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University Of Mashhad (FUM), Mashhad, Iran.
Email: Mgyahaghi@yahoo.com
 4. Associate Professor, Department of of Law and Political Science, Ferdowsi University Of Mashhad (FUM), Mashhad ,Iran.
Email: M.najafzadeh@um.ac.ir
- Received: September 11, 2020 Accepted: January 18, 2021

2. Theoretical Framework and Method

This paper uses a comparative approach that discusses literature, including philosophy, in relation to other fields in the arts and humanities. With this method, in a specific subject, the similarities and differences between the two texts can be shown and explained, without proving to be a direct influence on one another. The utopia of Farabi and Ferdowsi's *Shahnameh* are two historical products, and the study of political thinking in them will recreate a portion of the history of Iranian thought and complete our interpretation of it.

The periods in which Farabi (259 / 259-339 AH) and Ferdowsi (329-411 / 416 AH) were living coincided with the ruling over Iran by Tazi and Turkish aliens. The starting point for theorizing on politics by them was to observe political crises. Farabi and Ferdowsi's strategic thinking were both formulated by witnessing the government's problem and attempting to offer a solution to it. The questions will be answered in this article: what are the qualities of an ideal ruler in the utopia of Farabi and Ferdowsi *Shahnameh*, and how does he govern?

To address these questions, the characteristics and functions of the first ruler of the Farabi's utopia (*madine-ye fazele*) are first taken from the works comprising his political thought and then the characteristics and functions of *Shah Armani* in Ferdowsi's *Shahnameh* are drawn from the tales of the Iranian national epics and Ferdowsi's speeches, articulated and ultimately compared with each other, and their similarities and differences are historically studied and analyzed.

3. Review of Literature

There is no case that has comparatively studied the characteristics and performance of the first president in the utopia of Farabi and *Shah Armani* in Ferdowsi's *Shahnameh*, among the studies that have been performed so far and are somehow relevant to the subject of this article; however, several studies have been undertaken whose authors have separately analyzed Farabi's political thought and Ferdowsi. Moreover, there are other studies in *Shahnameh* that are somewhere dedicated to political concepts and issues or have discussed this subject. On the other hand, only three scholars have already made brief remarks in comparing the political theory of Farabi and Ferdowsi including *Tabatabai* (1367, 1383, 1395, 1397) and *Rashed Mohsal* (1387) and *Asil* (1381). The methodology of these two studies is similar to

our approach in this article; Mojtabaei (1352) has tried to compare Plato's utopia with the Achaemenid Empire in Iran and Jokar (2006) has compared the utopia of Farabi in general with Saadi's utopia in Bustan.

4. Conclusions and Discussion

There are several contradictions between the thoughts of Farabi and the *Shahnameh* of Ferdowsi on the ideal prince: in a certain case, Farabi approved the rule of a council of elites, but the *Shahnameh* stresses the need for the Shah to be one. In *Shahnameh*, being Iranian requires being a ruler, but this issue has no place in Farabi's mind. In the structure of the utopia, Farabi did not consider a position for a minister or counsellor, but advisers have a very vital role in *Shahnameh*.

The common features and roles suggested to the ruler of Armanshahr by Farabi and Ferdowsi include 1. The development and governance of Armanshahr by an individual who is superior and more complete than others with the goal of fulfilling needs and achieving prosperity and happiness. 2. The ruler's place in utopia is like God's place in the world. 3. The ideal prince must have comprehension and knowledge and be able to know the truth of God. 4. He is selected and motivated by God, the forerunner and the guide to happiness for human beings and knows the mysteries. 5. Eloquence, strength, fitness, piety, integrity, ambition, righteousness, bravery, and understanding the proper rite of governance are his other characteristics. 6. Owing to the virtue and specialization of people, this monarch organizes a special social structure and is vigilant not to disrupt it. 7. He aims through community engagement and civic collaboration to eradicate evils and accomplish the goodness.

The picture of a desirable government, which is articulated in the language of philosophy as well the language of literature in the form of the national epic of Iran, is portrayed by these characteristics and functions and is a response to the crisis of rule in Farabi and Ferdowsi. In Farabi's ideology, the Islamic community (*ummah*) is the target society and the world is the idealistic version of it, and cultural Iran in the Persian language is the target society in Ferdowsi's political thought.

It is therefore not unlikely that the parallels between the two hypotheses emerge from Iranshahri's political thought and the contradictions between the two arise from the differences in other sources, given the sources of these two

concepts. But the Iranian component of both hypotheses appears to triumph over the other elements, as the correlations overshadow the differences. It may also be said that the sum of the views of Farabi and Ferdowsi on the ideal ruler is the same as the ideal of government in Iranian history, which Iranian thinkers have considered in different texts from the fourth century AH to the modern period. This is a formulation of the desired imperial perfection in texts that can somehow be considered as political thought in Iran.

Keywords: Utopia, Shahnameh, Farabi, Ferdowsi, First ruler, Shah-i Armani.

references

- Aidenloo, S. (2011) دفتر خسروان [Khosravan's notebook (selected from Ferdowsi's Shahnameh)], Tehran, Sokhan,.
- Eddie, S. K. (2002). آیین شهریاری در شرق. [Shahriari religion in the East], translated by Fereydoun Badrahai, Tehran, Cultural Science, 2002.
- Spriggen, T. (2019), فهم نظریه‌های سیاسی. [Understanding Political Theories], Translated by Farhang Rajaei, Tehran, Agah.
- Strauss, A. and Carbin, J. (2019), مبانی پژوهش کیفی؛ فنون و مراحل تولید نظریه زمینه‌ای [Fundamentals of Qualitative Research; Techniques and stages of producing background theory], translated by Ebrahim Afshar, Tehran, Ney Publishing.
- Islami, R. and Bahrami, V. (2015). «پدیدارشناسی سیاسی قرّه در اوستا و شاهنامه» [Farreh's Political Phenomenology in Avesta and Shahnameh], Journal of Political Science, Year 10, Issue 4, pp. 7-40.
- Islami, R. and Bahrami, V. (2017). «قره‌مندی در شاهنامه فردوسی و بحران جانشینی» [Farrehmandi in Ferdowsi's Shahnameh and the Crisis of Succession], Journal of Political Science, Year 13, Issue 1, pp. 45-72.
- Asil, H. (2002). آرمانشهر در اندیشه ایرانی. [Armanshahr in Iranian Thought], Second Edition, Tehran, Ney Publishing.
- Etemad Moghaddam, A. (1967). پادشاهی و پادشاهان از دیدة ایرانیان بر بنیاد شاهنامه فردوسی. [Kingdom and Kings from the Perspective of Iranians Based on Ferdowsi Shahnameh], Tehran, Ministry of Culture and Arts Publications, Department of Public Culture.

- Etemad Moghaddam, A. (1971). *آیین شهریاری در ایران بر بنیاد شاهنامه فردوسی*. [Shahriari religion in Iran based on Ferdowsi Shahnameh], Tehran, Ministry of Culture and Arts Publications.
- Amini, A. and Goodarzi, A. (2011). «دیالکتیک و عناصر بنیادین اندیشه‌های سیاسی فردوسی». [Dialectics and Fundamental Elements of Ferdowsi Political Thoughts], *Journal of International Relations*, Volume 4, Number 14, pp. 9-27.
- Parham, B. (1991). «مبانی و کارکردهای شهریاری در شاهنامه و اهمیت آن در سنجش خرد سیاسی در ایران» [Principles and functions of Shahriari in Shahnameh and its importance in measuring political wisdom in Iran], *Irannameh*, No. 37, pp. 98-121.
- Parham, B. (1998). *با نگاه فردوسی؛ مبانی نقد خرد سیاسی در ایران*. [With Ferdowsi look; Fundamentals of Political Criticism in Iran, Second Edition with Some New Speeches], Tehran, Markaz.
- Bashirieh, H. (2001). *آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری)*, [Teaching Political Science (Fundamentals of Theoretical Politics)], Tehran, Negah Moaser Research Institute.
- Pourdaoud, E. (2016). *یشت‌ها*. [Yashtha], 2 volumes, Tehran, Asatir.
- Pouladi, K. (2017). *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام*. [History of Political Thought in Iran and Islam], Tehran, Markaz.
- Javanshir. F. M. (1981). *حماسه داد؛ بحثی در محتوای سیاسی شاهنامه فردوسی*. [Epic gave; Discussion on the political content of Ferdowsi's Shahnameh], Tudeh Party of Iran Publications.
- Jokar, N. (2006). «جامعه آرمانی در نگاه فارابی و سعدی». [The Ideal Society in the View of Farabi and Saadi], *Journal of Social Sciences and Humanities*, Shiraz University, Volume 25, Number 3, 48, pp. 69-84.
- Khatunabadi, A. (2012). *کیخسرو آرمانشاه ایرانیان*. [Kaykhosrow Armanshah Iranian], Tehran, Jahan Kitab, 2012.
- Khaleghi Motlagh, J. (2014). *یادداشت‌های شاهنامه*. [Shahnameh Notes], 3 volumes, Tehran, Islamic Encyclopedia Center, Iranian and Islamic Research Center.
- Daneshpajoo, Mohammad T. (2012). «اندیشه کشورداری نزد فارابی» [The idea of governance under Farabi], *Farabiology* (excerpt of articles), by Meysam Karami, Tehran, Hekmat, pp. 93-130

- Davari Ardakani, R. (1967). «بحثی در آثار سیاسی فارابی» [A Discussion on Farabi's Political Works], Journal of Islamic Education (Endowment Organization), No. 4, November, pp. 65-70.
- Davari Ardakani, R (1975). «معنی سیاست در نظر فارابی» [The Meaning of Politics in Farabi's View], Abu Nasr Farabi (Collection of Research Speeches), Tehran, Central Library and Documentation Center of the University of Tehran, pp. 7-13.
- Davari Ardakani, R (1975). *فلسفه مدنی فارابی*. [Farabi Civil Philosophy], Tehran, Publications of the Supreme Council of Culture and Arts, Center for Cultural Studies and Coordination.
- Davari Ardakani, R (2536 Shahanshahi). *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*. [Farabi, founder of Islamic philosophy], Imperial Society of Iranian Philosophy.
- Davari Ardakani, R (2010). *فارابی فیلسوف فرهنگ*. [Farabi, Philosopher of Culture], Tehran, Sokhan,.
- Dehkhoda, A. K. *لغتنامه*. [Dictionary].
- Davis, D. (2017) *حماسه و نافرمانی* [Epic and Disobedience, translated by Sohrab Tavousi], Tehran, Phoenix.
- Rashed Mohsal, M. R. (1989). «فر و فزه در شاهنامه» [Far and Farh in Shahnameh], Journal of the Faculty of Literature and Humanities of Mashhad, 23rd year, third and fourth issues, pp. 357-386.
- Rashed Mohsal, M. R. (2008). «آرمان رهبری در شرق» [The Ideal of Leadership in the East], Page Quarterly, First Year, Fourth Issue, pp. 117-134.
- Rastegar, N. (2005). «مشروعیت حکومت از دیدگاه فردوسی» [Legitimacy of government from Ferdowsi's point of view], Mirror of Heritage, New Era, Third Year, Second Issue, pp. 9-40.
- Rastegar-fasaai, M. (2009). *فرهنگ نام‌های شاهنامه*. [Shahnameh Dictionary], Tehran, Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Rosenthal, Ervin Isaacob. (2008). *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*. [Political Thought of Islam in the Middle Ages], translated by Ali Ardestani, Tehran, Qoms.
- Riahi, M. A. (2003). *سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی*. [Sources of Ferdowsi Studies], Tehran, Institute of Humanities and Cultural Studies, 2003.
- Sajjadi, S. J. (1975). «فارابی بین مدینه فاضله افلاطون و نظام اجتماعی اسلام» [Farabi between Plato's utopia and the social system of Islam], Abu Nasr Farabi

- (collection of research sermons), Tehran, Central Library and Documentation Center of the University of Tehran, pp. 31-37.
- Sungyo, D. (2012). «فیلسوف پیامبر به عنوان زمامدار آرمانی در اندیشه سیاسی ایران میانه» [Philosopher-Prophet as an Ideal Ruler in the Political Thought of Central Iran], Journal of Philosophical-Theological Research, Qom University, Year 13, Issue 3, pp. 123-140.
- Sinaei, Vahid and Khatibi-Qojdi, M. (2014). «مفاهیم، کارگزاران و سامان سیاسی در [Concepts, Agents and Political Order in Ferdowsi Shahnameh], Journal of Political Science, Year 9, Issue 2, pp. 75-100.
- Tabatabai, S. J. (1988). [A Philosophical Introduction to the History of Political Thought in Iran] Tehran, Office of Political and International Studies.
- Tabatabai, S. J. (2004). [The Decline of Political Thought in Iran], New Edition, Tehran, Kavir.
- Tabatabai, S. J. (2016). [An Introduction to the History of Political Thought in Iran], Tehran, Kavir.
- Tabatabai, S. J. (2019). [Khawaja Nizam al-Mulk Tusi; Speech in the Cultural Continuity of Iran], Tehran, Minavi Kherad.
- Alam, A. (1994) [Foundations of Political Science], Tehran, Ney Publishing.
- Enayat, H. (2016) [Institutions and Political Thoughts in Iran and Islam], with correction and introduction by Sadegh Zibakalam, Tehran, Rozaneh.
- Farabi, Abu Nasr Mohammad, (1979) [Civil Policy], translation and annotation by Seyyed Jafar Sajjadi, Tehran, Iranian Philosophy Association.
- Farabi, Abu Nasr Mohammad. (1982). [Thoughts of the utopia], translated and annotated by Seyyed Jafar Sajjadi, Tehran, Tahoori.
- Ferdowsi, A. (2014), [Shahnameh], vol 2, edited by Jalal Khaleghi Motlagh, Tehran, Sokhan.
- Farihi, D. (1999). [Power, Knowledge and Legitimacy in Islam], Tehran, Ney Publishing.

- Ghaemi, F. (2011) «تحلیل انسان‌شناختی اسطوره‌فر و کارکردهای آن در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران» [Anthropological analysis of Far myth and its functions in Ferdowsi Shahnameh and Iranian mythology]. *Literary Essays*, Forty-Fourth Year, Third Issue, pp. 113-148.
- Ghaderi, Hatem, اندیشه سیاسی در اسلام و ایران [Political Thoughts in Islam and Iran], Tehran, 2003.
- Corbin, H. (2016). *تاریخ فلسفه اسلامی*. [History of Islamic Philosophy], translated by Seyyed Javad Tabatabai, second edition with complete revision in translation and introduction, Tehran, Minavi Kherad.
- Christensen, A. (1951), *کارنامه شاهان در روایات ایران باستان*, [The Carnage of Kings in the Traditions of Ancient Iran], Translated by Baqer Amirkhani and Bahman Sarkarati, Tabriz
- Kasraei, M. S. (2007) «اندیشه سیاسی فردوسی» [Ferdowsi Political Thought], *Political Science Quarterly*, Fourth Year, Number 7, pp. 213-234.
- Mojtabaei, F. (1973). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*. [the beautiful city of Plato and the ideal empire in ancient Iran], Tehran, Ancient Iranian Culture Association.
- Mohaghegh, M. (1975). «اشاره‌ای به تأثیر فارابی در دیگران» [A reference to Farabi's influence on others], Abu Nasr Farabi (collection of research speeches), Tehran, Central Library and Documentation Center of the University of Tehran, pp. 60-67
- Moskoob, S. (2003). «جهانداری و پادشاهی در شاهنامه» [Jahandari and monarchy in Shahnameh], *Irannameh*, 21st year, third issue, 2003, pp. 217-250.
- Manshadi, M. (2010) «پیوند اسطوره و سیاست در شاهنامه؛ تلاش برای بازتولید هویت ملی ایرانیان» [The connection between myth and politics in Shahnameh; Efforts to Reproduce the National Identity of Iranians], *Quarterly Journal of National Studies*, Year 11, Issue 1, pp. 37-56.
- Manshadi, M. (2012). «بررسی چیستی سیاست و کیستی فرمانروا در شاهنامه» [Study of what politics is and who the ruler is in Shahnameh], *Journal of Political Science*, Year 7, Issue 3, Summer 2012, pp. 115-146.
- Yahaghi, M. J. (2017). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. [The Culture of Myths and Stories in Persian Literature], Tehran, Contemporary Culture, 2007.
- Yahaghi, M. J. and Adineh Kalat, F. (2008). «زمینه‌های اجتماعی فروپاشی حکومت ساسانی بر اساس شاهنامه فردوسی» [Social contexts of the collapse of the Sassanid

government according to Ferdowsi Shahnameh], Persian Language and Literature (Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University), Volume 16, Number 60, pp. 155-176.

Morrow, J. (2005), History of Western Political Thought, second edition, New York, PALGRAVE MACMILLAN.

The Analysis of the Social Functions of Rituals and Celebrations in *Shahnameh*

Mahmoud Aghakhanibizhani¹
Mohsen Mohammadi fesharaki²

Extended abstract

1. Introduction

In Iran's culture, there are symbolic and conventionalised rituals and celebrations that are held in various forms and times with different objectives. Some of these rituals and their related festivals are widely reflected in the *Shahnameh*. These festivals are the expressive of the mass regulations and the frequency of these practices that provide a framework for the Iranian society and culture to reproduces itself in it. In this paper, we shall be concerned with social functions of guest-accepting, mourning, festivals like Barkhahi, Sade, Norouz and Mehrگان based on the theory of Emile Durkheim along with analysing their mythical themes. The research questions include:

What are the underlying rationales lying behind holding and preserving festivals in the Iranian culture and their reflection in *Shahnameh*? What are the social functions of these festivals? Do these functions still continue to exist in today's society?

2. Literature Review:

There is a huge burden of various scholarly works on *Shahnameh*. Some of these works, in one way or another, are related to the present problem as it follows:

1. Fazeli, M. T and Pourbakhtiyar, G. (2016). Analysing the Mourning Rituals in the *Shahnameh* and its Comparison with the very Rituals amongst Bakhtiyari Lor and Kokhak Lor Tribes. *Quarterly Journal of*

1. Epic literature and humanities Ph.D. at the Faculty of Literature, University of Isfahan.

Email: aghakhani46@yahoo.com

2. Associate Professor Department of Persian Language and Literature Faculty of Literature and Humanities University of Isfahan.

Email: fesharaki311@yahoo.com

Received: November 29, 2019

Accepted: December 26, 2020

Social Sciences, 10 (13), 121-144. In this paper, the authors concluded that there is quite a number of commonalities between the mourning rituals in the Shahnameh and the Luri-speaking people such as cutting hair, besprinkling dust on the head, tearing off the collar, and etc.

2. Modaberri, M. and Alinejad, M. (2013). Guest-Accepting Rituals in the Shahnameh. *Journal of Letters and Language*, 16 (34), 283-309. It is concluded that accepting ritual amongst the Iranian is reflected in the Shahnameh and includes the processes such as greeting the passenger and etc.
3. Aghakhani, B., Toghyani, I., Mohammadi-Fesharaki, M. (2018). Sacrificing Ritual in the Shahnameh (the Tale of Rostam, Esfandiyar and Siyavash). *Journal of Culture and Folk Literature*, 6(20), 1-21. In this study, the authors concluded that there are no indications denoting sacrificing and the mentioned points refer to nullifying the calamity with blood.
4. Ishragi, H. (1376). the Shahnameh from the Perspective of National Solidarity. *Art and People*, 153-154, pp. 74-85. The author argues that the Shahnameh has always been a unitising factor amongst the Iranian people due to its attempts to preserve the Persian language and culture and represent national myths.

These studies have concentrated upon cultural elements in the Shahnameh but they have not dealt with the social functions of rituals and festivals based on Durkheim's theory. The present study seeks to identify and investigate the social functions of rituals and festivals in the Shahnameh according to Emile Durkheim's theory.

3. Method

Concerning the objectives, the present study is a fundamental-theoretic one. As far as data collection is concerned, the data are grounded upon library resources that are analysed based on qualitative content analysis. The researcher has collected the required data about the analysis of social functions of certain rituals and festivals based on Durkheim's theory along with the analysis of mythical themes from different library resources. The data collection tools include note-taking and wave-like reading (see Sadegi-Fasayi and Irfan-manesh, (2016) in regard to the social functions of rituals and festivals in the Shahnameh. In the research methodology, the qualitative content can be considered as a research method to interpret the data in terms

of the subjective-content method using systematic categorising procedures and designing well-known patterns (Iman, 2009, p. 172).

4. Findings and Discussion

The *Shahnameh* is a document that reveals the ways to preserve and reproduce cultural and religious elements using the representation of rituals and festivals. Of the most important represented rituals and festivals one can refer to accepting guests, *Barkhahi*, *Norouz*, *Sade* and *Mehregan* festivals. All these festivals enjoy sanctimonious and religious features.

Ritualistic practices refer to vow renewal by the people in which the group matters far more than each of its individual members. Therefore, it is always necessary to preserve these festivals. These rituals, as a matter of fact, are the real source of social integration and are regarded as real links tying people together. Durkheim believes that rituals are necessary for the real ethical life to function. This is mainly because it is only through the rituals that a group proves and preserves itself.

In ancient societies, too, there was an extensive and powerful "mass consciences" which imposed a monotonous agreement on what is right and what is wrong. In consequence, the ethical unity would be guaranteed insofar as the social members would have relied upon a series of symbolic realisations and common presumptions about the world around them.

5. Conclusion

In mourning ritual, the people get close together through particular procedures. The public feature of such ceremonies leaves deep and strong influence upon the participants. On the other hand, it provides harmony and deep sympathy amongst the represented agony of the people in life. In its covert function, this constitutes solidarity and unity. As a matter of fact, people obtain their cultural self, that is their social self in one sense, as well as their religious self by simply taking part in these ceremonies. *Barkhahi* ritual refers to the problem of the king and legitimacy and consequently the relations between the king and the people. This ritual makes people come together in particular events such as *Norouz* and *Mehrgan*; therefore, it contributes to increasing the solidarity and unity between the people and the king. Undoubtedly, it adds to social stability.

Concerning the guest/passenger-accepting ritual, playing music, rejoicing parties, attribution and etc. accentuate certain customs that denote solidarity-making function. Instigating emotional reactions followed by music, clapping, dancing, giving presents and happiness, serves to tighten the unity. The other function is to put emphasis upon an orderly network of links that tie an individual with the society; not only does it reproduce the social identity of an individual, but also finds a social realisation. In all the Sade, Norouz and Mehrگان festivals we witness accepting ritual which is along with emotional reactions such as music, clapping, dancing, giving presents and rejoicing. The people have quite active participation in festivals and the shred feature in all these festivals is peoples' collaboration and corporation. Therefore, it clear that festivals motivate the people to gather together (the overt function of unitising) and, in consequence, leads to forgive animosity (an evil symbol) and develop happiness and kindness (the covert function of unitising). Also, these rituals in the ceremonies and festivals create inner ties, social unity and ethical reconstruction of individuals. All these covertly refer to their social functions on the unitising affair.

References (in Persian)

- Abkhezr, Asghar and Motafker, Hussein (2015). The analysis of the effect of national ceremonies in reinforcing solidarity and national unity with an emphasis upon social treatment of the youth (بررسی تأثیر مراسم و مناسبت‌های ملی (در تقویت همبستگی و وحدت ملی با تأکید بر تربیت اجتماعی جوانان). *Two Quarterly Journal of the Islamic Revolution Culture Protection*. Year 4. No. 9. Spring and summer. Pp. 139-168.
- Aidenloo, Sajjad (2006). Toranj Boya and Beh Zarin (ترنج بویا و به زرین). *Journal of Persian Language and Literature Education*. Volume 18. Number 73. Spring. Pp. 58-61.
- Asadi Tusi, Abu Nasr Ali Ibn Ahmad (2015). *Garshasbnameh* (گرشاسب‌نامه). Corrected by Habib Yaghmaei. Third edition. Tehran: Book World.
- Avesta (اوستا), (2013). Jalildostkhah Report and Research, 17th Edition, Tehran: Morvarid.
- Iman, Mohammadtaqi (2010). Paradigmatic principals of qualitative and quantative research methods in the Humanity (مبانی پارادایمی روش‌های (تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی). Qom: Research Center and University.

- Khaleghimotlagh, Jalal (2010). The flower of ancient griefs and agonies (گل (رنج‌های کهن). To Ali Dehbashi. Tehran: Thales.
- Dehkhoda, Aliakbar (1999). Dictionary (لغت‌نامه). Volume 4. Second Edition. Tehran: University of Tehran.
- Durkheim, Emile (2018). The primordial form of religious life (صور ابتدایی حیات). Translated by Baqer Parham. Sixth edition. Tehran: markaz.
- Rezaei Dashtarjaneh, Mahmood and Golizadeh, Parvin (2012). The analytical-comparative study of Siyavash, Ozeiris and Atis - (بررسی تحلیلی - Quarterly Journal of Mystical Literature - Mythology. Year 7. No. 22. Spring. Pp. 57-83.
- Razi, Hashem (2014). Chronometry of the Iranian ancient festivals (گاه‌شماری). Fourth edition. Tehran: Behjat.
- Ruholamini, Mahmood (2017). The old rituals and festivals in Today's Iran (آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز). Fifth Edition. Tehran: Agah.
- Siyasi, Mohammad (2011). Medical affairs in the Shahnameh (پزشکی در (شاهنامه). First Edition. Tehran: Mirmah.
- Sadeghifasaei, Soheila and Erfanmanesh, Iman (2016). The methodological principals of documentary research in Iran (مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در (علوم اجتماعی). Culture strategy. No. 29. Spring. Pp. 61-91.
- Toghyani, Ishaq and Ghorbani, Rahman (2012). The study and analysis of mythical representations of Water in Ferdowsi's Shahnameh (بررسی و تحلیل (بازتاب اساطیری آب در شاهنامه فردوسی. Ancient Persian Literature. Year 2. Issue 1. Spring and summer. Pp. 69-86.
- Ferdowsi, Abolghasem (2008). Shahnameh (شاهنامه). Corrected by Jalal Khaleghimotlagh. 8 office. Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia.
- _____ (2012). Shahnameh (شاهنامه) (Moscow edition). By Saeed Hamidian. Eighteenth edition. Tehran: Qatre.
- _____ (2015). Shahnameh (شاهنامه). Volume 1-2. Trimming the glory of the Absolute Creator. First Edition. Tehran: Sokhan.

- Fraser, James George (2010). Golden branch (شاخه زرین). Translated by Kazem Firoozmand. Sixth edition. Tehran: Agah.
- Fayyaz, Ibrahim and Rahmani, Jabbar (2008). The mourning ritual and mass consciences in the Iranian Shi'ism (مناسک عزاداری و وجدان جمعی در تشیع ایرانی). Honest letter. Year 14. No. 2. Autumn and winter. Pp. 101-111.
- Modbari, Mahmoud and Alinejad, Masoumeh (2013). Guest-accepting rituals in the Shahnameh (آیین‌های پذیره مسافران در شاهنامه). Journal of Literature and Language. Year 16. No. 34. Autumn and winter. Pp. 283-309.
- Musafa, Abolfazl (1972). Attribution custom (رسم نثار). Journal of Tabriz Faculty of Literature and Humanities. No. 97. pp. 290-294.
- Maghsoudi, Mojtaba and Alipour, Jafar (2012). The analysis of the symbols and legitimising rituals in the programmes of the national broadcasting based on emphasising the religious rituals (بررسی نمادها و آیین‌های مشروعیت بخش). Quarterly Journal of International Relations Studies. Volume 4. Number 14 (15 in a row). Spring. Pp. 77-116.
- Narshakhi, Muhammad ibn Ja'far (1973). History of Bukhara (تاریخ بخارا). By Modarres Razavi. Tehran: bonyad farhang Iran.
- Hinels, Jan Russell (2015). Recognising the Iranian myths (شناخت اساطیر ایران). Translated by Mohammadhussein Bajlanfarrokhi. Fourth edition. Tehran: asatir.
- Vaheddoost, Mahvash (2009). The institutionalised affairs in the Shahnameh (نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه). Second edition. Tehran: Soroush.
- Vermazern, Martin (2015). Mitra custom (آیین میترا). Translation by bezorg Naderzad. Eighth edition. Tehran: Cheshmeh.
- Wiedengren, Geo (1999). The Iranian religions (دین‌های ایرانی). Translated by Manouchehr Farhang. Tehran: Agahan edeh.
- _____ (2015). A research on the cloak of the dervishes and the heart of the Sufis (پژوهشی در خرقه درویشان و دل‌ق صوفیان). Translation and research: Bahar Mokhtarian. First Edition. Tehran: Agah.

Some Consideration for Editing the Burzunama-i Kuhan

Mahmud Rezaei Dasht Arzhaneh¹

Hamed Abbasi²

Extended abstract

1. Introduction

The Burzunama is a great epic book on the wars of Burzu, son of Suhrab, which is commonly divided into two main parts: A. the old book; which is composed by Shams al-Din Muhammad Kusaj into Mutaqareb, the most important prosodic structure to compose epic poetry in Persian literature, in 8 A.H.; the latter part is known as one of the most important works which following the Firdawsi's method among his celebrated book which is called Shahnama; that is for the most part known as the book of kings. B. the new volume; which is probably composed in 10 A.H. by an ordinary poet, whose name is Ataei. Both books were probably assembled together by Ataei. The book was amended by a contemporary scholar, Professor Akbar Nahwi, based on five manuscripts in 1387 S.H. which is one of the most coherent works on epic books that have been circulated after Shahnama and surprisingly there is no article on Professor Akbar Nahwi's work. In Professor Akbar Nahwi's work, before the main passage, there is a 77-pages analyzing introduction. At the end of that, an index on persons and places is regarded. The editor of the book had shown 12 manuscripts but just used 5 of them which were considered more important; including Central Library of Tehran University, National Library of Paris (2 manuscripts), Islamic Consultative Assembly Library, and Library of Cambridge University; and the latter was used as the main manuscript and most valuable one. Although undoubtedly the work of Professor Akbar Nahwi is one of the most scientifically coherent works on the epic books which were composed after Shahnama, in some cases, there are parts which ill-understood that are shown in this article by documentation

1. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University Of Shiraz, Iran
Email: Mrezaei@shirazu.ac.ir

2. PhD candidate, Department of Persian Language and Literature, University Of Shiraz, Iran
Email: Gods@gmail.com

Received: May 20, 2020

Accepted: January 4, 2021

of the external and internal proofs for offering a better record or clarifying the vague verses which are marked.

2. Literature Review

There is no independent article on the old Burzunama amending. For the first time, the book was considered in west and Anquetil-Duperron took several manuscripts of the book from Paris toward India in the second part of the eighteen century. Then, in 1816, Kosegarten circulated a 275-verses version of Burzunama with a German translation. In 1829, Turner Macan embedded a 3600-verses manuscript of the book in his amended Shahnama; the latter work, which is as abridged part of the old Burzunama, is about attaching Burzu to Afrasiab's army, coming toward Iran and getting allied with Iranian side against Afrasiab, and defeating his army. The whole passage of Burzunama was amended by Professor Akbar Nahwi for the first time. At the same time as introducing Professor Akbar Nahwi's work, the article offers some notes on several verses.

3. Method

The article used a conceptual analysis method by utilizing library information tool for A. perusing and taking notes; B. analyzing the data; C. classifying the data based on the external and internal proofs to gather them at the end. Obviously, to fortify the results on a comprehensive sight, in analyzing the data, both sides of internal proofs, or concept of verses, and external side, which confirm the author's' opinion, are considered.

4. Finding and Discussion

The introducing Burzunama seems necessary for as much as the amending the old Burzunama is for the first time and because of the critical and scientific method which was used by Professor Akbar Nahwi. Hence in the article, at the first, the Professor Akbar Nahwi's work is introduced by counting the criteria and fundamental elements; secondly, the authors have critically endeavoured to consider the verses records based on concentrating on the external proofs and internal one. The article offers approximately 30 records of verses alluding to the flaws.

5. Conclusion

The conclusions which were deduced from the article are divided into these parts: B. introducing the critical amending of Professor Akbar Nahwi of the

celebrated book of the old Burzunama and counting the benefits of Professor Akbar Nahwi's work; B. the authors have deeply endeavored to solve some problems of the book by utilizing the external sources and the internal one; and then offered another record for 33 hemistiches; C. after a deep study on the Professor Akbar Nahwi's work, the authors have found some ill-understood cases in several verses which shaped by lack of attention to the concept and the internal side of the passage; in other words, this problem has been caused by the weakness of attention to the vertical order in the whole structure of poetry; D. in another side, the shortage of attention to the external proofs caused the selections which are not so related to the literature background; E. in some cases, the offers of authors are not imperative and the records which used by Professor Akbar Nahwi are right; F. in another part of the article, the authors have tried to reiterate the vague situations of marked verses.

Keywords: Borznameh Kohan, Akbar Nahvi, Critique of Correction.

6. References (In Persian)

- Abbasi, M., Arkhi, K., Owaysi-Keykha, A., (2016). بررسی و تحلیل عاشقانه‌های حماسه‌های ملی ایران با رویکرد نظریه‌ی بینامتنی‌نگری: با تکیه بر شاهنامه، سام‌نامه، برزنامه، گرشاسپ‌نامه و بانوگشسب‌نامه [The Study and Analysis of Iranian National Epic Romances in the Light of Intertextuality Approach with Emphasis on Shahnama, Samnama, Burzunama, Garshaspsnama, and Banugoshaspsnama]. The research Book of Epic Literature, 12-2 (22), 13-33.
- Dezfoulia, K., Talebi, M., (?). تحلیل صحنه‌ی آغازین و بخش مقدماتی منظومه‌ی های [Analysis of the First Act and Elementary Period of Epic Books as Banugoshaspsnama, Burzunama, Bahmannama and Garshaspsnama Based on Propp's Theory]. Journal of the History of Literature, 3 (68), 111-132.
- Firdawsi, A., (2007). شاهنامه [Shahnama]. Amended by Jalal Khaleqi-motlaq, Tehran, Iran: Dayera al-Ma'aref-e- Eslami (The Islamic Encyclopedia).
- Hessampour, S., Jabbare-Naserou, A., (2019). روایتی دیگر از برزنامه [Another Narration of Burzunama]. Journal of Bustan-e-Adab of Shiraz University, 1/2(56), 69-101.
- Kusaj, Sh., (2008). برزنامه: بخش کهن [Burzunama: the Old Part]. Amended by Akbar Nahwi, Tehran, Iran: Miras-e-Maktoob Center.

- Mohammadi-Fesharaki, M., Nasiri, J., (2016). بررسی نمود اسطوره‌ی قهرمان هزارچهره [A Study of the Portrayal of the Thousand-faced Hero in the Epic of Burzunama]. *Journal of Literature and Language in Faculty of Literature and Humanities of the University of Kerman*, 19 (39), 271-293.
- Qaemi, F., (2019). – بررسی سنت ادبی "الحاق‌سرای" و تحلیل انگیزه‌ی سراینندگان متون الحاقی – [The Study of the Literary Tradition of "Compiling the Accompanying Story" and the Analysis of the Motive of the Poet's in the Epic Poems after Shahnama; Case Study: The Old Burzunama]. *Journal of Persian Language and Literature of Tabriz University*, 72 (239), 103-126.
- Sa'di, M., (2010). بوستان [The Orchard]. Amended by Gholamhossayn Yusofi, Tehran, Iran: Kharazmi.
- Sattari, R., Rezwani, Q., Khosravi, S., (2017). توتم در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه [Totemism in the Post-Shahnama Epics: Garshasnama, Samnama, Kushnama and Burzunama]. *Journal of Adab-e-Farsi of Isfahan University*, 53/9-4 (36), 71-91.

Labibi's Ra'iyah Ode

Sayed Amir Mansoori¹

Extended abstract

1. Introduction

Persian literature researchers have very little knowledge about the first phases of Persian poetry, and the closer we get to the first years of Persian poetry, the less we have information about it. Moreover, in later times, the works of unknown poets were attributed to prominent poets. One of these anonymous poets, whose name was "Sayyid al-Shu'ara" during his life is Labibi. He recited about two hundred and thirty verses, and he was recognized through articles by Mohammad Taghi Bahar, Mohammad Dabirsiyaghi, and Omid Sarvari. The aim of this article is to convey the dimensions of Labibi's Ode that have not been fully found so far and researchers have committed various mistakes about it.

2. Literature Review

Labibi has an ode that begins with the verse:

“When I was disappointed to meet my loved one/ I get pleasure and satisfied”

In studies of Bahar and Dabirsiyaghi, his poem was addressed. Both of these scholars have concluded that this poem first appeared in thirty-three verses in *Labab al-Albab Awfi* at the beginning of the seventh century AH, and there is no trace of it until the 13th century. In the 13th century 59 verses have been mentioned in the Tazkirah of *Majma 'al-Fasaha* written by Hadayat.

Then, invoicing the verses of this poem, both of these two contemporary scholars looked for the source of Hadayat and considered its position as a series of poems in the manuscript belonged to Lisan al-Molk Sepehr. The discussed poem was mistakenly attributed to Farrokhi and Manouchehri by him. In this article, we are going to figure out when this mistake arose and

1. PhD candidate of Persian Language and Literature. Ferdowsi University of Mashhad, Iran

Email: Sa.mansoori@mail.um.ac.ir

Received: May 27, 2020

Accepted: September 13, 2020

whether there is another version of this poem or not, by carefully analyzing the books of selective poetry (*jung*) before the thirteenth century.

The poem was attributed to Farrokhi in *Majma 'al-Fasaha* at the beginning of the seventh century, six hundred years after Awfi's reference to Labibi, and to Manouchehri, whose poetry collection was published by Hedayat. A point that remains unresolved is how the ode is attributed to Farrokhi and Manouchehri.

3. Method

In this article, we will analyze the references quoted by previous authors and then organize the results chronologically. After that, through searching the divans of the poets to whom Labibi's Ra'iyah ode was attributed in the manuscript, we can locate the first source and place of mistakes for other scholars and can figure out the entire of the ode by the different ways provided in these sources.

4. Findings and Discussion

Bahar and Dabirsiyaghi have concluded that Hedayat has made this mistake by the collection which had belonged to Lisan al-mulk Sepehr, but this statement is wrong, as we have recently known another poetry collection of Manouchehri that had been written the time before the version of Lisan al-Mulk, in which the Ra'iyah ode attributed to Manouchehri as well (Version 1074, pp. 55-60; Version 1075, pp. 48-51). This is the last version after the publication of his article in 1951 that has been reached him. He noted in the margin of this publication that he believed that it is Labibi's ode. Manuscript S (1075) was written in the thirteenth century, but the first version of Manouchehri's poetry collection was copied in the eleventh century. Therefore, the attribution of the poem to Manouchehri existed at least two centuries before Sepehr's Manuscript. This ode was also included in two other poetry collections from the late eleventh and early twelfth centuries, in the collection 53 d, 18 verses and in the collection 2446, 17 verses of the ode have been attributed to Labibi.

There is discussion of attributing the ode of Ra'iyah to Labibi or Manouchehri in all these sources, except that Sepehr wrote the ode between the two divans of Manouchehri and Ansari in his version; So the question is that from where does the attribution to Farrokhi come? This is an issue that

can be answered by reviewing the memoirs of Mir-taqi al-Din Kashi's named *kholasat al-ash'ar wa zubdat al-afkar* (d. 970-1016 AH).

A form of this poem is provided in the biography of Farrokhi Sistani in a copy of this tazkirah dated 1007 AH. This evidence indicates that Farrokhi's attribution of this poem goes back to before 1000 AH, as Taghi al-Din Kashi wrote his biography at least thirty years before this edition and, as we know, there were undoubtedly some drafts that were lost and the final drafts of the Tazkirah which contained the Labibi's Ra'iyah ode goes back to seven years after 1000 AH.

Nevertheless, the connection between Hedayat and Farrokhi's divan and the inclusion of Libibi's Ra'iyah ode remains a mystery, until we see more carefully in the *kholasat al-ashar* last version dated 1007 AH in which a note has been indicated in the margin of leaf 48 R among Manouchehri's poems: ""This is from Lamieh, not Manouchehri, the poor hurrah Hedayat." Therefore, it turns out that this manuscript was in the possession of Reza-ghili Khan, and here is the origin of the mistake that Labibi's Ra'iyah attributed to Farrokhi by Taqi al-Din Kashani.

5. Conclusion

As a result, Labibi's Ra'iyah ode was first recorded by Awfi in *Labab al-Albab* in the seventh century which truly included 32 verses, but an editor had added another verse to it and this fake version of the ode listed in *Arafat al-asheqin* between the years 1022-1024 AH. But before Uhudi Bliani, Taqi al-Din Kashi, in his Tazkirah *Kholasat al-ash'ara va zubdat al-afkar*, made a mistake recording the ode in the entry of Farrokhi Sistani, and Rezaghili Khan Hedayat quoted Taqi Kashi's statement without referring to it, repeated the same mistake. He also summarized the ode;

Therefore, the comments of Malek al-Sho'ra Bahar and Mohammad Dabirsiyaghi that considered the root of the mistake of Reza-ghili Khan Hedayat in *Lisan al-Molk Sepehr* are not correct. Moreover we have found the 18 missing verses of this poem, which were not mentioned anywhere in the name of Labibi until today reciting in the article.

6. References

- Awfi, Muhammad ibn Muhammad. (1223 BC/ 620 BCAH) لباب الالباب [Lubab al-albab] Edited by Edward Brown. Leiden: Braille, 1946.
- Bahar, Mohammad Taqi. (1946). قصيدة لبیبی [Ode to Babibi]. Ariana, vol. 9, year 3, pp. 41-45.
Collection 2446 Central Library of the University of Tehran. Late 11th century.
Collection 53 d. Faculty of Literature, University of Tehran. Late 11th century.
- Dabirsiyaghi, Mohammad (1953). لبیبی و اشعار او [Babibi and her poems]. October, August 1331 Pp. 310-312.
- Dabirsiyaghi, Mohammad (1956). گنج بازیافته [Recovered treasure]. Tehran: Ashrafi Publishing Organization.
- Hedayat, R. K. (1910). مجمع الفصحا [Eloquent Assembly]. Tehran: Mirza Agha Kamrahai, 1288 AH.
- Hosseini Kashani, Taqi al-din Mohammad. (1613 BC/ 1022 AH). خلاصة الاشعار [Summary of poems and the best of thoughts] copy sh 282 .
Firooz, Library of the Shura Council. 1007 ق.
- Manouchehri Damghani, A. (1041 BC/ 432 AH) ديوان [Diwan], copy of Sh. 1075 Library of the Shura Council. Mid-13th century.
- Manouchehri Damghani, A. (1041 BC/ 432 AH), ديوان [Diwan], copy of Sh. National Library of Iran. The end of the century 1288 AH.
- Manouchehri Damghani, A. (1041 BC/ 432 AH), ديوان [Diwan], copy of Sh. 1074 Library of the Shura Council. The end of the 11th century.
- Manouchehri Damghani, A. (1041 BC/ 432 AH), ديوان [Diwan], copy of Sh. 7245 Library of the Shura Council. 1260 ق.
- Ouhadi Baliani, Taqi al-Din Muhammad ibn Muhammad. (1615 BC/1024 AH). عرفات العاشقين وعرصات العارفين [Arafat Al-Asheghin and Arsat Al-Arifin]. Correction of Zabihullah Sahibkar and others. Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly, 2010.
- Qaisari, Ibrahim. (2013). سه قصيدة همانند [Three similar poems]. Mashhad: Page Magazine, Winter 2012, p. 35-43.

- Servari, Omid. (2015). قصیده‌ای نویافته از لیبی [A newly discovered ode from Libibi]. Letter of the Academy, pp 30-38
- Golchin ma'ani, Ahmad. (1983). تاریخ تذکره‌های فارسی [History of Persian memoirs]. Tehran: Sanai, 1982.

Tracing of the Principles of Writing Methods and Orthography in Rhetoric

Mahbuobe Hemmatiyani¹

Extended abstract

1. Introduction

In every language, there is a set of principles and rules concerning orthography, which are regulated on different levels for word selection, word formation and sentence making. These rules are fluid considering the nature of different languages and are compiled entirely in accordance with the characteristics of each language. In facing these rules, the question that comes to mind pertains to deliberation over the background and history of these rules in the foregoing literary knowledge. By pondering upon the knowledge, it becomes clear that the principles which are upheld to make speech articulate and eloquent in traditional rhetoric are, in term of nature, most consistent and harmonious with the principles and rules of writing.

Many of the subjects discussed in rhetorical sciences, especially semantics, have similarities with other topics of literary sciences, including grammar, stylistics, and writing methods. It is possible to address and pursue some of the viewpoints of literary criticism and even some of the issues posed under the themes of plot elements in the field of semantics as well. Some literature on the commonalities between semantics and other sciences has been published so far; however, reflection on the topics of semantics and its theoretical foundations reveals that the most similarities and commonality of this science is related to syntax or grammar, and the theoretical foundations that shape Jurjani's semantics are essentially focused on syntax.

1. Associate Professor, Department of Persian Literature and Language, Faculty of Humanities, Isfahan University.

Email: M.hemmatiyani@gmail.com

Received: August 13, 2020

Accepted: December 26, 2020

2. Literature Review

There is an article titled “Application of Word Eloquence Pattern in the Process of Word Selection through Writing” which has been written by Sayyedani (2019). Focusing on the questions presented regarding the deficiencies in the eloquence of word, she has sought to find a new method for word selection. No other research has been undertaken to clarify the commonalities between semantics and writing methods, aside from this article.

3. Method

In the present study, an attempt has been made to explain the appropriateness and similarity between rules of writing and other subjects in the field of rhetorical sciences and to determine their nature in rhetorical books. Moreover, the purpose of this analysis is to understand the related theoretical foundations between writing and editing rules and some rhetorical discussions. A thorough topic that can be discussed in another analysis is creating a template and applying it to rhetoric for editing the texts.

4. Finding and Discussion

Two problems were contemplated in this research: Firstly, since the science of writing and editing is one of the later sciences and is not so old among literary sciences, what kinds of debate through the previous literary sciences were presented to them? Secondly, is it feasible to use the subjects of writing to complete the laws of eloquence and rhetoric and remove their shortcomings and shortcomings, given the similarities of the subjects of this science with certain subjects of rhetoric?

Findings indicate that almost all of the subjects that are defined today in the form of the writing method, were discussed previously in the set of rhetorical sciences, the concepts of eloquence and rhetoric values, and explicitly in the form of speech and word eloquence defects and some semantic topics.

On the other hand, there are generally critiques of the shortcomings in the word's eloquence and the word that can be used to complete this subject and fix its deficiencies with certain writing values.

It is possible to research and clarify the commonalities of semantics and writing subjects at four levels: phonetic, lexical, morphological and syntactic.

The phonetic synchronization of the letters of the word is one of the concepts explained in terms of word selection. In terms of word rhetoric, these topics are close to the subjects of "aversion to hearing" and "hate of letters".

Based on the principles of word selection, we mention the rules and principles in the lexical section that is about the need to consider the audience's time and location and their taste to choose the word in each period. Among rhetorical subjects, such rules for word use are analogous to one of the requirements of word eloquence, which is referred to as "usage strangeness".

The similarity of several other concepts in the word selection to rhetorical issues is discussed in the morphology section. It is about the proper usage of vocabulary, terminology and meanings, and explains more about the morphological structure of the words themselves. The topic of avoiding the opposition of analogy in the construction of words is quite familiar with certain laws in the concepts of word use, above all the rhetorical concerns.

The most detailed similarities between writing methods and rhetorical topics are discussed in the syntactic section. Avoiding the weakness of authorship, verbal and spiritual attachment are purely syntactic issues among the principles of eloquence and are similar to some writing rules in sentence structures. Discussions on the concepts of long-writing avoidance are comparable to discussions of brevity in conventional semantics, and some of the principles of punctuation in writing and editing are identical to the topic of chapter and relation in semantics as well.

The essence of these issues today, of course, is related to the area of writing science, and these comparative studies demonstrate the role of semantics in the rules of spelling and proper reading;

In the context of rhetorical philosophy, all these laws are a sufficient requirement for the eloquence of words and speech; but they are not enough. Depending on the circumstances, such eloquent expression must be structured and organized so that it can be considered articulate or eloquent. Often subjects such as the length or brevity of the expression or the precedence and latency of a sentence's components are considered as rhetoric. It seems, however, to be contradictory to the standards of language writing.

5. Conclusion

In describing the principles and rules of writing, it seems important to pay attention to the alignment of the word with the conditions of the forces that generate it. In other words, according to the principles of logic, the relationship between the principles of rhetoric and the laws of public and private, and the observance of the collection of rules of writing and the principles of word selection is a sub-set and one of the essential issues to accomplish the key purpose of rhetoric.

Keywords: writing and editing, word selection, Eloquence and rhetoric semantic

References

- Aqahoseini, H, Mirbaqeri-fard, S (spring 2009). «نقد و تحلیل مقدمه کتاب‌های بلاغی» [Critique and Analysis of the Introduction to Rhetorical Books (Eloquence of the Word)] Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Vol. 23, pp. 1-18.
- (2010). [Principles and criteria of word selection].
Approved by the Academy of Persian Language and Literature, third edition.
- Batani, M. R. (1377). [A New Look at Persian Grammar], Vol 7, Tehran: Ad.
- Taftazani, Sa'ad al-Din Mas'ud ibn Umar (1383). [Summary of meanings], Vol 8, Qom: Dar al-Fikr.
- Taqwi, S. N. (1363). [The norm of speech], Vol 2, Isfahan: Isfahan Cultural Center.
- Jahez, A. O. (1998). [The statement, *البيان والتبيين*, حقه و شرحه حسن السندوبى].
Tabiyyin, verified and explained by Hassan Al-Sandoubi], Beirut: Dar Al-Fikr.
- Hojjatizadeh, R. (1394). بوطیقای کاربردشناختی شباهت‌ها و تفاوت‌های علم معانی.
[Applied Poetics of Similarities and Differences of Semantics (Rhetoric) and Theory of Linguistic Application], Quarterly Journal of Literary Theory and Types Studies, Faculty of Literature, Hakim Sabzevari University, Vol. 1, No. 1, pp. 91-115.

- Khatib Qazvini, J. (1405 AH). *الإيضاح* [Al-Idah], Qom: Islamic Library.
- Khatib Qazvini, J. (1350 AH). *التلخيص* [Summary], Second Edition, recording and commentary by Abd al-Rahman al-Barquqi, Dar al-Fikr al-Arabi.
- Khafaji, I. N. (1953). *سرالفصاحه* [The secret of eloquence], corrected it and commented by Abd al-Muta'al al-Sa'idy, Egypt: his office and Chapon Muhammad Ali Subih and Awad.
- Zolfaghari, H. (1398). *آموزش درست‌نویسی و ویراستاری* [Editing and spelling training], Vol 4, Tehran: Elm.
- Zolfaghari, H. (1395). *آیین نگارش و ویرایش* ([Rite of Writing and Editing], Tehran: Fatemi.
- Roustaei, H. (Autumn 2013). *فصاحت کلام از منظر بلاغت فارسی و عربی (نگاهی انتقادی به دو مقوله «تنافر کلام» و «تابع اضافات»* [Eloquence of speech from the perspective of Persian and Arabic rhetoric (a critical look at the two categories of" disclaimer of speech "and" the addition of additions], Mobasan Language, Volume 5, Issue 13, pp. 40-57
- Sarly, N. (Winter 2011). *بازاندیشی چهارچوب نظری فصاحت* [Rethinking the Theoretical Framework of Eloquence], Naqdabi, Vol. 4, No. 14, pp. 31-50
- Sarly, N. (1387). *استانداردهای زبان فارسی* [Standard Persian Language], Tehran: Hermes.
- Sayyedani, E. (1397). *کاربست الگوی فصاحت کلمه در فرایند واژه‌گزینی در نگارش* [Application of the pattern of word eloquence in the process of word selection in writing], Literary Techniques, Volume 10, Number 3 (Series 24), pp. 1-16.
- Sayyedi, S. H. (Spring 1999). *نقد مبانی فصاحت (رویکرد زبان‌شناختی)* [Critique of the Principles of Eloquence (Linguistic Approach)], Journal of Mashhad Faculty of Literature and Humanities, Vol. 160, pp. 125-136.
- Samiei (Gilani). A. (1389). *نگارش و ویرایش* [Writing and Editing, Second Edition], Vol 11, Tehran: Samat.
- Seyed Qasim, L. (1396). *بلاغت ساختارهای نحوی در تاریخ بیهقی*. [Rhetoric of Syntactic Structures in the History of Beyhaqi], Tehran: Hermes.
- Shamisa, S. (1386). *معانی* [Meanings], Second Edition, Tehran: Mitra.

- Sadeghi, H. et al. (2012). رابطه علم معانی با سبک‌شناسی [The Relationship between Semantics and Stylistics], Mobin Language, Third Year, New Volume, Vol.
- Solhju A. (1398). نکته‌های ویرایش [Editing Notes], Second Edition, Ch 6, Tehran: Center.
- Abdul Qadir Hussein (1405 AH). فن‌البلاغه [The art of rhetoric], the second edition, the world of books.
- Askari, Abi Hilal (1371 AH). الصناعتین [Al-sana'tain], research by Ali Mohammad Al-Bajawi, Mohammad Abolfazl Ibrahim, Dar Al-Ahya Al-Kitab Al-Arabiya.
- Farshidvard, K. (1387). مسئله درست و غلط، نگارش و پژوهش در زبان فارسی [True and False Problem, Writing and Research in Persian], Tehran: Sokhan.
- Al-Qirwani, Ibn Rashiq (1424 AH). العمده [Al-Umda], research by Dr. Abdul Hamid Hindwani, Sidon, Beirut: Al-Makbateh Al-Asriya
- Mir-emadi, S. A. (1379). مجموعه مقالات چهارمین کنفرانس زبان‌شناسی نظری و کاربردی [Proceedings of the Fourth Conference on Theoretical and Applied Linguistics], Tehran: Allameh University.
- Mohammadifar, M, R. (1386). شیوه‌نامه ویرایش؛ نقطه‌گذاری، [Editing style; Punctuation], Vol 4, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Homeland, M. K. (1389). آیین دبیری [Ain Dabiri], Tehran: University Publishing.
- Natel Khanlari, P. (1377). تاریخ زبان فارسی [History of Persian Language], Vol 6, Tehran: Ferdows.
- Nikobakht, N. (1395). معیار فارسی زبان درست‌نویسی مبانی [Fundamentals of Standard Persian Spelling], Vol 5, Tehran, Cheshmeh.
- Vahidian-kamyar, T. (1384). «آیا پاسخ موسی کلام بلاغی است؟»، [Is the answer of Moses a rhetorical word?], Letter of the Academy, Volume 7, Issue 2 (26), pp.46-58
- Hashemi, A. (1383). جواهرالبلاغه [Jawahar al-Balaghah], Qom: Ismailian Publications.
- Homayi, J. (1373). معانی و بیان [Meanings and Expression], Vol 2, by Mahdokhtbano Homayi, Tehran: Homa Publishing.

Determining the Approximate Location of the Narrator in *The Blind Owl* in the Southeastern Neighborhoods of "Safavid-Qajar Tehran"

Siamak Naderi¹
Kavoos Hassanli²

Extended Abstract

1. Introduction

Sadeq Hedayat's "The Blind Owl" is a complicated novel shrouded in obscurity and ambiguity due to the recounting of some mental memories by a disturbed narrator. Therefore, unpacking the various elements of this novel requires meticulous attention to the details in the narrative. Location is one of the most important elements of fiction. In this article, an attempt is made to determine the possible location of the narrator by examining some spatial features in "The Blind Owl" and match them to some areas in Rey and old Tehran. "The Blind Owl" is a literary text and should not be reduced to a realistic narrative. Bearing this in mind, this article aimed to identify some textual clues in the novel and correspond them with some contextual, including spatial and temporal, elements outside the novel to show that Hedayat was not inattentive to the geographical location and setting where the novel takes place.

2. Method

This study adopted a descriptive design incorporating content analysis. An attempt was made to determine the approximate location of the narrator by examining spatial features in the novel and identifying spatial elements at the time of the events. By describing the southeastern neighborhoods of Tehran,

1. Researcher

Email: Siamakn@yahoo.com

2. Professor, Department of Persian Language and Literature Faculty of Literature and Humanities
University of Shiraz

Email: Kavooshassanli@gmail.com

Received: August 11, 2020

Accepted: January 4, 2021

located in the northwestern part of Ray (known as ancient Rey), the approximate location of the narrator is identified and represented.

3. Results and Discussion

The approximate location of the house from which the narrator describes the scenes using special narrative techniques can be determined by identifying and unveiling some textual clues in the novel and matching them to some spatial and temporal elements outside the novel. For instance, in the novel, while describing his house, the narrator says that his house is located outside the city and on the other side of the ditch and that he can easily feel the rabble and the crowd from the window of his room. Also, in this novel, the “Sar-e-Qabre Aqa Square”, which is actually the “Amin al-Sultan Square”, is referred to. In describing his room, the narrator in “The Blind Owl” refers to some features that implicitly remind us of the “Sar-e-Qabre Aqa Mausoleum”. The morgue of the “Chahardah Masum Cemetery”, which the dead were kept, was near the “Sar-e-Qabre Aqa Mausoleum”. The presence of the old coachman near the narrator’s place of residence further supports the identification of the above locations and places. Furthermore, the narrator refers to the ruins surrounding his house, the narrow and crooked alleys, the garbage dump by the ditch, the unscrupulous and rabble-like merchants, and, most importantly, “a quiet and restful spot, away from the hustle and bustle of people’s lives” that was thronged with people from the thirteenth day of Nowruz (Sizdah-Bedar) onward.

In one part of the story, the owner of the ‘hearse carriage’, who is a coffin maker, gravedigger, and Qur’an reciter, says, “I know where you live ... It’s only a few steps ...” away from the cemetery. The coachman’s referring to the cemetery and emphasizing its proximity to where the narrator lives are reminiscent of a group of cemeteries situated in the southeast of Qajar Tehran and northwest of ancient Ray, where the public cemeteries of Tehran were located there before 1925-1926. This cemetery referred to by the old coachman in the novel must be the famous “Chahardah Masum” or “Shah Abdol-Azim Cemetery”, which is located along with the “Sar-e-Qabre Aqa” neighborhood and “Shah Abdol-Azim Gate”.

The buildings adjacent to the Chahardah Masum Cemetery, including the brick kilns with conical structures arranged in a row at regular intervals from each other, are redolent of the strange structures and places that are referred

to in “The Blind Owl”. It is reasonably likely that the same brick kilns with their thick black smoke could have captured the mind of the narrator in *The Blind Owl*. Also, in the novel, there are some references to pottery that are consistent with the characteristics of the above-mentioned neighborhoods.

The lands in Tehran, both in the east and the west, are rocky and barren; the only area suitable for pottery is located in the southeastern part of Tehran, an area which is extended from “Tupkhaneh Square” to the south, is rich in high-quality clay, and has been home to the brick and pottery kilns since a long time ago. In addition to the cemetery, a bazaar is located in the vicinity of the same neighborhood through which the narrator passes before leaving the gate leading to the ancient site. If this gate is the same as the “Doolab”, or “Shah Abdol-Azim”, gate and this cemetery are the same as the “Chahardah Masum”, or “Shah Abdol-Azim”, cemetery, the bazaar referred to in the novel must be the “Gate Bazaar”, which at times was called “Hazrati Bazaar” or “Shah Abdol-Azim Bazaar”. There used to be two charsu (crossroads) near this bazaar that housed the office of the city Darughachi. Maybe, that is why the narrator, both in his reveries and nightmares, imagines the city Darughachi and watchmen roaming around his house.

Based on the identified spatial clues mentioned above and other spatial and temporal clues discussed in this article, it can be said that the narrator’s house is surrounded by the tradespeople, passersby, the butcher, the rag-and-bone dealer, the Qur’an reciter, and the coachman and is located opposite the bazaar, the cemetery, the ditch, and the gate. The spatial features of the narrator’s house correspond with those of the southeastern of Tehran during the Safavid to Qajar periods. Therefore, it can be assumed that the narrator’s house must have been near one of the gates adjoining the areas situated in the southeastern of Safavid or Qajar Tehran. The Turkmen neighborhood, “Mohammadiyah Square”, and “Shah Abdol-Azim” bazaar and cemetery are near the same area identified above. These geographical features of the narrator’s room, which resembles a family grave, match those of the “Sar-e-Qabre Aqa” neighborhood, where Sadeq Hedayat’s grandmother is buried.

4. Conclusions

Hedayat, whose works bear witness to his ability as a creative and imaginative writer, could not have been ignorant of the significance of the element of setting and place in his most acclaimed work, *The Blind Owl*. Hedayat,

however, obviously did not intend to give a factual account of the historical geography of a region; rather, he aimed to create a structured, readable, and lasting novel, and, to this end, all the elements of the story had to be at the service of the narrative. Narrative ambiguity, as manifested in time and place and reinforced by the time shifts in the narrator's recounting of his memories, is one of the key features of *The Blind Owl*. Nevertheless, as discussed earlier, the approximate location of the narrator in *The Blind Owl* can be identified by carefully examining the textual clues in the novel and the historical geography of an area in old Tehran.

It is as if the narrator had positioned a camera in his room and rotated it during the course of the novel to capture the surrounding area. In fact, the spatial features of the narrator's house, which is surrounded by tradespeople, the rag-and-bone dealer ("Seyed Esma'il Bazaar"), the butcher (the southern gate of the city leading to Nazi-Abad), the bazaar ("Shah Abdol-Azim Bazaar"), the gate and the ditch (the "Doolab" or "Shah Abdol-Azim" gate), and the cemeteries ("Sar-e-Qabre Aqa Mausoleum" and "Chahardah Masum Cemetery"), could only be matched with those of neighborhoods located in the southeast of Tehran, i.e. the areas within the vicinity of "Chale Meydan", Ray, "Shah Abdol-Azim", and the bazaar, areas which have witnessed different historical periods.

Keywords: Modern fiction, Sadeq Hedayat, *The Blind Owl*, setting, time and place, narrator's location.

References

- Farzaneh, M. (1997). آشنایی با صادق هدایت [Rencontres avec Sadeq Hedayat le parcours d'une initiation]. Tehran: Markaz Publication.
- Ghadyani, A. (2000). جغرافیای تاریخی ری (رگا). [Historical geography of Ray (Rhagae)]. Tehran: Arvan Publication.
- Hassanli, K., & Naderi, S. (2017, Spring). بازیابی عنصر مکان در «بوف کور» صادق هدایت بر پایه جغرافیای تاریخی ری و تهران [The identification of the element of location in Hedayat's *The Blind Owl* on the basis of the historical geography of Ray and Tehran]. *Literary Criticism*, 37, 163-185.
- Hassanli, K., & Naderi, S. (2020). هویت تهران در بوف کور صادق هدایت بر پایه برخی نشانه های معماری و شهرسازی (۱۰ تا ۱۴ ه.ق) [The identity of Tehran in *The*

- Blind Owl of Sadeq Hedayat based on some architectural and municipal features (10 to 14 AH)]. *Fiction Studies*, 9(1), 6-25.
- Hedayat, M. Gh. (1965). *خاطرات و خطرات* [*Memoires and perils*]. Tehran: Zavvar Publication.
- Hedayat, S. (1977). *بوف کور* [*The Blind Owl*]. Tehran: Javidan Publication.
- Hedayat, S. (1977). *حاجی آقا* [*Mr Haji (Haji Aqa)*]. Tehran: Javidan Publication.
- Hedayat, S. (1977). *زنده به گور* [*Buried Alive*]. Tehran: Javidan Publication.
- Hedayat, S. (1977). *سه قطره خون* [*Three Drops of Blood*]. Tehran: Javidan Publication.
- Karamian, M. (2006). *تهران در بستر تاریخ* [*Tehran in the context of history*]. Tarikh-e Moaser. <https://karamian.blogfa.com/>
- Karimian, H. (1966). *ری باستان* [*Ancient Ray*]. Tehran: Silsilah Intisharat Anjuman Asar Milli.
- Kuban, S. (1991). *تهران در تصویر* [*Tehran in pictures*]. In K. Adl (Ed.), *The book of Tehran*. Tehran: Roshangaran Publication.
- Nafisi, S. (1974). *گفتگوی خانوادگی درباره ی تهران قدیم* [A family conversation about the old Tehran]. Tehran: Elmi-Farhangi Publication.
- Najmi, N. (1988). *تهران عهد ناصری* [*Tehran in the Naserid Era*]. Tehran: Attar Publication.
- Nourbakhsh, M. (2002). *تهران به روایت تاریخ* [*Tehran according to the history*]. Tehran: Elmi Publication.
- Shahbazi, D. (2017). *اراضی چهارده معصوم* [*The lands of Chahardah Masum*]. Tehran Nameh. <https://tehrannameh.com/>
- Shahri, J. (1990). *تاریخ اجتماعی ایران در قرن سیزدهم: زندگی، کسب و کار* [Social history of Tehran in the 13th century: Life, business]. Tehran: Rasa Publication.
- Shahri, J. (1991). *تهران قدیم* [*The old Tehran*]. Tehran: Moein Publication.

In the Name of God

Table of Contents

Characteristics and Function of the Ideal Prince in Farabi and Ferdowsi's Thought	1
Yousef Bina, Abdollah Radmard, Mohammad Jafar Yahaghi, Mahdi Najafzadeh	
The Analysis of the Social Functions of Rituals and Celebrations in <i>Shahnameh</i>	11
Mahmoud Aghakhanibizhani, Mohsen Mohammadi fesharaki	
Some Consideration for Editing the <i>Burzunama-i Kuhan</i>	17
Mahmud Rezaei Dasht Arzhaneh, Hamed Abbasi	
Labibi's Ra'iyah Ode	21
Sayed Amir Mansoori	
Tracing of the Principles of Writing Methods and Orthography in Rhetoric	27
Mahbuobe Hemmatiyan	
Determining the Approximate Location of the Narrator in <i>The Blind Owl</i> in the Southeastern Neighborhoods of "Safavid-Qajar Tehran"	33
Siamak Naderi, Kavooos Hassanli	



Vol. 53, Issue 3
Autumn 2020

License Holder:

Ferdowsi University of Mashhad

Managing Director:

Dr. Abdollah Radmard

Editor-in-chief:

Dr. Mahmood Fotoohi Rudmajani

Editorial Board:

Dr. Habibollah Abbasi

Tarbiyat Mo'allemin University

Dr. Saeid Bozorg Bigdeli

Tarbiat Modares University

Dr. Mahmood Fotoohi Rudmajani

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Abolghasem Ghavam

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ali Guzelyuz

Istanbul University

Dr. Daniela Meneghini

University of Venice

Dr. Alireza Nikouei

University of Guilan

Dr. Mahdokht Pourkhaleghi

Chatroodi

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Taghi Pournamdarian

Tehran Research Center for Humanities

Dr. Abdollah Radmard

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mohammad Taghavi

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Claus Valling Pedersen

University of Copenhagen

Dr. Ali Ashraf Sadeghi

Tehran University

Dr. Mohammad Jafar Yahaghi

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Sayyed Mahdi Zarghani

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Hasan Zolfagari

Tarbiat Modares University

Proofreading:

Dr. Javad Mizban

Executive Coordinator:

Sayyed Mohammad Ali Moosavi

Typesetting:

Mohammad Karimi Torqabeh

Printing & Binding:

Ferdowsi University Press

Circulation: 50

Price: 20000 Rials (Iran)

Subscription: \$ 25 (USA)

\$ 20 (other)

Address:

Faculty of Letters & Humanities

Ferdowsi University Campus

Azadi Sq., Mashhad, Iran

Post code: 9177948883

Tel: +98 (051) 38806725

Fax: +98 (051) 38794144

E-mail: jll@.um.ac.ir

<http://jls.um.ac.ir>

Scientific advisers of this issue:

Alami, Zolfaghar, Ph.D.; Bagjani, Abbas, Ph.D.; Behnamfar, Mohammad, Ph.D.; Fotoohi Rudmajani, Mahmood, Ph.D.; Ghasemzadeh, Seyed Ali, Ph.D.; Ghavam, Abolghasem, Ph.D.; Hayati, Zahra, Ph.D.; Jabbari, Najmeddin, Ph.D.; Mohammadi Mohammad, Ph.D.; Mojarrad, Mojtaba, Ph.D.; Najari Mohammad, Ph.D.; Radfar Saeid, Ph.D.; Razavi Fatemeh, Taheri, Ghodratollah, Ph.D.; Taghavi, Mohammad, Ph.D.; Zarghani Sayyed Mahdi, Ph.D.

Vol 53, No. 3, Autumn 2020

Characteristics and Function of the Ideal Prince in Farabi and Ferdowsi's Thought	Yousef Bina Abdollah Radmard Mohammad Jafar Yahaghi Mahdi Najafzadeh
The Analysis of the Social Functions of Rituals and Celebrations in <i>Shahnameh</i>	Mahmoud Aghakhanibizhani Mohsen Mohammadi fesharaki
Some Consideration for Editing the <i>Burzunama-i Kuhan</i>	Mahmud Rezaei Dasht Arzhaneh Hamed Abbasi
Labibi's Ra'iyah Ode	Sayed Amir Mansoori
Tracing of the Principles of Writing Methods and Orthography in Rhetoric	Mahbuobe Hemmatiyani
Determining the Approximate Location of the Narrator in <i>The Blind Owl</i> in the Southeastern Neighborhoods of "Safavid-Qajar Tehran"	Siamak Naderi Kavoos Hassanli