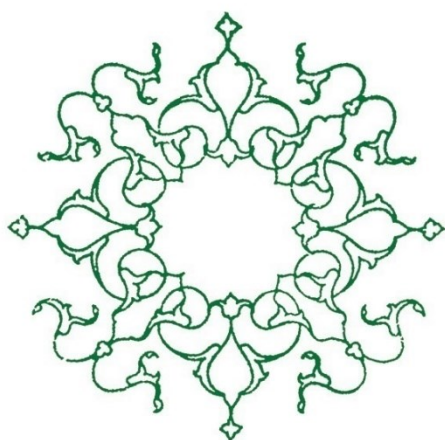




- امیر یوسفی، علی اشرف امامی

▪ تأملی در معنا و ریشه‌های بیت «آن جهان شهری ست پر بازار و کسب» از مولانا
- محمد بیانی، محمدجعفر یاحقی

▪ بازشناسی دو الگوی روایی از متون زردشتی در بیتی از شاهنامه
- نورمحمد نورنیا، احمد رضی، علیرضا نیکویی

▪ آبشخورهای نظری نقد ادبی افغانستان
- سعید قربانیان رهورد، ابوالقاسم قوام، مریم صالحی‌نیا

▪ تصویر آرمانی شاه اسماعیل صفوی (تأثیر شاهنامه بر ترسیم سیمای شاه اسماعیل صفوی به مثابه قهرمان حماسی در کتاب فتوحات شاهلی)
- مهدی علمی دانشور

▪ واکاوی نهادِ نِهانِ کتاب ارداویراف‌نامه بر اساس نظریه جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم
- مصطفی جلیلی تقویان

▪ ابونواس ایرانی و شعر بی‌قافیه
- سارا پورعماد، حسینعلی قبادی، سعید بزرگ بیگدلی

▪ تحلیل نموده‌های سرمایه اجتماعی در رمان همسایه‌ها براساس نظریه پاتنام

سال پنجاه و هشتم - شماره یکم - بهار ۱۴۰۴

۲۲۸

- تأملی در معنا و ریشه‌های بیت «آن جهان شهری ست پر بازار و کسب» از مولانا
امیر یوسفی، علی اشرف امامی

- بازشناسی دو الگوی روایی از متون زردشتی در بیتی از شاهنامه
محمد بیانی، محمد جعفر یاحقی

- آبخوره‌های نظری نقد ادبی افغانستان
نورمحمد نورنیا، احمد رضی،
علیرضا نیکویی

- تصویر آرمانی شاه اسماعیل صفوی (تأثیر شاهنامه بر ترسیم
سیمای شاه اسماعیل صفوی به مثابه قهرمان حماسی در کتاب
فتوحات شاهی)
سعید قربانیان رهورد، ابوالقاسم
قوام، مریم صالحی نیا

- واکاوی نهاد نهان کتاب ارداویراف‌نامه بر اساس نظریه
جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم
مهدی علمی دانشور

- ابونواس ایرانی و شعر بی‌فایه
مصطفی جلیلی تقویان

- تحلیل نمودهای سرمایه اجتماعی در رمان همسایه‌ها
براساس نظریه پاتنام
سارا پورعماد، حسینعلی فبادی،
سعید بزرگ بیگدلی



(نشریه علمی)

جستارهای نوین ادبی

(ادبیات و علوم انسانی سابق)

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول:

دکتر عبدالله رادمرد (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)

سرمدیر:

دکتر محمود فتوحی رودممعجنی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)

اعضای هیئت تحریریه:

دکتر محمدجعفر یاحقی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)	دکتر تقی پورنامداریان (استاد زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی تهران، ایران)
دکتر علی اشرف صادقی (استاد زبانشناسی، دانشگاه تهران، ایران)	دکتر سید مهدی زرقانی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)
دکتر سعید بزرگ یگدلی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس تهران، ایران)	دکتر مهدخت پورخالقی چترودی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)
دکتر محمد تقوی (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)	دکتر حبیب الله عباسی (استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، ایران)
دکتر ابوالقاسم قوام (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)	دکتر علیرضا نیکویی (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، ایران)
دکتر هاشم صادقی محسن آباد (دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)	دکتر شیمایاوهیمی (دانشیار آموزش زبان فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)
دکتر علی کرل پوز (استاد، دانشگاه استانبول، ترکیه)	دکتر دنایا مینگینی (استاد، دانشگاه ونیز، ایتالیا)
دکتر کالوس والینگ پلرسن (دانشیار مطالعات ایرانی دانشگاه کپنهاگ، دانمارک)	

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

کارشناس مجله: مریم خوش بیان

دستیار سرمدیر: دکتر هاشم صادقی محسن آباد

ویراستار انگلیسی: رویا پدالهی شاهراه

ویراستار فارسی: دکتر جواد میزبان

حروفنگاری و صفحه آرایی: محمد کریمی طریقه

طراح جلد: فرید یاحقی

نشانی: مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، کدپستی: ۹۱۷۷۹۴۸۸۸۳

دورنگار: ۰۵۱-۳۸۷۹۶۸۲۶

تلفن: ۰۵۱-۳۸۸۰۶۷۲۷

نشانی پست الکترونیک: jll@um.ac.ir

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

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 یکم - سال پنجاه و هشتم

شماره مسلسل ۲۲۸ - بهار ۱۴۰۴

(تاریخ انتشار این شماره: بهار ۱۴۰۴)

این مجله در پایگاه های زیر نمایه می شود:

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

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 نام خانوادگی، مرتبه علمی، نام مؤسسه متبوع، نشانی، تلفن و دورنگار) در صفحه جداگانه بیاید.

۳- مقاله‌های ارسالی 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 می شود.

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 نام خانوادگی، مطابق با شیوه‌نامه ارجاع دهی APA (نسخه هفتم) آورده شود. ضروری است که ارجاعات درون متن مقاله نیز بر اساس همین شیوه‌نامه باشد. در مورد منابع غیر فارسی نیز، همانند منابع فارسی عمل شود.

۶- نقل قول‌های مستقیم بیش از ۵ سطر به صورت جدا از متن با تورفتگی (نیم سانتی متر) 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 می پذیرد 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](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.



- ۱-۲۰ تأملی در معنا و ریشه‌های بیت «آن جهان شهری ست پر بازار و کسب» از مولانا
- ۲۱-۴۴ بازشناسی دو الگوی روایی از متون زردشتی در بیتی از شاهنامه
- ۴۵-۷۱ آبشخورهای نظری نقد ادبی افغانستان
- ۷۳-۱۰۶ تصویر آرمانی شاه اسماعیل صفوی (تأثیر شاهنامه بر ترسیم سیمای شاه اسماعیل صفوی به مثابه قهرمان حماسی در کتاب فتوحات شاهی)
- ۱۰۷-۱۳۲ واکاوی نهادِ نَهانِ کتاب ارداویراف‌نامه بر اساس نظریه جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم
- ۱۳۳-۱۴۲ ابونواس ایرانی و شعر بی‌قافیه
- ۱۳۳-۱۷۴ تحلیل نمودهای سرمایه اجتماعی در رمان همسایه‌ها براساس نظریه پاتنام

فهرست مبسوط مقالات

تأملی در معنا و ریشه‌های بیت ... / امیر یوسفی و علی اشرف امامی.....	۱
Abstract	۱
Extended Abstract	۲
Methodology	۲
Discussion	۲
Conclusion	۳
چکیده	۵
مقدمه	۶
۱- ذکر تفاسیر شارحان مثنوی	۷
۱-۱- شرح انقروی	۷
۲-۱- شرح بحر العلوم	۷
۳-۱- شرح اکبرآبادی	۷
۴-۱- شرح اسرار الغیوب	۸
۵-۱- شرح سبزواری	۸
۶-۱- شرح فروزانفر	۹
۷-۱- شرح زرین‌کوب	۹
۸-۱- شرح جامع مثنوی معنوی	۱۰
۹-۱- شرح‌هایی که به این بیت نپرداخته‌اند	۱۰
۲- ریشه‌های روایی	۱۰
۳- عالم خیال و کسبِ صور	۱۲
۴- «بازار بهشت» مولانا و تطبیق آن با «سوق الجنه» ابن عربی	۱۵

۱۵	۵- بازار بهشت نزد سنایی و عطار.....
۱۶	۶- تحقق اتوپیا و آرمان شهر خیالی در بهشت.....
۱۷	نتیجه.....
۱۹	کتابنامه.....

بازشناسی دو الگوی روایی از متون زردشتی در بیتی از شاهنامه / محمد بیانی و محمد جعفر یاحقی. ۲۱...

۲۱	Abstract.....
۲۲	Extended Abstract.....
۲۲	Introduction.....
۲۲	Method.....
۲۲	Findings.....
۲۳	Discussion and Conclusion.....
۲۵	چکیده.....
۲۶	۱. سرآغاز.....
۲۸	۲. بحث و بررسی.....
۲۸	۲-۱. الگوی نخست: انجمن شدن، رایزنی و اقدام به تباهی.....
۳۵	۲-۲. نیرو گرفتن اهریمن.....
۳۹	۳. مفهوم پیشنهادی بیت.....
۴۲	۴. نتیجه گیری.....
۴۳	کتابنامه.....

آبشخورهای نظری نقد ادبی افغانستان ... / نورمحمد نوریا و ۴۵.....

۴۵	Abstract.....
۴۶	Extended Abstract.....
۴۶	Introduction.....
۴۶	Methodology.....
۴۷	Findings.....
۴۸	Conclusion.....
۴۹	چکیده.....
۵۰	۱. مقدمه.....

۵۱	۲. پیشینه پژوهش
۵۲	۳. نقد ادبی افغانستان و التزام به نظریه‌های ادبی
۵۲	۳-۱. دوره اول (۱۳۱۰-۱۳۴۰ شمسی)
۵۶	۳-۲. دوره دوم (۱۳۴۱-۱۳۸۰ شمسی)
۶۱	۳-۳. دوره سوم (۱۳۸۱-۱۴۰۰ شمسی)
۶۲	۳-۳-۱. منتقد ادبی و منابع غیرفارسی نظریه‌های ادبی
۶۳	۳-۳-۲. استفاده از ترجمه‌های فارسی نظریه‌های ادبی
۶۴	۳-۳-۳. اثرپذیری از نظریه‌ورزان و نقدنامه‌های ایرانی
۶۷	جمع‌بندی و نتیجه‌گیری
۶۹	کتابنامه

تصویر آرمانی شاه اسماعیل صفوی ... / سعید قربانیان رهورد و ... ۷۳

۷۳	Abstract
۷۴	Extended Abstract
۷۴	Introduction
۷۴	Methodology
۷۵	Findings
۷۵	Conclusion
۷۷	چکیده
۷۸	۱- مقدمه
۷۸	۱-۱- طرح مسأله
۷۸	۱-۲- اهمیت و ضرورت پژوهش
۷۹	۱-۳- پیشینه پژوهش
۸۰	۲- شاهنامه امتداد طبیعی و مؤثر بر تاریخ‌نگاری ایرانی تا فتوحات شاهی
۸۳	۲-۱- تبیین نشانه‌های تشکیک در دلالت متن شاهنامه بر واقعیت تاریخی
۸۴	۲-۲- منابع سرایش شاهنامه با ماهیت تاریخ‌نگاری
۸۵	۲-۳- اهمیت شاهنامه در عصر شاه اسماعیل
۸۶	۲-۴- نظام بینامتنی و نظام اندیشگانی به‌مثابه بستر
۸۷	۳- اتصاف شاه اسماعیل به خویش‌کاری‌های قهرمانان حماسی
۸۷	۳-۱- جنگاوری به‌مثابه صفت لازم و تمایز شاه آرمانی ایرانی با خلفای عربی
۸۹	۳-۱-۱- شاه اسماعیل جنگاوری یکه

۸۹	۲-۳- شاه اسماعیل مقدس
۹۱	۳-۳- شاهی به زیبایی قهرمانان حماسی
۹۱	۴-۳- اسب: مهم‌ترین دارایی شاه قهرمان
۹۲	۵-۳- شاه اسماعیل با فرهی ایزدی و نسبی مقدس
۹۲	۳-۵-۱- تولد شگفت‌نای شاه اسماعیل
۹۳	۳-۵-۲- پرورش شگرف در سابقه اجداد شاه اسماعیل
۹۴	۳-۵-۳- بازگشت به زندگی در انسب شاه اسماعیل
۹۴	۳-۵-۴- کرامات و نیروی فرازمینی جد بزرگ شاه اسماعیل
۹۵	۴- بررسی تأثیر روایی شاهنامه بر فتوحات شاهی
۹۵	۴-۱- جبرگرایی عامل انفعال و عمل در روایت
۹۵	۴-۲- خواب و پیش‌گویی و گشایش روایت
۹۶	۴-۳- کین‌خواهی عنصر کنش‌ساز روایت
۹۶	۴-۴- روایت مکرر بزم و رزم
۹۷	۵- واکاوی تأثیر شاهنامه بر وجوه بلاغی فتوحات شاهی
۹۷	۵-۱- نشانه‌های آشکار
۹۷	۵-۱-۱- استفاده و سرایش ابیاتی بر سیاق فردوسی
۹۸	۵-۱-۲- استفاده مستقیم از ابیات شاهنامه
۹۸	۵-۱-۳- اشاره آشکار به داستان‌های شاهنامه
۹۹	۵-۲- نشانه‌های پنهان
۹۹	۵-۱-۲- واکاوی تشبیه و استعاره در فتوحات شاهی به مثابه تمهیدی برای قهرمان‌سازی
۱۰۱	۵-۲-۲- میل به اغراق تمهیدی در تقابل با غایت واقع‌نگاری
۱۰۲	نتیجه‌گیری
۱۰۴	کتابنامه

۱۰۷ واکاوی نهادِ نِهانِ کتابِ ارداویراف‌نامه بر اساس ... / مهدی علمی دانشور.

۱۰۷	Abstract
۱۰۸	Extended Abstract
۱۰۸	Introduction
۱۰۸	Methodology
۱۰۹	Findings

۱۰۹	Discussion and Conclusion
۱۱۱	چکیده
۱۱۲	۱. مقدمه
۱۱۲	۱-۱. بیان مسئله
۱۱۳	۲-۱. پیشینه پژوهش
۱۱۴	۳-۱. ضرورت و اهمیت تحقیق
۱۱۵	۲. سفر پیدایش
۱۱۵	۲-۱. بنیان ناآرام جامعه
۱۱۶	۲-۲. تمسک به جامعه نخبگان
۱۱۸	۳. حاکمیت دین یا حاکمیت سیاست
۱۲۰	۴. جایگاه موبدان در حاکمیت دین
۱۲۰	۴-۱. دین در خدمت سیاست
۱۲۰	۴-۲. هم‌پاری دین و سیاست
۱۲۱	۵. جایگاه مردم در نظام فکری پادشاهی ساسانیان
۱۲۳	۶. حفظ حکومت در پناه حفظ خانواده
۱۲۵	۷. حقیقت بهشت و جهنم
۱۲۵	۷-۱. بهشت پاداش مردم و جامعه غیر معترض
۱۲۷	۷-۲. جهنم پادافره جامعه معترض
۱۲۹	نتیجه‌گیری
۱۳۱	کتابنامه

۱۳۳ ابونواس ایرانی و شعر بی‌قافیه / مصطفی جلیلی تقویان.

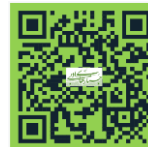
۱۳۳	Abstract
۱۳۴	Extended Abstract
۱۳۴	Introduction
۱۳۴	Method
۱۳۴	Findings
۱۳۴	Discussion and Conclusion
۱۳۵	چکیده
۱۳۶	۱. مقدمه
۱۳۶	۲. پیشینه تحقیق

۱۳۸	 مؤلفه «قافیه» در ایران پیش از اسلام
۱۳۹	 ابونواس و تداوم سنت شعری ایرانی
۱۴۰	 نتیجه‌گیری
۱۴۱	 یادداشت‌ها
۱۴۲	 کتابنامه

تحلیل نمودهای سرمایه اجتماعی در رمان همسایه‌ها براساس ... / سارا پورعماد و ۱۴۳

۱۴۳	 Abstract
۱۴۴	 Extended Abstract
۱۴۴	 Introduction
۱۴۴	 Methodology
۱۴۴	 Discussion
۱۴۵	 Conclusion
۱۴۷	 چکیده
۱۴۸	 ۱- مقدمه
۱۴۸	 ۱-۱- سؤالات پژوهش
۱۴۹	 ۲-۱- پیشینه تحقیق
۱۵۰	 ۲- مبانی نظری
۱۵۱	 ۲-۱- اعتماد اجتماعی
۱۵۲	 ۲-۱-۱- اعتماد بنیادی
۱۵۳	 ۲-۱-۲- اعتماد بین‌شخصی
۱۵۳	 ۲-۱-۳- اعتماد انتزاعی
۱۵۴	 ۲-۲- مشارکت اجتماعی
۱۵۴	 ۲-۲-۱- انواع شبکه مشارکت
۱۵۴	 ۲-۳- هنجار اجتماعی
۱۵۵	 ۲-۳-۱- انواع هنجار
۱۵۵	 ۳- بحث
۱۵۶	 ۳-۱- خلاصه رمان
۱۵۷	 ۳-۲- تحلیل مؤلفه اعتماد در رمان همسایه‌ها
۱۵۷	 ۳-۲-۱- بی‌اعتماد بنیادی

۱۵۸	۲-۲-۳-بی اعتمادی بین شخصی.....
۱۶۰	۳-۲-۳-بی اعتمادی انتزاعی.....
۱۶۲	۳-۳-تحلیل مؤلفه مشارکت در رمان همسایه ها.....
۱۶۲	۳-۳-۱-همیاری.....
۱۶۴	۳-۳-۲-همکاری.....
۱۶۶	۳-۴-تحلیل مؤلفه هنجار در رمان همسایه ها.....
۱۶۷	۳-۴-۱-حمایت اجتماعی.....
۱۶۸	۳-۴-۲-احساس اثرگذاری و کارایی اجتماعی.....
۱۶۹	۳-۴-۳-وساطت اجتماعی.....
۱۷۱	نتیجه گیری.....
۱۷۳	کتابنامه.....



A Reflection on the Meaning and Origins of Mowlana's Verse «Yonder World is a City Full of Bazaar and Gain»

Amir Yousefi¹, Ali Ashraf Imami²

Abstract

In interpreting the verse "Yonder world is a city full of bazaar and gain", most commentators have confined themselves to either reading it as a general reference to the possibility of gain (*Kasb*) in the hereafter, or Mowlānā's concern with the consequences of virtuous actions in this world -which yield wealth and enjoyment in the afterlife. However, the author considers this verse related to the hadith of "Ṣūq al-Ṣuwar" (the Bazaar of forms) and through this interpretation proposes a fresh and innovative understanding. This concept may also be viewed in relation to the notion of "Ṣūq al-Ṣuwar" as articulated by Ibn al-ʿArabī, who has spoken on this matter more extensively than others. In this article, after a brief overview of the interpretations provided by all prominent commentators of the *Maṣnavī*, the connection of this verse with the concept of the gain in the otherworld is addressed -firstly in the sense of possibility of such gain, and secondly in relation to the notion of gain otherworldly forms. To gain otherworldly forms is contrasted with the worldly gain, and Mowlana portrays worldly gain, in contrast to gain in hereafter, as a child's play. Understanding the reason for that and realization of the utopia in the afterlife through "Ṣūq al-Ṣuwar" are of the important findings of this study.

Keywords: Mowlānā, Ibn al-ʿArabī, Ṣūq al-Ṣuwar, gain, Form.

Received: 18 September 2023 :: Revised: 17 March 2025
Accepted: 14 May 2025 :: Published Online: 21 August 2025

1. PhD of Religions and Comparative Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
E-mail: yousefi.amir@ut.ac.ir <https://orcid.org/0000000287098527>
2. Associate Professor at the Department of Religions and Comparative Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding author)
E-mail: imami@um.ac.ir <https://orcid.org/0000000271325449>

How to cite this article:

Yousefi, A., & Ashraf Imami, A. (2025). A reflection on the meaning and origins of Mowlana's verse «Yonder world is a city full of bazaar and gain». *New Literary Studies*, 58(1), 1-20.
<https://doi.org/10.22067/jls.2025.84492.1503>



Authors retain the copyright and full publishing rights. This is an open access article distributed under article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Extended Abstract

The Mathnawī-yi Ma‘nawī of Mowlānā comprises nearly 26,000 verses, among which several are regarded as master verses (shāh-bayt). Each of these carries profound meanings and encapsulates vast spiritual and philosophical insights within the limited space of letters and words.

“Yonder world is a city full of bazaar and gain / So that you do not suppose that trade here is true merit”.

Many commentators have written on this verse, and in the present study we examine a number of these interpretations. However, the reading offered in this article is one that connects the verse to the ḥadīth of Ṣuq al-Ṣuwar (also known as Sūq al-Janna), a connection overlooked by previous commentators.

Methodology

This research adopts a descriptive-analytical method and is based on a comprehensive review of relevant library-based sources.

Discussion

According to the author’s interpretation, this verse is closely connected to the ḥadīth of Sūq al-Janna (“the Market of Paradise”) and contains a novel layer of meaning. This ḥadīth is found in credible Islamic sources and, when viewed in this light, the verse takes on deeper mystical dimensions. On a primary level, it evokes the notion of trade oriented toward the afterlife and alludes to a particular mode of exchange in the world to come. On closer analysis, however, the verse also reveals Mowlānā’s understanding of the paradisiacal market and its essentials. The aim of this article is to critically assess various existing commentaries on this verse and demonstrate that the explicit link between the verse and the Sūq al-Janna has largely been neglected.

The concept of a heavenly market has strong roots in Islamic ḥadīth literature and has been described in various ways, each allowing for different interpretive possibilities. One may begin with the most authoritative collections of ḥadīth: Ṣaḥīḥ Muslim, for instance, reports that “the market of paradise is held on Fridays, and a sweet breeze is granted there, which beautifies the faces and garments of the dwellers of paradise”.

Among Muslim thinkers, Ibn ‘Arabī has addressed the concept of Sūq al-Janna more than any other, offering remarkable insights about it. Ibn ‘Arabī was older than Mowlānā but lived during the same period, and it is likely that Mowlānā was influenced by him. In contrast to many other core ideas in Mowlānā’s system—

which can often be traced to figures like Sanā'ī and 'Aṭṭār—there is no mention of محمد بياني the Market of Paradise in the works of Sanā'ī or 'Aṭṭār.

Given that paradise is the manifestation of the madīnat al-'ilm (City of Knowledge) in the afterlife, where ṣuwar 'ilmiyya (intelligible forms) are offered as divine manifestations, the paradisiacal market can be understood as the realization of this spiritual utopia. Mowlānā himself evokes this imagery in describing “a city full of markets”—a place in which one may access endlessly diverse forms and appearances, thereby transforming the otherwise repetitive rewards of paradise into a source of continual spiritual engagement and variety.

Conclusion

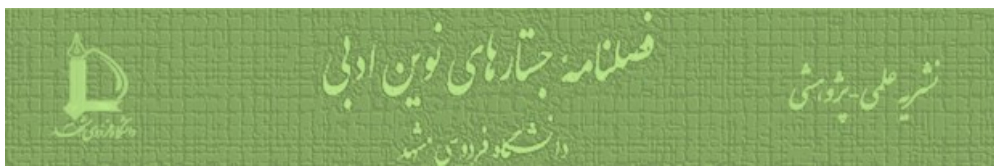
Mowlānā's verse, when read in light of this ḥadīth, reveals deep and thought-provoking meanings. Although the connection between the verse and the ḥadīth of Sūq al-Ṣuwar appears evident, most commentators on the Mathnawī have failed to acknowledge it, resulting in interpretations that bypass these implications.

Among Islamic scholars, the possibility of “gain” in the afterlife has been a subject of debate. Shi'i commentators of the Mathnawī—such as Sabzawārī and Karīm Zamānī—have interpreted this verse as a denial of the possibility of gain in the afterlife. In contrast, other commentators, such as Baḥr al-'Ulūm, Anqarawī, Akbarābādī, Khwāja Ayyūb, and Zarrīnkūb, affirm the possibility of such gain and regard this verse as a reference to it. Yet none of them connect the verse to the ḥadīth of Sūq al-Ṣuwar. Even Forūzānfar—who is otherwise deeply attentive to the Qur'ānic and ḥadīth sources Mowlānā draws upon—does not reference this ḥadīth.

The author foregrounds the connection between the verse and the ḥadīth of Sūq al-Ṣuwar on the basis of the ḥadīth's credibility within Islamic tradition. In this matter, Mowlānā appears to be in alignment with mystics like Ibn 'Arabī, affirming the existence of a form of gain in the afterlife. By invoking the imaginal world ('ālam al-khayāl) and the role of ṣuwar (forms) in mystical ontology, Mowlānā alludes to a metaphysical understanding of the hereafter. This reading ties the notion of afterlife gain to the acquisition of ṣuwar, and thus, the qualitative characteristics of imaginal existence in the afterlife may likewise be extended to this mode of acquisition.

As described in the ḥadīths of Sūq al-Ṣuwar, the qualities of paradise forms can't be compared to the limits of the material world, and one may transform to multiple appearances and experience infinite varieties of form. Such an interpretation has not been previously proposed. This kind of gain and experience reveals the qualitative difference between the forms of this world and the next—and it is precisely for this

reason that Mowlānā portrays worldly gain as a childish game when compared to the spiritual utopia.



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2025.84492.1503>



شاپای چاپی: ۸۱۷۱-۳۰۶۰ | شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۲۵۲۸

تأملی در معنا و ریشه‌های بیت «آن جهان شهریست پر بازار و کسب ...» از مولانا

امیر یوسفی^۱، علی اشرف امامی^۲

چکیده

در تفسیر بیت «آن جهان شهریست پر بازار و کسب/ تا نپنداری که کسب اینجاست حسب» عموم مفسران صرفاً به ذکر امکان کسب در آخرت یا توجه مولانا به نتیجه اعمال نیک در دنیا با تنعم در آخرت بسنده کرده‌اند. لکن نگارندگان این سطور این بیت را با حدیث «سوق الصور» مرتبط می‌دانند که با تفسیر به عمل آمده فهمی بدیع و نوآور محسوب می‌شود. این مفهوم نزد مولانا را می‌توان با «سوق الصور» نزد ابن عربی نیز قابل تطبیق دانست؛ زیرا او بیش از همه در این باب سخن گفته است. پس از ذکر مختصر تفسیر تمام شارحان مطرح مثنوی، ارتباط این بیت با مفهوم کسب در آخرت، اولاً به معنای امکان چنین کسبی و ثانیاً مرتبط با مفهوم کسب صور اخروی طرح می‌شود. کسب صور اخروی در برابر کسب دنیا قرار گرفته است و مولانا کسب دنیا را در مقابل کسب آخرت چون بازی کودکانه تمثیل می‌کند که فهم چرایی آن از نتایج پژوهش پیش‌رو است.

کلیدواژه‌ها: مولانا، ابن عربی، سوق الصور، کسب، صورت.

ارسال: ۱۴۰۳/۲/۲۷؛ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷؛ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴؛ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۵/۳۰

نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۲۸، بهار ۱۴۰۴، صص ۱-۲۰
مقاله پژوهشی

۱. دانش‌آموخته دکتری ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

E-mail: yousefi.amir@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000000287098527>

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: imami@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000000271325449>

ارجاع به این مقاله:

یوسفی، ا.، و اشرف امامی، ع. (۱۴۰۴). تأملی در معنا و ریشه‌های بیت «آن جهان شهریست پر بازار و کسب» از مولانا.

جستارهای نوین ادبی، ۵۸(۱)، ۲۰-۱. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.84492.1503>

مقدمه

در جهانِ مثنوی معنوی مولانا قریب به بیش از ۲۶۰۰۰ بیت وجود دارد که تعدادی از آن‌ها به‌نوعی شاه‌بیت تلقی می‌شوند که در خود معانی بسیار دارد و گرچه مولانا یک بیت سروده است؛ اما در همان تعداد اندک از حروف و کلمات، معانی سترگ و ژرفی نهفته است:

«آن جهان شهری ست پر بازار و کسب تا نپنداری که کسب اینجاست حسب»

(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص. ۲۶۰۳)

در شرح بیت فوق، شارحان بسیاری نگاشته‌اند که در پژوهش حاضر به ذکر آن‌ها پرداخته می‌شود و در ادامه تفسیری ارائه می‌شود که هیچ‌یک از شارحان به این جمیع این ابعاد پرداخته‌اند و البته ارتباط این بیت را با معنای دقیق از حدیث سوق‌الصور و در استفاده تفسیری از آن تأیید نکرده‌اند. بنا به تفسیر نگارندگان، ارتباط این بیت با حدیث «سوق الجنة» یا «بازار بهشت» است که معنای بدیعی در آن وجود دارد. حدیث فوق در منابع روایی معتبر اسلامی ذکر شده است که برخی از آن منابع ذکر خواهد شد. ارتباط این بیت با حدیث بازار بهشت، مفاهیم عرفانی مهمی را در بر دارد که کسب معطوف به آخرت و نحو خرید و فروش به خصوصی در جهان آخرت را در بدایه به ذهن می‌نشانند و البته در معنای دقیق‌تری می‌توان نگاه مولانا را به بازار بهشت و لوازم آن فهم کرد. قصد پژوهش حاضر نقد شروح مختلف در باب این بیت است تا نشان داده شود که این تفسیر و ارتباط مشخص با حدیث بازار بهشت در بسیاری از شروح مغفول مانده است.

پیش از مولانا علاوه بر ابن عربی که بیش‌ترین توسعه را به این مفهوم داده است در میان عرفا، غزالی و عین‌القضات همدانی نیز حول بازار بهشت اشاراتی داشته‌اند که غزالی آن را ناظر به لطف حق دانسته و نقش و اراده الهی در ایجاد صور مختلف را در زمان واحد برجسته می‌کند و البته غزالی این نکته را فقط در رساله‌ای بیان می‌کند که نام آن نیز «المصنوع به علی غیر اهله» نشان‌دهنده خاص بودن این سخنان دارد، او در قسمت بهشت از این رساله، نعمات بهشتی را به سه قسمت حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌کند و «سوق‌الصور» را ضمن نعمات خیالی در بهشت توصیف می‌کند که البته در حس انسان وجود دارد ولی در عالم خارج برای دیگران قابل مشاهده به چشم حسی نیست، این تفکیک مختص غزالی است (غزالی، ۱۴۱۶، صص. ۳۵۴-۳۵۵).

عین‌القضات این مفهوم را با رؤیت خداوند به صورت‌های مختلف مرتبط می‌داند و نقل می‌کند که عارفی خداوند را در صورت مادرش می‌بیند و یا پیامبر خداوند را در معراج در «احسن‌الصوره» مشاهده کرده است لذا عین‌القضات

از این بازار مشاهده حق را در صور مختلف استفاده می‌کند و از آن با نام «بازار خواص» یاد می‌کند. (همدانی، ۱۳۴۱، صص. ۲۹۸-۳۰۳).

۱- ذکر تفاسیر شارحان مثنوی

۱-۱- شرح انقروی

انقروی (م ۱۰۴۱ق) شارح ترک‌زبان مثنوی با اینکه شرح مفصل ۱۵ جلدی در چاپ‌های فارسی بر مثنوی نگاشته است، چون به این بیت می‌رسد به معنای کلی آن اشاره می‌کند و ذیل این بیت می‌گوید: «اصل تجارت بزرگ و فواید بزرگ در بازار آخرت پیدا می‌شود» (انقروی، ج ۵، ص. ۸۷۲).

۲-۱- شرح بحر العلوم

بحر العلوم (م ۱۲۲۵ه) گرچه وجوه مختلفی از این بیت را بیان داشته لکن نظر خود را به سمت احادیث دیگری افکنده و به بیراهه می‌برد. اولاً اینکه این بیت را مرتبط با حدیثی می‌داند که در باب زراعت در بهشت نقل شده است که در آن: «اهل جنت وقتی خیال کنند زراعت را همان وقت بذر اندازند همان وقت زراعت تیار شود» (بحر العلوم، ۱۳۸۴، ج ۲، ص. ۳۲۶) وی با ذکر حدیث «سوق الصور» به نحو اجمال، امکان خرید و فروش را طرح کرده ولی بلافاصله معنای ممکن الوصول از آن را رد می‌کند و آن را به سمت کسب ایتان اعمال شرعی چون صلوات می‌برد و اعمال شرعی را در آن جهان سبب رشد می‌داند که به کلی از معنای حدیث «سوق الصور» گویی غافل است. تفسیر بحر العلوم از این بیت گویا بیش‌تر ناظر به کسب اعمالی شرعی است که سبب ترقی می‌شود، و این مطلب را با حدیث دیگری مرتبط می‌داند که «رأیت موسی فی هذا الوادی تلبیا و رأیت یونس فی هذا الوادی تلبیا» حج کردن موسی یا یونس در آخرت را نمونه‌ای برای کسب اعمال در آن دنیا دانسته و البته هر عمل شرعی سبب ترقی می‌شود لذا نتیجه بحر العلوم از این بیت، توان کسب اعمال شرعی در آخرت و در نتیجه ترقی در علوم الهیه است (بحر العلوم، ۱۳۸۴، ج ۲، ص. ۳۲۶).

۳-۱- شرح اکبرآبادی

اکبرآبادی (قرن ۱۲ه) این بیت را ذیل مفهوم کسب، تفسیر می‌کند که بر سر این موضوع که آیا در آخرت نیز کسب وجود دارد یا خیر، اختلاف است و برخی چون مولانا بر این عقیده هستند که در آن جهان نیز برای انسان کسب وجود دارد. اکبرآبادی آن را به نقل دیگران، کسب شریف و دخل لطیف می‌نامد. البته این نوع از کسب را اکبرآبادی به حدیثی

مروی از ابوهریره مرتبط می‌داند که در آن برخی از اهل بهشت برای کشت و زراعت در آن دنیا از خداوند اذن می‌گیرند و دانه‌هایی می‌کارند که محصولات فراوان چون کوه‌هایی از آن دانه‌ها کسب می‌شود (بخاری، ۱۴۱۴، ج ۲، ص. ۸۲۶). در کنار این تفسیر و ارتباطی که اکبرآبادی با این روایت برقرار می‌داند، می‌گوید که مولوی البته که مرادش از کسب آن جهان، کسب معارف و تجلیات حق است و آن را مرتبط با این بیت مثنوی می‌داند:

«کسب دین عشق است و جذب اندرون قابلیت نور حق را ای حرون»

(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص. ۲۶۰۹)

این ترقی در حقیقت و معارف را در سخنی از ابن عربی نیز پی می‌گیرد که در کتاب التجلیات خود آورده است که: «من جنید، شبلی و ابویزید را ترقی دادم» (اکبرآبادی، ۱۳۸۶، ج ۲، صص. ۸۸۹-۸۹۰).

۴-۱- شرح اسرار الغیوب

خواجه ایوب (قرن ۵۱۲ه) کسب آن جهان را به واسطه اعمال صالحه و ریاضات می‌داند که به اقتضای «المجاهده ثورث المشاهده» رخ می‌دهد، این حصول جزا در آن جهان به نتایج اعمال این دنیا و مرتبت با آیه «ان الله استری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة» (۹:۱۱۱). (خواجه ایوب، ۱۳۹۹، ج ۱، ص. ۴۴۱). این نوع ارتباط میان کسب این دنیا و مشاهده نتایج آن در آن دنیا مورد نظر خواجه ایوب است و البته به کسب به معنای معانی چون «زرع» و کسب اعمال در آن دنیا اشاره‌ای ندارد و میوه این امور را عشق و جذب و شهود می‌داند. نکته دیگر در این بیت امکان کسب ترقی و کمال برای روح انسانی بعد از موت است که خواجه ایوب نیز بدان التفات داشته است، که مولانا قائل بر این امکان ترقی روح در عالم دیگر است، و ابن عربی را نیز بر این عقیده می‌داند، لکن شیخ علاء الدوله سمنانی بر عدم امکان آن معتقد است (خواجه ایوب، ۱۳۹۹، ج ۱، ص. ۴۴۱).

۵-۱- شرح سبزواری

در شرح سبزواری (م ۱۲۸۹ه) ذیل این بیت به روایتی با این متن اشاره کرده است که «ان فی الجنة سوقاً یباع فیه الصوم» (سبزواری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص. ۳۶۹). البته که روایتی با واژه «الصوم» با این متن وجود ندارد، لذا لاجرم یا خطایی در تصحیح صورت گرفته است یا ملا هادی سبزواری روایت را به خطا مرقوم کرده است، لکن در ضمن توضیحات بیت، سبزواری نیز کسب را منحصر در دنیا دانسته و مراد از کسب در بیت را کسب لوازم دنیوی و آخرت را صرفاً دار مجازات و مکافات تفسیر می‌کند. سبزواری نیز خواهش هرگونه صور اخروی را در دنیا می‌داند نه آخرت و خواهش صادق آن‌ها را همان ملکات اخلاقی دانسته است که مشابه تفسیر زمانی از این بیت است.

۱-۶- شرح فروزانفر

فروزانفر (م ۱۳۴۹ ش) در شرح این بیت از آنجاکه در دفتر دوم است سخنی نگفته است و انتظار می‌رفت که وی در کتاب احادیث و قصص مثنوی به ارتباط این بیت با حدیث «بازار بهشت» اشاره کند که در آن کتاب نیز اشاره‌ای به این حدیث نشده است (فروزانفر، ۱۳۸۱).

۱-۷- شرح زرین کوب

گرچه زرین کوب (م ۱۳۷۸ ش) به نحو منسجم و در یک کتاب شرح مثنوی به یادگار ندارد، لکن جسته‌وگریخته در کتبی به شرح ابیات مولانا و داستان‌های او پرداخته است که در میان کتاب نردبان شکسته او می‌توان اشاراتی را در باب این بیت جستجو کرد. زرین کوب می‌گوید: «برای نیل به کمال در دنیای دیگر هم باید پیشه‌ای بیاموزند، چراکه برخلاف مشهور، تنها این دنیا نیست که محل کسب است، دنیای دیگر هم کسب دارد. از ابوهریره نقل است من اهل الجنة من یستأذن ربه...» (زرین کوب، ۱۳۹۴، ص. ۳۵۴) و از این نظر وی موافق نظر اکبرآبادی تفسیر می‌کند و این بیت را مرتبط با این حدیث می‌داند. زرین کوب اشاره به لهُو و لعب بودن دنیا را در ابیات مولانا به دلیل توان کسب روح در آخرت است که می‌تواند لذات و تجربه‌هایی را کسب کند که در مقابل لذات دنیوی همچون بازی کودکان است و مرتبط با بیت:

«این جهان بازیگه‌ست و مرگ، شب بازگردی، کیسه خالی پر تعب»

(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص. ۲۶۰۸)

چنانکه بازی کودکان جز سرگرمی و گذران وقت، چیزی در بر ندارد و چون به خانه بازگردی جز خستگی نصیب نشده است، مثال کسب دنیا و آخرت نیز این‌گونه است که آنچه برای دنیا کسب شده به آخرت نخواهد رفت. در نظر زرین کوب، عشق و جذب در دنیا سبب قابلیت درک نور در دنیای دیگر است و انهماک در کسب دنیای مادی نیز مانع از ادراک این توانایی است و در این میان بر نفس انسان که طالب حس است نباید اعتماد کرد و هرچه نفس انسان بدان امر کند باید خلاف آن عمل کرد و داستان مطرح بعد از این ابیات را مرتبت با این قصد مولانا می‌داند (زرین کوب، ۱۳۹۴، ص. ۳۵۵). در نتیجه زرین کوب برخلاف تفسیر مورد بحث این جستار، این بیت را با حدیث سوق‌الصور مرتبط نمی‌داند و البته فقط به یک فایده و نتیجه بیت اشاره می‌کند که همان وجود کسب در آخرت است و از دیگر معانی بیت صرف نظر می‌کند.

۸-۱- شرح جامعِ مثنوی معنوی

کریم زمانی در شرح خود گرچه به حدیث سوق‌الصور اشاره می‌کند لکن تفسیر وی در ادامه در نقض این ارتباط و معنا ارائه می‌شود؛ چنانکه مراد این کسب را تحصیل ملکاتِ فاضله اخلاقی می‌داند و آخرت را نه جای کسب و دادوستد که جای درو کردن تفسیر می‌کند (زمانی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۴۲). تفسیر زمانی در مقابل تفسیر زرین کوب قرار می‌گیرد و گویی با مسئله ترقی روح نیز مخالفت دارد که کسب و دادوستد را برای این دنیا منحصر دانسته است، و ذکر حدیث را نه در تأیید کسب در آخرت که در ادامه آن معنا را در تفسیر خود به نحو ضمنی نادرست می‌داند چندان که بعد از ذکر حدیث می‌گوید: «این کسب و دادوستد در دنیا انجام می‌شود و در آخرت روز درویدن است نه کاشتن و این کسب همانا تحصیل ملکاتِ فاضله اخلاقی است» (زمانی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۴۲).

۹-۱- شرح‌هایی که به این بیت پرداخته‌اند

شرح جواهر الاسرار و زواهر الانوار (خوارزمی، ۱۳۹۸)، شرح نیکلسون (نیکلسون، ۱۳۹۳)، شرح شهیدی (شهیدی، ۱۳۷۶)، شرح استعلامی (استعلامی، ۱۳۹۳) به این بیت پرداخته‌اند و گویا به کلی از منزلت آن غافل بوده‌اند.

۲- ریشه‌های روایی

این مفهوم با ریشه‌های روایی مستحکم، در قالب بیاناتی ست که امکان تفسیر و برداشت‌های مختلفی دارد و می‌توان به ترتیب از معتبرترین‌های کتب حدیثی آغاز کرد؛ در صحیح مسلم آمده است: بازارِ بهشت در روز جمعه برگزار می‌گردد و باد خوشی که سبب زیبایی و نیکویی در چهره و لباس اهل بهشت است در آن بخشیده می‌شود (مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۲۱۷۸، رقم ۲۸۳۳). نووی مراد از بازار را محل اجتماع تفسیر کرده است (نووی، ۱۴۱۶، جزء ۱۷، ص ۳۰۲). تا این روایت فقط می‌توان به اصل وجود این مفهوم در سنت روایی به نحو قابل اتکایی پی برد، چراکه در مهم‌ترین کتاب روایی نقل شده است. نکته دیگر آنکه در این روایت بیانی فانتزی و رؤیایی را می‌توان دریافت که با وزیدن بادی به ناگاه، نعمات بسیاری ظاهر می‌شود و همه چیز به زیبایی و نیکویی تبدیل می‌شود. در سنن ترمذی روایت دیگری آمده است که به جزئیات بیش‌تری می‌پردازد: مؤمنان در بهشت به سبب اعمالشان

۱ صحیح مسلم در نگاه اهل سنت هم‌عرض صحیح بخاری است و در نگاه مشهور علماء اهل سنت، تمام روایات آن صحیح قلمداد شده است.

در بازار بهشت خواهند شد؛ در آنجا به مقدار روز جمعه که در دنیا است برای آن‌ها جایگاه‌هایی از نور، مروارید، یاقوت، زبرجد، طلا و نقره قرار داده شده است؛ پروردگار چون ماه و خورشید که در این دنیا دیده می‌شود در آنجا پیداست و به ایشان می‌گوید: هر آنچه دلتان می‌خواهد طلب کنید؛ بازاری تدارک دیده می‌شود که در آنجا مالا مال از ملائکه هست که مثال و مانندش دیده و شنیده نشده و حتی در دل کسی خطور نکرده است؛ هر آنچه دلشان بخواهد برایشان آماده می‌شود به نحوی که آن تجارت و خرید و فروش نمی‌شود؛ در آنجا مؤمنان یکدیگر را می‌بینند و اگر کسی که در دنیا بالاتر بوده فردی پایین‌تر از خود را ببیند ناگهان سخنش به پایان نرسیده آن فرد به گونه‌ای به تخیل می‌آید که از او بهتر کسی نیست چراکه در آنجا نباید کسی غمگین شود؛ چون به خانه‌های خویش و نزد همسران خود بازمی‌گردند، همسرانشان می‌گویند: زیبایی در شما افزوده شده است که قبل از این نبوده و در پاسخ می‌گویند که این حاصل همیشینی با پروردگار است و جای تعجبی نیست (ترمذی، بی‌تا، ج ۴، ص. ۵۹۲، رقم ۲۵۴۹، ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص. ۱۲۶۱، رقم ۴۳۳۶). موارد متعددی از این روایت مستفید است؛ ۱- در بهشت زندگی شکلی مشابه با این دنیا دارد. ۲- در بهشت بازاری است که در آن موارد ارزشمند و هر چه مؤمنان خواهان آن هستند تنها با اراده آن مطلب توسط فرشتگان آماده می‌شود بدون نیاز به مبلغ معینی ۳- در بهشت، صور به صورت آبی و ناگهانی تغییر می‌کنند ناگهان تخیل صورت فردی که چندان در دنیا برای او خوشایند نبوده، مقبول می‌شود، از تخیل و خیال در این روایت؛ شکل صورت گونه فضایی روایت به دست می‌آید که سریعاً قابل تغییر است. ۴- این روایت، بیان حالاتی در بهشت است ولی کیفیت آنچه بیان می‌شود نه تنها کسی آن را ندیده و نشنیده که حتی در دل انسان هم خطور نکرده است، یعنی کیفیت آنجا کاملاً چیزی متفاوت است گرچه به لحاظ صوری شباهت‌هایی دیده می‌شود. آنچه مورد شباهت است فقط شباهتی صوری است نه چیز دیگری، چراکه شرایط و تغییرات دفعی و ناگهانی بدون در نظر گرفتن دشواری‌های عالم ماده در این روایات از بهشت به وضوح دیده می‌شود که نشان از کیفیت کاملاً متفاوتی دارد. لذا آنچه در آنجا مطرح است «صورت» است نه ماده به معنای مرسوم، که ذکر صور را می‌توان در روایات دیگری نیز مشاهده کرد گرچه در این دو روایت به صورت ضمنی مفهوم صور با توصیف شرایط دانسته می‌شود. از حیث روایی این حدیث به قدر اختصاری که در صحیح مسلم آمده است به همان نحو در سنن دارمی (دارمی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص. ۴۳۷، رقم ۲۸۴۱) نیز مختصراً روایت شده است لکن وجه تفصیلی بازار بهشت در سنن ترمذی و ابن ماجه دیده می‌شود که حتی ابن تیمیه را ملزم به پذیرش اصل وجود بازار بهشت کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۶، ص. ۴۰۱). برخی در روایت ترمذی ضعف وارد کرده‌اند؛ چراکه حدیث غریب به شمار می‌رود؛ یعنی این حدیث فقط از یک

طریق روایت شده است که بسته به ثقه دانستن آن افراد، همان حدیث صحیح یا ضعیف قلمداد می‌شود، که در این موضوع اختلاف وجود دارد و برخی همه سلسله را ثقه ولی در فردی به نام «عبد الحمید کاتب اوزاعی» شبهه وارد کرده‌اند و برخی نیز او را بلا اشکال می‌دانند (المبارکفوری، بی‌تا، ج ۷ ص. ۲۱۹). ابن حبان این حدیث را با متنی که در سنن ترمذی و ابن ماجه آمده عیناً روایت کرده و آن را در صحیح خود قرار داده است (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۶، ص. ۴۶۶، رقم، ۷۴۳۸). در هر حال اصل وجود بازار بهشت و در صحت حدیث اول که از بازار، وزیدن باد و بخشیدن نعمات و حسن و زیبایی سخن می‌گوید عموماً شبهه‌ای وارد نشده است. با این فرض، قوت وجود بازار بهشت از حیث روایی محکم و استوار به نظر می‌رسد و حتی صورت تفصیلی حدیث نیز چندان مورد نزاع نبوده و به عبارتی می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که این جزئیات در نزد عموم علمای قوم مورد قبول بوده و به همین جهت مخالفان جدی و بسیاری را در مقابل خود ندارد.

تا این جای نوشتار به اصل و جزئیاتی از بازار بهشت در روایاتی پرداخته شد که ذکری از واژه صورت نداشته‌اند ولی می‌توان از آن‌ها چنین برداشتی را به صورت ضمنی ارائه کرد؛ اما در حدیثی از احمد بن حنبل به روایت علی بن ابی طالب (علیه السلام) به صراحت از آن جزئیاتی که در احادیث فوق ذکرش به میان آمد با واژه «صور» یاد می‌شود و بدین جهت است که تفسیر سابق و آنچه بازار بهشت را با صور گره می‌زند از استناد روایی نیز برخوردار است؛ «در بهشت بازاری وجود دارد که در آن جز صور خرید و فروش نمی‌شود و هرگاه فرد بهشتی صورتی را بخواهد آن صورت به نزد او حاضر می‌شود» (احمد بن حنبل، ۱۴۱۴، ج ۱، ص. ۱۵۶، رقم ۱۳۴۵).

۳- عالم خیال و کسب صور

عالم خیال از جنس ادراک است و مجردات این عالم صورت‌هایی هستند که مدرک شادی و غم و... در حالات مختلف خواهند بود، نیکلسون می‌گوید: «هستی (به معنای) کل وجود خارجی، خواه مادی یا روحانی‌ست، این عرصه وجود، محدود به امکان است حال آنکه عالم خیال شامل صور امثال است که نمی‌توانند احتمالاً وجود خارجی پیدا کنند.» (نیکلسون، ۱۳۹۳، ج ۱، ص. ۴۲۸) این سخن که البته نیکلسون با تردید بیان می‌دارد که احتمالاً صور عالم خیال نمی‌توانند وجود خارجی پیدا کنند، صحیح به نظر نمی‌رسد. به این دلیل که در سخن مولانا: در عالم صوری هستند که وجود خارجی دارند و البته از جنس عالم مادی محدود به حواس پنج‌گانه هم نیستند او برای عالم خیال چنین کارکردی قائل است، چنانکه می‌گوید:

«لیک این نامه خیال است و نهان و آن شود در حشر اکبر بس عیان
این خیال اینجا نهان پیدا اثر زین خیال آن جا برویاند صور»

(مشوی معنوی، دفتر پنجم، صص. ۱۷۸۹-۱۷۹۰)

عالم خیال گرچه خود از حواس مادی و ظاهری نهان است ولی در این دنیا اثرش پیداست و انسان پس از مرگ، خود را در آن خواهد دید چنانکه رستاخیز را از جنس عالم خیال دانسته است که در آنجا انسان‌ها به سبب نامه اعمالشان در غالب صورت‌هایی متناسب اعمالی که در این دنیا کاشته‌اند، حشر خواهند شد. کسب صور نیز در آخرت از همین جنس است و به همین جهت «برویاند صور» در شرح آن عالم استفاده شده است که با حدیث «سوق الصور» می‌توان به فهم دقیق آن رسید. رویش صور معادل دیگری برای خلق صور است، اینکه خیال در این عالم نهان است و اثرش پیداست نیز دلالتی دیگر دارد که می‌توان حقیقت این عالم را نیز خیال دانست، لکن این حقیقت پنهان است و آنچه در عالم مادی درک می‌شود بدان سبب که محدود به حواس پنج‌گانه است، انسان در این حواس غرق شده و از حقیقت هستی غافل می‌شود، مرتبه عالم دنیا پست‌ترین مرتبه برای ادراک است که محدودیت‌های فراوان دارد، لکن انسان با «خواب» و درنهایت مرگ است که کاملاً این حقیقت را می‌تواند درک کند و به همین جهت است که تفاوت کسب دنیا و کسب آخرت در سخن مولانا دیده می‌شود. سهروردی که در باب عالم خیال سخن بسیار دارد، در وصف آن می‌گوید: در عالم خیال موجودات روحانی وجود دارند که جسم نیستند ولی وجود دارند و موجودات روحانی آنجا با انسان‌های موجود در آنجا سازگارند و از یکدیگر تفر ندارند و در آرامش در کنار یکدیگر هستند. (کربن،

۱۳۹۵، صص. ۳۰۴-۳۰۵)

«عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگ‌تر آمد خیالات از عدم ز آن سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال ز آن شود در وی قمر همچون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ
علت تنگی است ترکیب و عدد جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد»

(مشوی معنوی، دفتر اول، صص. ۳۰۹۴-۳۰۹۸)

جهان مادی برای مولانا دو خصوصیت بارز دارد که وجود احساس و رنگ است، قاعدتاً مراد از حس در آنجا همان حواس ظاهری‌ست و آلا در عالم خیال هم صورت‌ها به‌گونه‌ای ادراک می‌شوند و با حواس باطنی قابل مشاهده هستند. از حیث وجود رنگ‌ها هم می‌توان عالم خیال را عالمی دانست که رنگ‌ها در آن ادراک خواهند شد.

خصوصیت و تمایز اصلی این دو عالم را باید در نظم متفاوت و محدودیت‌هایی دانست که در این عالم هستی نسبت به عالم خیال وجود دارد. «بدین جهت است که می‌گویند در جهان هستی قمرها هلال می‌شود، یعنی آن فراخی عالم تصور تنگ‌تر می‌گردد.» (شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۲۷) البته اگر بنا باشد که برای این عالم، «ماده» را فرض کنیم؛ تمایز بعدی میان عالم خیال و دنیا، وجود ماده در این عالم است و در عالم خیال فقط صورت‌ها هستند اما در این دنیا هم ماده و هم صورت باهم وجود دارند. می‌توان قرائتی دیگر داشت و این‌گونه پنداشت که این عالم هم دارای ماده به معنای «جزء لایتجزی» چنانکه اهل کلام و فلاسفه بر سر آن بحث کرده‌اند نیست و از حیث صورت، این عالم دارای صورت‌هایی محدودتر و به قول مولانا «تنگ‌تر» است که گویا دارای تراکم بیشتر و به قول قدما «کثیف‌تر» است ولی درنهایت هر دوی آن‌ها جز صور چیز دیگری نیستند. صورت‌های این عالم در قواعدی محدودتر اسیر هستند، لذا امور این عالم در محدوده تنگ قواعد یا بهتر بگوییم به زبان مولانا در دایره تنگ عاداتی هستند که عالم خیال این محدودیت‌ها را ندارد، برای مثال صور این عالم برای طی مسافت‌ها باید بر سیل عادت نقطه نقطه مسافت را پیمایند تا در زمان‌هایی معین به مقصد برسند ولی در عالم خیال بنا بر اوصاف منقول، نه طی مسافت به محدودیت‌های این عالم می‌ماند نه الزاماً حوادث چنان نظمی که در این عالم هست را باید بگذرانند لذا امور در آنجا بسیار سریع‌تر و بیشتر تحت کنترل آدمی خواهند بود. نمونه‌هایی از آن خصوصیات را می‌توان در حکایات منقول در این عالم هم مشاهده کرد چنانکه قرآن از کسی در دربار سلیمان نبی سخن می‌گوید که به یک چشم به هم زدن تخت پادشاهی ملکه سبا را از چنان مسافتی طولانی به اورشلیم می‌آورد، این نمونه‌ها حکایت از خرق عادت شدن این محدودیت‌ها توسط افرادی خاص می‌باشد که لحظاتی قواعد عالم خیال را در این عالم به نمایش می‌گذارند.

کسبِ صور در آخرت و مقایسه مولانا با کسب در دنیا در بیت ذیل بیان می‌شود:

«حق تعالی گفت کاین کسب جهان پیش آن کسب است لعب کودکان»

(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص ۲۵۹۶)

محدودیتِ صورِ دنیوی و حواسِ مادی در مقابلِ فضایِ وسیع‌ترِ صور در آخرت که مصداقِ بارزِ آن بازار بهشت است سبب می‌شود که «کسب» در این دنیا که معادلِ همه آنچه هست که انسان در دنیا درک می‌کند و عمل می‌کند در مقابلِ کسبِ آخرت مانند بازیِ کودکان دیده شود. بازی‌هایِ کودکان به نسبتِ اعمالِ بزرگسالان دارای قواعدی ساده‌تر و تجاربی ابتدایی‌تر است، لکن قواعدِ بزرگسالان پیچیده‌تر و وسیع‌تر است و البته تجاربِ بزرگ‌تر و خاص‌تری را با خود به همراه دارد. به همین نسبت تجربه کسبِ آن جهانی، چندان که در احادیث نیز گفته شد، مرتبه‌ای فراتر است

که دارای محدودیت‌های کمتری است. درآمدن به اشکال مختلف و تجربه صور گوناگون و بی‌نهایت امری نیست که بتوان در دنیا تجربه کرد به همین دلایل است که کسب دنیا چون بازی کودکان تمایل می‌شود.

۴- «بازار بهشت» مولانا و تطبیق آن با «سوق الجنة» ابن عربی

فردی که بیش از همه به «سوق الجنة» پرداخته است و معارف بزرگی را حول آن ترسیم کرده، شیخ اکبر ابن عربی است که پیش از مولانا و دوره‌ای را هم‌زمان با او زیسته است، او در این باب سخنان متعددی دارد که یکی از آن‌ها را در فتوحات چنین آورده است:

«كما أن في الجنة سوق الصور، إذا اشتهى (العبد) صورة دخل فيها. كما تشكل الروح هنا، عندنا، وإن كان جسماً، ولكن أعطاه الله هذه القدرة على ذلك "والله على كل شيء قدير". و حديث "سوق الجنة" ذكره أبو عيسى الترمذی فی مصنفه. فانظره هناك» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص. ۳۲۳).

این سخن ابن عربی ناظر به این است که «سوق الجنة» مکانی است برای طلب هر چیز و هر چیز را می‌توان در آن کسب کرد و این تعبیر نیز مشابه آن است که مولانا آنجا را برای کسب هر چیز معرفی می‌کند و البته مواردی متعالی را نیز شامل آن می‌داند که فهم آن را برای کسانی که جهان آخرت را با دنیا قیاس می‌کنند دشوار خواهد بود. ابن عربی مانند مولانا به نوعی کسب در بازار بهشت اشاره می‌کند که بسیار در جایگاه فراتری است که سبب می‌شود کسب این دنیا بسیار در مقام نازل‌تری قرار گیرد (همچون بازی کودکان چندان که مولانا وصف کرده است)، چراکه در بازار بهشت می‌توان صور مختلفی را کسب کرد و به صورت‌های متنوعی درآمد و تجارب شگفت‌انگیزی از صورت‌ها و حالات مختلف را تجربه کرد:

«و كذلك "سوق الجنة" - ندخل في أي صورة شئنا من صور السوق، مع كوننا على صورتنا، لا نكرنا أحد من أهلنا ولا من معارفنا. و نحن نعلم أن قد لبسنا صورة جديدة تكوينية، مع بقائنا على صورتنا. فأين العقول والمعقول هنا؟» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۳، ص. ۶۰۵)

۵- بازار بهشت نزد سنایی و عطار

بر خلاف بسیاری از مفاهیم در دریای اندیشه ژرف مولانا که می‌توان نزد سنایی و عطار مثالش را جستجو کرد، بازار بهشت از مفاهیمی است که در کتب سنایی و عطار بدان پرداخته نشده است. عطار ضمن روایتی در تذکره الاولیاء از زبان شبلی که کسی او را در خواب دیده است نقل می‌کند که از وی پرسیدند: «کیف وجدت سوق الآخرة؟» و شبلی می‌گوید: «بازاری است که رونق ندارد در این بازار مگر جگرهای سوخته و دل‌های شکسته و باقی همه هیچ نیست»

(عطار، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۶۸۹). روشن است که این نقل از شبلی با بازار بهشت مولانا فاصله دارد و نشان می‌دهد که اندیشه مولانا در این مورد خاص با ابن عربی قابل تطبیق است و چندان که برخی پنداشته‌اند که مولانا کاملاً با ابن عربی تقابل است و صرفاً همسو با عطار و سنایی ست تصویری علمی به نظر نمی‌رسد. چندان که مولانا در باب ایشان می‌گوید:

«اگر عطار عاشق بد سنایی شاه و فایق بد نه اینم من نه آنم من که گم کردم سر و پا را»

(مولانا، ۱۳۹۶، غزل ۶۰، ص ۳۷)

در این بیت روشن است که مولانا راه خود را راهی مستقل از عطار و سنایی معرفی می‌کند. و ابیاتی که برخی آن‌ها را به مولانا نسبت می‌دهند که نشان از پیروی کامل مولانا از عطار و سنایی دارد در آثار تصحیح شده مولانا وجود ندارد. گرچه می‌توان موارد متعددی را اشاره کرد که مولانا هم‌سخن با عطار و سنایی ست، لکن از جهت رعایت امانت علمی باید بی‌طرفانه سخن گفت و می‌توان به موارد فراوانی نیز از جمله همین مفهوم بازار بهشت اشاره کرد که قابل تطبیق میان مولانا و ابن عربی و یا دیگران است.

۶- تحقق اتوپیا و آرمان‌شهر خیالی در بهشت

با این اوصاف از آنجایی که بهشت، ظهور مدینه علم در آخرت است و صور علمی به شکل تجلیات در این مدینه عرضه می‌شود. بازار بهشت به نوعی اوج تحقق این آرمان‌شهر محسوب می‌شود چندان که مولانا نیز این بازار با نام «شهر» استفاده می‌کند و شهر آرمانی به تصویر کشیده می‌شود که در آن ورود به صور مختلف و بی‌نهایتی ممکن می‌شود که تمام نعمات معمول بهشتی را از تکرار خارج می‌سازد و تا بی‌نهایت می‌تواند انسان را مشغول سازد، ابن عربی می‌گوید: «فإذا دخل سوق الجنة ورأى ما فيه من الصور فأية صورة رآها واستحسنها حشر فيها فلا يزال في الجنة دائماً يحشر من صورة إلى صورة إلى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الإلهي» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۲۸).

به همین دلیل است که مولانا کسب دنیا را با آن کسب چون بازی کودکان می‌داند و البته این کسب را فانی و تمام شدنی و کسب آن دنیا و در شهر بازار بهشت را دائمی و همیشگی دانسته است. وی در این باب می‌فرماید:

«کسب فانی خواهدت این نفس خس چند کسب خس کنی؟ بگذار، بس»

(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص ۲۶۱۰)

مولانا این کسب را با نور حق و جذب نور حق نیز معنا می‌کند که در واقع همان کسب صور علمی الهی می‌شود که

بنا بر قابلیتِ فرد به او عطا می‌شود. این همان معنایی است که ابن عربی نیز می‌گوید: «و حظ کل شخص من ربه علی مقدار علمه و عقده فی درجات العقائد و اختلافاتها و کثرتها و قلتها، کما قد تقرر قبل هذه الفصول. فاعلم ذلك! واللّه الهادی. - وفی "سوق الجنة" علم ما أشرنا إلیه» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۲، ص ۳۹۲). این سخن که نزد ابن عربی با علم بیان شده نزد مولانا با «قابلیتِ نور» بیان می‌شود و او می‌فرماید:

«کسب دین عشق است و جذبِ اندرون قابلیتِ نور حق را، ای حرون»

(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص ۲۶۰۹)

در واقع با کسبِ مرتبتِ لازم، وجود انسان برای جذب و دریافتِ صورِ متناسب نیز آماده می‌شود و البته اولیای حق با صور کامله و تجلیاتِ خاصّ حق منبسط خواهند شد و دیگران بنا به مقامِ وجودی خویش، لذا در نظرِ مولانا مفهوم شهرِ بازارِ بهشت، مقامِ کمال و آرمانیِ بهشت نیز به شمار می‌آید.

نتیجه

شرح این بیت از مولانا، مفاهیم عمیق و درخورِ توجهی با خود به همراه دارد. گرچه ارتباط این بیت با حدیث «سوق الصور» آشکار به نظر می‌رسد؛ لکن عمومِ مفسرانِ مثنوی به این ارتباط اشاره نکرده‌اند و البته به معانی حاصل از آن التفات نداشته و به نحوِ دیگری این بیت را تفسیر کرده‌اند که ذکرِ آن‌ها آمده است. این مفهوم برای مولانا نه تنها در دنیا که در آخرت نیز وجود دارد. میانِ علمای اسلامی امکان کسب در آخرت مورد مناقشه است چندان که مفسرانِ شیعی مثنوی این بیت را به عدمِ امکانِ کسب در آخرت تفسیر کرده‌اند (رجوع شود به شرح سبزواری و کریم زمانی)، لکن دیگر مفسرانِ مثنوی چون بحر العلوم، انقروی، اکبرآبادی، خواجه آیوب، زرین کوب به امکانِ کسب در آخرت اذعان داشته و یکی از معانی این بیت را وجودِ کسب در آن جهان نگاشته‌اند، لکن به حدیث سوق الصور اشاره‌ای نداشته‌اند؛ به نحوی که مرحوم فروزانفر که به آیات و احادیثِ مورد استفاده مولانا ممارست داشته‌اند نیز به این حدیث نپرداخته‌اند. مولانا در این مسئله هم‌راستا با دیگر عرفایی چون ابن عربی هم کسب در آخرت را تأکید کرده است و البته با طرحِ عالم خیال و نقشِ صورت در نظامِ هستی‌شناسی عرفانی، تفسیرِ رازورزانه از عالم را یادآوری می‌کند. حدیثِ سوق الصور در میراثِ رواییِ اسلامی از جایگاهِ مؤتقی برخوردار است و به این قرینه است که نگارندگان این سطور، این بیت را با حدیث «سوق الصور» مرتبط دانسته‌اند. این تفسیر، فهم از کسبِ اخروی را به سمتِ کسبِ صور می‌برد و نتایجِ کیفیتِ «صوری» آخرت نیز با آن حمل می‌شود. چندان که در روایت‌های مربوط به «سوق الصور» نقل شده است، کیفیتِ صورِ بهشتی، قابلِ مقایسه با محدودیت‌های عالمِ ماده نیستند و می‌توان در آنجا به اشکال

مختلف در حال واحد در آمد و صور بی انتهای را از حیث تعدد تجربه کرد؛ این تفسیر کاملاً بدیع بوده و در هیچ تفسیری اشاره نشده است. این نوع از کسب و تجربه است که مولانا را وامی دارد کسب این دنیا را در مقابل کسب آخرت بازی کودخانه توصیف کند، نشان از پیچیدگی و تفاوت کیفیت صور این جهانی با آخرت دارد. لذا تحقق اتوپیا را در این بیت می توان مورد استفاده دانست که از نظر اهل فن مغفول مانده است. بیت موردنظر را می توان با بازار بهشت نزد ابن عربی قابل تطبیق دانست، چندان که نزد عطار و سنایی به آن پرداخته نشده و ابن عربی ست که بیش از همه به این مفهوم پرداخته است و ذکر مولانا از بازار بهشت می تواند مشابهت با مکتب ابن عربی نیز تلقی شود.

کتابنامه

۱. ابن تیمیة، أ.ع. (۱۴۱۶ هـ/ ۱۹۹۵ م). مجموع فتاوی ابن تیمیة. مجمع الملك فهد.
۲. ابن حبان. أ.م. ح. (۱۴۱۴ هـ/ ۱۹۹۳ م). صحيح ابن حبان. مؤسسة الرسالة.
۳. ابن عربی. (۱۹۹۴). الفتوحات المکیه فی ۱۴ المجلدات. تصحيح ع، یحیی. دارالاحیاء التراث العربیہ.
۴. ابن عربی. (بی تا). الفتوحات المکیه فی اربع المجلدات. نشر دارالصادر.
۵. ابن ماجه، م. ی. (بی تا). سنن ابن ماجه. المكتبة العلمية.
۶. أحمد بن حنبل، ه. أ. (۱۴۱۴ هـ/ ۱۹۹۳ م). مسند الإمام أحمد. دار إحياء التراث العربی.
۷. استعلامی، م. (۱۳۹۳). شرح مثنوی. سخن.
۸. اکبر آبادی، و. م. (۱۳۸۶). شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار. تصحيح نجیب مایل هروی. قطره.
۹. انقروی، ا. (۱۳۸۹). شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی. ترجمه عصمت ستارزاده. نگارستان کتاب.
۱۰. بحر العلوم، م. م. (۱۳۸۴). شرح مثنوی بحر العلوم. زیر نظر فرشید اقبال. ایران یاران.
۱۱. البخاری، م. ا. (۱۴۱۴). صحيح البخاری. دار ابن کثیر.
۱۲. ترمذی، م. ع. س. (بی تا). سنن الترمذی. دار الکتب العلمیة.
۱۳. خواجه ایوب. (۱۳۹۹). اسرار الغیوب شرح مثنوی معنوی. تصحيح محمد جواد شریعت. اساطیر.
۱۴. خوارزمی، ک. (۱۳۹۸). جواهر الاسرار وزواهر الانوار. اساطیر.
۱۵. دارمی سمرقندی، ع. ع. (۱۴۰۷ هـ/ ۱۹۸۷ م). سنن الدارمی. دار الکتب العربی.
۱۶. زرین کوب، ع. (۱۳۹۴). نردبان شکسته. سخن.
۱۷. زمانی، ک. (۱۳۹۱). شرح جامع مثنوی معنوی. چاپ سی و نهم، اطلاعات.
۱۸. سبزواری، م. ه. (۱۳۹۳). شرح مثنوی حاج ملاهادی سبزواری. به کوشش مصطفی بروجردی. انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. شهیدی، ج. (۱۳۷۶). شرح مثنوی. علمی فرهنگی.
۲۰. عطار. ف. (۱۳۹۹). تذکره الاولیاء. تصحيح محمدرضا، شفیعی کدکنی. سخن.
۲۱. غزالی، ا. (۱۴۱۶). مجموعه الرسائل. دارالفکر.
۲۲. فروزانفر، م. ح. (۱۳۸۱). احادیث و قصص مثنوی. ترجمه و تنظیم حسین داودی. امیر کبیر.
۲۳. کرین، ه. (۱۳۹۵). ارض ملکوت. ترجمه انشالله رحمتی. سوفیا.

۲۴. مبارکفوری، م. ع. ع. (بی تا). تحفة الأحوذی. دار الکتب العلمیة.
۲۵. مسلم، ح. ق. (بی تا). صحیح مسلم. خمسة اجزاء، دار إحياء الكتب العربية.
۲۶. مولانا، ج. م. (۱۳۹۷). مثنوی معنوی. تصحیح محمدعلی موحد. هرمس و فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۲۷. مولانا، ج. م. (۱۳۹۶). دیوان شمس تبریزی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. بديهه.
۲۸. نووی، ا. م. ی. ش. (۱۴۱۶ هـ / ۱۹۹۶ م). شرح النووی علی مسلم. دار الخیر.
۲۹. نیکلسون، ر. ا. (۱۳۹۳). شرح مثنوی معنوی مولوی. ترجمه حسن لاهوتی. علمی فرهنگی.
۳۰. همدانی، ع. (۱۳۴۱). تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران. دانشگاه تهران.



Recognizing Two Narrative Patterns in Zoroastrian Sources through a Verse in *Shahnameh*

Mohamad Bayani¹, Mohamad-Jafar Yahaghi²

Abstract

This study aims to offer a new interpretation of the verse “In envy, the malevolent Ahriman / held counsel until he rise in might” from the story of Gayōmart in the *Shahnameh*. It begins with a critical review of previous interpretations of the verse. Then, focusing on two key concepts—counseling (rāy-zanī) and empowerment (biyāgend yāl)—it turns to Zoroastrian texts and, through examining some relevant evidences, extracts two distinct narrative patterns. The first pattern consists of three stages: 1. Assembly (gathering), 2. Counsel, 3. Action. The second pattern comprises five stages: 1. Foreknowledge of a predetermined destiny, 2. The Paralysis or unconsciousness, 3. Incitement, 4. Reawakening / mobilization, 5. Action.

A descriptive-analytical and comparative analysis of the verse based on those two models indicates that the verse presents an evolved synthesis of both narrative models. In this narrative, Ahriman, in an effort to disrupt the order of the world of Gayōmart, his son, Siyamak, and humankind, holds counsel with the demons. The outcome of these deliberations is the acquisition of power, culminating in a plan to annihilate, carried out by sending his son, Khazurān, and an army of demons. In the final analysis, a four-stage structure emerges that appears to synthesize the two original patterns: 1. Awareness, 2. Assembly, 3. Deliberation, 4. Action. This structure likely results from the convergence of shared elements in the two primary patterns and finds expression in the verse under discussion.

Keywords: *Shahnameh* studies, Mythology, The reign of Gayōmart, The attack of Ahriman and the demons, Narrative pattern analysis

Received: 28 April 2024 ∴ Revised: 5 August 2024
Accepted: 21 October 2024 ∴ Published Online: 21 August 2025

1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Epic Literature Sub-discipline, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
E-mail: cb.bayani2@gmail.com <https://orcid.org/0009000165251535>
2. Professor at the Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding author)
E-mail: ferdows@um.ac.ir

How to cite this article:

Bayani, M., & Yahaghi, M. J. (2025). Recognizing two narrative patterns in zoroastrian sources through a verse in *Shahnameh*. *New Literary Studies*, 58(1), 21-44.
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.87821.1577>



Authors retain the copyright and full publishing rights. This is an open access article distributed under article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Extended Abstract

Introduction

This study, focusing on the mythological aspects of the *Shahnameh* and the reflection of Iranian mythical patterns within its narratives, aims to provide a new and nuanced interpretation of one of the ambiguous and key verses of the Gayōmart story in Ferdowsi's *Shahnameh* based on a structural comparison. The verse in question is:

Be rashk andar Ahriman-e bad-segāl / Hami rāy zad tā biyāgend yāl
("In envy, the malevolent Ahriman held counsel until he rise in might.")

This verse, which describes Ahriman's reaction to the splendor of Gayōmart's kingship and his son, Siyāmak, has long been the subject of debate and diverse interpretations. Some contemporary commentators, such as Kazazi and Behfar, have attributed the phrase *biyāgend yāl* to Siyāmak, interpreting it as referring to his growth or coming of age. This study, however, based on the broader narrative context and a detailed lexical analysis, argues that *yāl āgandan* refers to Ahriman and should not be read metaphorically as physical growth but rather as empowerment resulting from counsel and collective reasoning. Thus, the verse presents a complex action on the Ahriman's part consisting of envy, strategic consultation, and his subsequent empowerment.

Method

In this regard, employing a descriptive-analytical method and a comparative approach, we examined the two core concepts embedded in the verse—*rāy zadan* (to hold counsel) and *yāl āgandan* (to rise might)—in Zoroastrian religious texts. Through this analysis, we identified two independent and recognizable narrative patterns deeply rooted in the pre-Islamic Iranian religious tradition, particularly in the *Avesta*, Pahlavi literature, the *Bundahišn*, and the *Dēnkard*.

Findings

The first pattern unfolds in three stages:

1. **The Assembly of the Demons** in a specific location, often identifies in Zoroastrian narratives as the Arzur Ridge or the Gate of Hell—centers associated with the concentration of dark and evil forces.
2. **The consultation and collaboration** between Ahriman and the demons in devising a plan aimed at the annihilation, undermining, and disruption of the cosmic order established by Ahura.

- 3. Execution** of the Plan often by dispatching one of a demons or malevolent creatures to carry out the destructive mission.

This pattern is reflected, with varying degrees of elaboration and diversity in texts such as Yasna 30:6; *Vendīdād*, chapter 19; *Dēnkard*, Books VII and IX; and the *Bundahišn*, as well as in mythic narratives concerning Zoroaster, Farīdūn, Kāvus, and Tahmuras. The structure of this pattern is based on the demon's concern about the rising power of positive or righteous figures and their attempts to neutralize these threats through consultation followed by attack.

The **second pattern** unfolds in five distinct phases:

- 1. Foreknowledge of a predetermined destiny**, whereby Ahriman becomes aware of an inevitable outcome culminating in his own defeat or destruction;
- 2. The Paralysis or unconsciousness** of Ahriman as a consequence of fear, anxiety, or an inability to confront his predetermined destiny;
- 3. Incitement** of Ahriman by the demons through the enumeration of evil acts intended to be carried out against creation;
- 4. Reawakening and mobilization**, triggered by a plan that resonates with Ahriman's intrinsic desire for chaos and destruction;
- 5. Action**, through which Ahriman initiates the assault on creation and sets the plan into motion.

This structure is most clearly seen in the *Bundahišn*, where Ahriman, upon hearing the *Ahunawar* prayer, becomes overwhelmed by terror and falls unconscious. The demons gather in council to revive him, and ultimately it is Jeh, the female demon, who succeeds by describing a detailed plan that entails the destruction of Gayōmart and the uniquely created bull. This plan leads to Ahriman's awakening and renewed empowerment.

Discussion and Conclusion

Findings of the study reveal that the *Shahnameh* verse under examination represents a fusion of both aforementioned narrative structures, can be identified as a coherent four-stage model:

“(1) Awareness – (2) Assembly – (3) Deliberation – (4) Action”.

In this framework, Ahriman becomes aware of the prosperity, divine glory, and harmony enjoyed by Gayōmart, Siyāmak, and humanity at large; he becomes envious, holds council with the demons, and then initiates an assault aimed at their destruction.

The analysis also emphasizes that the act of *rāy zadan* has a specific function in Zoroastrian tradition. In these narratives, demonic deliberation is not merely a process of decision-making but an effective act intended to enhance their power. According to Zoroastrian principles, evil entities gain power from evil thoughts, speech, and actions—just as righteous beings are strengthened through good thoughts, good words, and good deeds. Thus, the demon's words against creation, themselves play a significant role in empowering Ahriman.

From a narrative development perspective, religious patterns are reflected through epic storytelling in *Shahnameh*. Notably when Gayōmart -originally portrayed as the prototypical human being in Zoroastrian mythology- is transformed into the first king in the *Shahnameh* and Ahriman's jealousy that initially is directed to Ahuramazda's luminous world and material embodiments of primordial forms – especially Gayumart, from whom the human race, the primary enemies of Ahriman and the demons, originates- as well as his fear of Ahuramazda's ultimate victory, are replaced by his envy of the order and majesty of Gayumart's kingship. This transformation ensures the narrative's compatibility with the epic genre while retaining its mythic substratum.

Ultimately, this research argues that the verse in question is not merely a poetic depiction of Ahriman's envy, rather, it serves as a compact and meaningful example of how ancient mythological structures are reflected in an epic narrative. The verse functions as a narrative hinge between pre-Islamic mythic world and the national narrative of the *Shahnameh*, demonstrating how the religious traditions of ancient Iran —albeit in transformed form—are reproduced in classical Persian literature. From this perspective, the present study not only offers a conceptual interpretation of a single verse of the *Shahnameh*, but also proposes a methodological model for identifying, comparing, and recovering mythological narrative structures throughout other parts of the *Shahnameh*.



شاپای چاپی: ۸۱۷۱-۳۰۶۰ | شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۲۵۲۸

بازشناسی دو الگوی روایی از متون زردشتی در بیتی از شاهنامه

محمد بیانی^۱، محمدجعفر یاحقی^۲

چکیده

این پژوهش بر آن است تا از بیت «به رشک‌اندر اهریمن بدسگال / همی رای زد تا بیاگند یال» از داستان کیومرث در شاهنامه تفسیری تازه ارائه دهد. از این رو با ذکر بیت مذکور و نگاه انتقادی به تفاسیر ارائه شده آغاز می‌شود. سپس با تکیه بر دو کلیدواژه «رایزنی» و «قوی شدن»، به منابع زردشتی رجوع می‌کند و شواهدی را از حضور دو الگوی روایی در این متون مورد بررسی قرار می‌دهد. جمع‌آوری، بررسی، تحلیل و مقایسه ساختاری شواهد مذکور با رویکردی توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهد الگوی نخست از سه مرحله ۱-انجمن شدن، ۲-رایزنی ۳-اقدام و الگوی دوم از پنج مرحله ۱-اطلاع از سرنوشت، ۲-بیهوشی/بی حرکتی، ۳-برانگیختن، ۴-هوشیاری/حرکت ۵-اقدام تشکیل شده است. سپس در نتیجه تحلیل و تفسیر مفهوم بیت مذکور بر اساس الگوهای فوق، آشکار می‌شود که این الگوها با پشت سر گذاشتن تحولاتی به بیت مذکور راه یافته‌اند. مفهوم این بیت درواقع اهریمن را توصیف می‌کند که برای آشفتن روزگار کیومرث، فرزندش سیامک و مردم، به رایزنی و مشورت با دیوان می‌نشیند. او به واسطه این رایزنی و طرح پیشنهادهایی با هدف آشوب، کشتار و ویرانی از جانب دیوان، قدرت می‌گیرد و سپس با تصویب نقشه حمله، فرزندش خزوران را با سپاهی از دیوان برای عملی کردن این نقشه راهی می‌کند. هم‌چنین در توجیه ادغام دو الگوی مذکور در این بیت می‌توان گفت احتمالاً این الگوها به سبب هم‌پوشانی برخی عناصر در هم ادغام شده و در این بیت به صورت الگوی نهایی چهار مرحله‌ای ۱-اطلاع، ۲-انجمن شدن، ۳-رایزنی و ۴-اقدام درآمده‌اند.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، کیومرث، اهریمن، انجمن شدن، رایزنی، قدرت گرفتن، اقدام.

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

E-mail: cb.bayani2@gmail.com

<https://orcid.org/0009000165251535>

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: ferdows@um.ac.ir

ارجاع به این مقاله:

بیانی، م.، و یاحقی، م. ج. (۱۴۰۴). بازشناسی دو الگوی روایی از متون زردشتی در بیتی از شاهنامه. جستارهای نوین ادبی،

۵۸(۱)، ۴۴-۲۱. <https://doi.org/10.22067/jls.2024.87821.1577>

۱. سرآغاز^۱

شاهنامه با روایت داستان پادشاهی کیومرث آغاز می‌شود که در اصل اساطیری، پیش‌نمونه انسان است (کریستن‌سن، ۱۳۹۳، ص. ۱۱ به بعد). در این داستان، او فرزندی خوب‌روی و نیکو به نام سیامک دارد و جانش در گرو مهر اوست. با گذر روزگار، پادشاهی او چنان پرونق و فروغ می‌شود که دشمنی برایش در جهان باقی نمی‌ماند، مگر اهریمن که به پدر و پسر رشک می‌ورزد و در نتیجه به فکر نابودی آنان می‌افتد. در این بخش از داستان، فردوسی بیتی را در وصف حال و روز اهریمن آورده است که می‌گوید:

به رشک‌اندر آهرمن بدسگال همی‌رای زد تا بیاگند یال
(فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲/۱)

معنی ظاهری بیت از این قرار است: «اهریمن بداندیش در حالی که حسادت می‌ورزید، رای‌زنی کرد تا این‌که قدرتمند شد». دقیقاً مشخص نیست اهریمن با چه کسی رای‌زنی می‌کند و چرا از این رای‌زنی قدرتمند می‌شود. البته به شرطی که «یال آگندن» را در ارتباط با اهریمن تفسیر کنیم؛ زیرا برخی پژوهشگران از جمله کزازی و بهفر، «یال آگندن» را به معنی «بزرگ شدن» گرفته و به سیامک نسبت می‌دهند. در نتیجه به باور آنها، این بیت از اهریمن سخن می‌گوید که در اندیشه کشتن روزگاری را سپری می‌کند، تا این‌که سیامک بزرگ می‌شود (کزازی، ۱۳۹۲، ص. ۲۸۷/۱؛ بهفر، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۱/۱). چند نکته در نقد این دیدگاه قابل ذکر است. نخست این‌که هیچ‌یک از ابیات داستان، صراحتاً بر اشاره فردوسی به بزرگ شدن سیامک، یعنی گذار از کودکی به بزرگسالی دلالت نمی‌کنند؛ زیرا هنگامی که شاعر مستقیماً به توصیف سیامک می‌پردازد، از تولد، کودکی، رشد و بزرگ شدن او چیزی نمی‌گوید. تنها اشاره می‌کند که:

پسر بد مر او را یکی خوب‌روی خردمند و هم‌چون پدر نامجوی
سیامک بدش نام و فرخنده بود کیومرث را دل بدو زنده بود
(فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲/۱)

نحوه روایت، سیامک را به‌عنوان فرزندی بزرگ‌سال معرفی می‌کند. این در حالی است که مثلاً در داستان زال و رستم

۱. از دکتر بروس لینکن (Bruce Lincoln)، استاد دانشگاه شیکاگو، نهایت‌سیاس را داریم که با مطالعه این نوشتار و طرح پیشنهادی سازنده، در ارتقای کیفیت آن نقش به‌سزایی داشتند. هم‌چنین از دکتر چنگیز مولایی نیز تشکر می‌کنیم که از روی لطف مقاله را مطالعه و اصلاحات سازنده‌ای را به بنده پیشنهاد دادند. بدیهی است که تمامی کاستی‌های باقی‌مانده متوجه نگارندگان این سطور است.

و سهراب که کودکی و رشد قهرمان مورد توجه بوده، به وضوح-هرچند مختصر- بدان اشاره شده است^۱، اما در اینجا متن به بزرگ شدن و رشد سیامک اشاره صریحی ندارد. با وجود این اگر با این دو محقق هم نظر باشیم، یعنی به رشد و بزرگ شدن سیامک قائل شویم، باید گفت فردوسی پیش از این، با ابیات زیر به طور ضمنی به بزرگ شدن سیامک اشاره می کند:

برآمد برین کار یک روزگار فروزنده شد دولت شهریار
(فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲)

به دیگر سخن، فردوسی ابتدا به سیامک و ویژگی های او اشاره و با ذکر برآمدن «یک روزگار»، گذر سیامک از خردسالی را به بزرگسالی توصیف می کند. لذا ضرورتی ندارد درست در دو بیت بعد، بار دیگر این اشاره را تکرار کند. بر همین اساس، «یال آگندن» نه به سیامک، که به اهریمن، تنها مرجع قابل تصور، باز می گردد و در ارتباط با او، «قوی و نیرومند شدن» معنی می دهد^۲. دیگر این که «رای زدن» را نباید به معنی کنایی آن، یعنی «نقشه کشیدن»، تقلیل داد، بلکه باید گفت منظور از رایزنی، مشورت و هم فکری اهریمن است که با هدف زمینه چیدن برای کشتن کیومرث، فرزندش سیامک و مردم انجام می شود.

برخلاف دو پژوهشگر مذکور، خالقی مطلق معتقد است این بیت «می گوید اهریمن بدخواه به سبب رشک بردن بر کیومرث به تدبیر نشست و از تدبیر کردن نیرو گرفت. این بیت دارای مضمونی سخت روان کاوانه است، اگر گزارش ما درست باشد» (خالقی مطلق، ۱۳۹۳، ص. ۳۷/۹). نگارنده این سطور با کلیت این دریافت همسو تر است، اما اعتقاد دارد به سبب کلی گویی و نگاهی گذرا، هیچ کدام از دیدگاه های مطرح شده حق مطلب را درباره مفهوم این بیت و کارکردش در داستان، ادا نمی کنند؛ به همین خاطر برخلاف حدس خالقی مطلق، معتقد است مفهوم بیت از دو الگوی روایی تبعیت می کنند که در متون زردشتی سابقه دارد و در داستان های دیگر شاهنامه نیز به فراخور بافت و فضا بازنمایی شده اند. هدف این پژوهش نیز استخراج و تحلیل الگوهای مذکور از متون زردشتی و نحوه بازنمایی و تحوّل

۱. برای تولد زال ر.ک.: فردوسی (۱۳۹۳، ص. ۱۶۴/۱ به بعد)؛ برای تولد رستم ر.ک.: فردوسی (۱۳۹۳، ص. ۲۶۵/۱ به بعد) و برای تولد سهراب ر.ک.: فردوسی (۱۳۹۳: ۱۲۵/۲ به بعد).

۲. «آگنده یال» به معنی «پرزور، قدرتمند، نیرومند» در وصف اسبان تحت مالکیت کاووس آمده است:

«همان تازی اسپان آگنده یال به گیتی ندانست خود را همال»

(فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۳/۴/۲).

آن در این داستان از شاهنامه است. آنچه امکان چنین فرضی را فراهم می‌آورد، ارتباط انکارناپذیر روایات شاهنامه با متون پیش از اسلام و نیز دیدگاه‌های مطرح شده درباره نفوذ و تحوّل الگوهای متون مذکور در این اثر حماسی است.^۱

۲. بحث و بررسی

دو مفهوم کلیدی در بیت مذکور قابل مشاهده است: یکی «رایزنی» و دیگری «یال آگندن» و قوی شدن اهریمن از این رایزنی است. در ادامه ابتدا به بررسی آن‌ها در متون زردشتی و سپس با توجه به یافته‌های مستخرج، به تفسیر بیت مورد نظر می‌پردازیم.

۲-۱. الگوی نخست: انجمن شدن، رایزنی و اقدام به تباهی

در بند سوم یسن^۲ ۳۰ از دو مینوی نخستین نیک و بد سخن آمده است که هرکدام اندیشه، گفتار و رفتار خاص خود را دارند. به گفته متن، تنها فرد سخاوتمند است که میان این دو، مینوی نیک را برمی‌گزیند ([Humbach & Faiss, 2010, p. 80](#)). این یعنی برخی نیز نمی‌توانند به درستی میان این دو تمایز قائل شوند و به ناچار، مینوی بد را انتخاب می‌کنند. سراینده دئوه‌ها^۳ را مصداق این امر می‌داند و در بند ششم می‌گوید:

«به‌ویژه دئوه‌ها، میان این دو (مینو) به درستی تمییز قائل نمی‌شوند، زیرا هنگامی که با یکدیگر مشورت می‌کنند، فریب بر آن‌ها غلبه می‌کند و بدترین اندیشه را برمی‌گزینند؛ بنابراین، به سرعت در خشم گرد هم می‌آیند، که با آن، مردم هستی را بیمار می‌کنند» ([Humbach & Fais, 2010, p. 82](#)).^۴

بر اساس متن، دئوه‌ها هنگام مشورت و رایزنی، به سبب غلبه فریب بر اندیشه آن‌ها، مینوی بد را برگزیدند که سبب شد به بدترین اندیشه دست یابازند. سپس در حالتی خشمگینانه که حاصل بدترین اندیشه است، گرد هم می‌آیند و به سبب همین خشم در نهایت موجب تباهی جهان هستی و مردم می‌شوند. واژه‌ای که به پیروی از هومباخ و فایس

۱. برای نحوه‌های راه‌یابی اساطیر ایران به شاهنامه ر.ک. سرکاراتی، ۱۳۹۳؛ بهار، ۱۳۷۶ و آیدنلو، ۱۳۸۸.

۲. تمامی ارجاع‌ها به اوستا از تصحیح گلدنر به نشانی زیر است:

اوستا، کتاب مقدس پارسیان. (۱۳۸۱). مقدمه، تصحیح و تحشیه کارل فردریش گلدنر. اساطیر.

۳. طبق نظر بسیاری از محققان، دئوه‌ها در گاهان خدایانی هستند که زردشت آن‌ها را نپذیرفته است اما هم‌چنان مورد پرستش اقوام ایرانی بوده‌اند. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه محققان گوناگون درباره هویت دئوه‌ها ر.ک. مدخل Daiva در دانشنامه ایرانیکا ([Herrenschmidt](#)).

[\(& Kelllens, 1993\)](#) و پژوهش امیر احمدی با عنوان *The Daēva Cult in the Gāthās* (Ahmadi, 2015).

4. aiiā nōiṭ ərəš višiiātā	daēuuācinā hiiat īš ā dābaomā
pərəs<am>nōṅ upā.jasat	hiiat vərənātā acištəm manō
aṭ aēšəməm hōṇduuārəntā	yā bānaiiən ahūm marətānō

(Humbach & Faiss, 2010, p. 82) «گردهم آمدن» ترجمه شده، فعلی از ریشه *duuar-* «دویدن» اهریمنی است. در بند ۱۶ از فرگرد ۱۸ وندیداد، این فعل برای توصیف کنش بوشاسب (*būšīiāstā-* در اوستایی)، دیو مرتبط با خواب و تبلی به کار رفته است که طبق متن به سمت مردم حمله ور می شود تا آن ها را متقاعد سازد که بیدار نشوند و به خواب خود ادامه دهند^۱. هم چنین این فعل در بند ۵۴ یشت ۸ نیز در وصف موجودی شرور، مشهور به پری سال بد (*pairika yā dužiāiriia*) به کار رفته که با هدف ایجاد اختلال در سیر طبیعی زندگی در جهان مادی، به پیش و پس می دود^۲. در بند ۶ یسن ۳۰ این یسه با پیشوند *hān-* (*ham-/han-*) به معنی «با هم دویدن، با هم تاختن/شتافتن» (Cheung, 2007, pp. 83-4; Rix, 2001, p. 131) به کار رفته است. به همین سبب برخی مترجمان این عبارت را «با هم به سوی خشم تاختن» (Kellens & Pirart, 1988, p. 1/ 111)، «به خشم شتافتن» (Insler, 1975, p. 33) و «شتافتن برای پیوستن به خشم» (Duchesne-Guillemain, 1948, p. 239) ترجمه کرده اند. با جمع همه این آراء می توان گفت این فعل در متن مذکور به گردهم آیی دئوها با شتاب، عجله، گیجی، سرآسیمگی، اضطراب و نگرانی دلالت دارد که در ساختار روایی، پیش از انجام عملی خشونت بار صورت گرفته است.

عنصر مهم دیگر این بند، خشم است. «خشم» (*OIr. *aišma- > Av. aēšma-, OP. *aišma- > MP. xēšm*) از ریشه **aiš-* ایرانی باستان (*Av. aēš-*) به معنی «به حرکت درآوردن، برانگیختن» گرفته شده و در فارسی باستان با پیشوند *fra-* به صورت *frāiš-* «به جلو راندن» راه پیدا کرده است. همه این ها از ریشه *PIE. *h₁eṛish₂-* «به سرعت حرکت کردن، به سرعت جنبیدن، راندن، به حرکت درآوردن، تحریک کردن و برانگیختن» مشتق شده اند. (حسن دوست، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۵۵/۲)^۳. بر اساس این یافته ها می توان خشم را به مثابه نیرویی محرک تفسیر کرد که می تواند زمینه ساز ارتکاب اعمال خشونت آمیز، مانند برخورد فیزیکی، تاخت و تاز یا جنگ و درگیری شود. با گذر از گاهان و ورود به اوستای نو، با روایت های گوناگونی درباره گردآمدن دیوان، به معنی نیروهای اهریمنی،

1. usəhištata mašīiāka staota ašəm yaṭ vahištəm nīsta daēuua aēša vō **duuaraiti** būšīiāsta darəyō.gauua hā vīspəm ahūm astuuantəm hakaṭ raocanham frayrātō nixvabdaieiti: xvafsa darəyō mašīiāka nōiṭ tē sacaite.

2. ... hāu pairika yā dužiāiriia / vīspahe aṇhōuš astuuatō / parōiṭ pairiṇəm aṇhuuam auua.hisiḍiāiṭ **āca paraca duuaraiti.**

۳. برای جزییات و مثال های بیشتر از دیگر زبان های هندواروپایی ر.ک. *Watkins, 1985, p. 16; Pokorny, 1959, pp. 299-301.*

Rix, 2001, p. 234; Cheung, 2007, p. 159.

روبرو می‌شویم. طبق بند ۵۳ فرگرد ۷ وندیداد، از اهوره‌مزدا دربارهٔ محل گردآمدن دیوان پرسیده می‌شود^۱ و او در بند بعد، دخمه‌های کهنه را که از آلوده‌ترین مکان‌هاست، محل این گردهم‌آیی معرفی می‌کند. نکته قابل ذکر، کاربرد همان فعل پیشوندی گاهانی در جامهٔ اوستایی نو، برای اشاره به گردآمدن دیوان است. در بند ۴ یشت ۱۱ برای اشاره به مجمع پیروان راستی عبارت *ašaonəm hanjamanāiš* (مشتق از پیشوند *ham-* و ریشه *gam-*) و مجمع پیروان دروغ عبارت *druuatəm vā daēuuiiasnanəm hanđuuaranāiš* با اسمی مشتق‌شده از *ham-* *đuuar-* به کار رفته است. در زند بند ۶ یسن ۳۰ گاهان نیز همین فعل به کار رفته است^۲:

ēdōn abāg xēšm ō ham dwārīd hēnd

«چنین با خشم گرد هم آمدند».

برخی روایات، جزییات بیشتری از گردآمدن دیوان در اختیار ما قرار می‌دهند. مثلاً در بند ۳ فرگرد ۷ وندیداد، زردشت دربارهٔ غمبارترین زمین از اهوره‌مزدا می‌پرسد و او در پاسخ می‌گوید:

*yaṭ arəzūrahe grīuuaiiaspitama zaraṇuštrayaṭ ahmīia daēuua hanđuuararəṇti
drujō haca gərəδāda*

«در گردنه [کوه] ارزور ای زردشت سپیتمان، آن‌جا است که دیوها از مغارهٔ دروج گردهم می‌آیند».

شایست ناشایست^۳ فصل ۱۳ بند ۱۹ با ارجاع به همین فرگرد، دروازهٔ دوزخ را واقع در گردنهٔ ارزور معرفی کرده است و منشأ ناآسانی زمین می‌خواند:

u-š fradom an-āsānīh az ān ī arzūr grīwag dar ī dōšox.

«آن (=زمین) را نخستین ناآسانی از آن گردنهٔ ارزور، دروازهٔ دوزخ است».

بند ۱۱ فصل ۹ بندهش^۴ نیز گویا همین مضمون را بازگو می‌کند:

*čiyōn gōwēd kū zamīg kadār gyāg mustōmandtar? guft hād Arzūr grīwag pad
dar ī dōšox kē-š ham-dwārīšnīh ī dēwān padīš bawēd.*

1. *kuua daēuuanəm hanđuuarənō / kuua daēuuanəm ham.patanō / kuua daēuua hanđuuararəṇti*

۲. متن اساس زند گاهان:

Malandra, W. W., & Ichaporia, P. (2010). *The Pahlavi Yasna of the Gāthās and Yasna Haptaṅhāiti*. Ahura.

۳. تمام ارجاعات به شایست ناشایست بر اساس متن زیر است:

مزدایور، ک. (۱۳۶۹). شایست ناشایست: متنی به زبان پارسی میانه. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۴. تمامی ارجاعات به متن بندهش بر اساس چاپ زیر است:

پاکزاد، ف. (۱۳۸۴). بندهش. جلد ۱، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

«چنین گوید که زمین کجا ناشاد است؟ گفته شود گردنه ارزور بر دروازه دوزخ که گردآمدن دیوان بدان جا باشد».

البته بند پیشین (فصل ۹ بند ۱۰) اطلاعات کامل تری در اختیار ما می‌گذارد:

*Arzūr grīwag čagād-ēw pad dar ī dōšox kē-š hāmwar ham-dwārišnīh ī dēwān
padiškū hamāg drōzišn ānōh kunēnd.*

«گردنه ارزور چگادی است در دروازه دوزخ که همواره گردآمدن دیوان در آن است، همه فریفتاری‌ها (آسیب‌ها) از آن جا کنند».

در بند ۶ فصل ۳۲ دادستان دینی نیز آمده است:

*dēwān andar gētīg ham-dwārišnīh ud hanjāman pad sar ī ān kōf čiyōn ān ī
Arzūr kamāl xwānīhēd^۱.*

«دیوان را در گیتی، گردآمدن و انجمن شدن بر سر آن کوه است، بدین سبب آن را "سر ارزور" خوانند».

آن‌طور که پیداست در این شواهد، واژه *ham-dwārišnīh* که صورت پهلوی همان واژه اوستایی است، بر گردآمدن دیوان دلالت دارد^۲. به علاوه، ظاهراً در سنت دین زردشتی، گردنه کوه ارزور دروازه ورود به دوزخ، محل گردآمدن دیوان و در نتیجه ناشادترین نقطه زمین در هستی دانسته شده است. تمام آسیب‌ها نیز از همین جا نشأت می‌گیرد، زیرا دیوان در آن تجمع و احتمالاً رایزنی کرده و تصمیم می‌گیرند که چه تبااهی‌ای به بار بیاورند. این را بندهای ۴۴ تا ۴۶ فرگرد ۱۹ و نندیداد به خوبی به تصویر می‌کشند، جایی که اهریمن از دیوان می‌خواهد در دهانه ارزور جمع شوند و سپس مسئله زادن زردشت و خطر او برای دیوان و ضرورت نابودی وی مطرح می‌شود^۳. بدین وسیله حدس ما درباره کارکرد گردنه ارزور و چرایی نشأت گرفتن بدی‌ها کامل می‌شود: دیوها در گردنه ارزور که دروازه دوزخ است گرد هم می‌آیند و برای نابودی آفرینش اهورایی رایزنی، تصمیم‌گیری و احتمالاً سپس اقدام می‌کنند.

دیگر روایات مربوط به تولد زردشت در متون پهلوی، کمابیش همین الگو را بازنمایی می‌کنند. به روایت کتاب هفتم دینکرد، دیوان انجمن و رایزنی کردند تا شیری را که گوهر تن زردشت در آن بود نابود کنند. چشمتک دیو این

۱. در این شاهد استثنائاً واژه *hanjāman* نیز که پیشتر برای اشاره به انجمن شدن اشونان به کار رفته بود، برای اشاره به جمع شدن دیوان در کنار واژه اهریمنی مورد نظر به کار رفته که نشان می‌دهد تمایز میان واژگان اهورایی و اهریمنی در این متن به شدت متون دیگر، مثل بندهش، نیست.

۲. البته در برخی شواهدی که در ادامه می‌آید نیز چنین دلالتی مشاهده نمی‌شود، بدین معنی که کاربرد اهریمنی این واژه به سنت یکپارچه و واحدی بدل نشده است.

۳. در اصل متن برای دلالت بر سخن گفتن اهریمن، از ریشه *dau-* به معنی «سخن گفتن اهریمنی» استفاده شده است.

مأموریت را پذیرفت، اما در انجام آن موفق نشد (Madan, 1911, p. 2/ 608).^۱ در کتاب نهم دینکرد نیز به هرزه‌درایی آرش دیو درباره انجمن‌شدن دیوان و رایزنی درباره نابودی زردشت اشاره شده است (Madan, 1911, p. 2/ 832).^۲

این بن‌مایه در روایات مربوط به شخصیت‌های اساطیری نیز مشاهده می‌شود. باز به گفته کتاب نهم دینکرد، ساکنان سرزمین‌های مازندران برای حمله به خونیرس و دورکردن فریدون از آنجا و اقامت کردن در این سرزمین، رایزنی کردند.^۳ به بیانی جزئی‌تر، ساکنان مازندران که به توصیف متن چنان بلند بودند که دریای فراخکرت تا میان ران یا نافشان بود، می‌خواستند در اوایل پادشاهی فریدون که قدرتش هنوز چندان تثبیت نشده بود، او را بیرون و سراسر خونیرس را از آن خود کنند. برای دست‌یابی به این هدف رایزنی و بر ماندن و مقاومت در خونیرس و حمله‌های فراوان به فریدون، موافقت کردند. اما فریدون از نبرد با آنان، سربلند و پیروز بیرون آمد و توانست دوسوم آنان را بکشد و یک سوم را نیز آسیب‌دیده برجای بگذارد (Madan, 1911, pp. 2/ 812-813).^۴

در جای دیگری از همین متن که به شرح فرگرد ۲۱ سودگرنسک اختصاص دارد، داستان پادشاهی آرمانی کاووس بر هفت‌کشور روایت شده است. دیوان بر او رشک می‌برند و برای آشفتن پادشاهی‌اش، رایزنی می‌کنند. دیو خشم می‌پذیرد که حکمرانی آسمان را در اندیشه او بیندازد.^۵ این اقدام وی سبب می‌شود کاووس به آسمان یا به تعبیر متن، به پیکار با ایزدان برود و در نهایت شکست بخورد (Madan, 1911, p. 2/ 816).^۶ جالب این‌که اینجا خود دیو خشم است که فریب را بر اندیشه کاووس چیره می‌کند و بدین‌صورت او را برای نبرد با ایزدان برمی‌انگیزد. این روایت با حفظ

1. ēk ēd ī andar kōxšišn ī petyārag abar apaydāgēnīdan ud agārēnīdan ī ān pēm paydāgīhist čiyōn dēn gōwēd kū ēg abar pad ān zamān dēwānhanjāmanēnīd u-š dawistdēwān-dēw kū bē wanīybawēd dēw tar ul-iz ān xwarišn dād kū sāxt ud bē nihād kē tā andar ān mard ōybawēd kē ahlaw Zarduxšt kē az ašmāh ān padīrēdmurmjēnīdan hamē tā ka ān ast anmardōm kū xwārtar agār kardan?
2. ud abar drāyišn ī Arš dēw ō Zardušt ud passox ī Zardušt pad ān ī Ohrmazd handarz ud čē andar ān dar čiyōn-iš dēn gōwēd kū-š ō ōy guft Arš dēw kū a-dēn franāmam Zardušt ō ān ī dēwān ōz kē tō rāy nišīnēnd pad ham gāh sē šab ud čahār rōz.
3. ud abar hampursīd <𐬨𐬀> māzandarān dehān pas az wānīdan ī Dahāg pad dāštan ī ō Xwanīras spōxtan ī Frēdōn aziš pad menišn frāz grift ī ham gyāg ud pad was marag patīdan u-šān bulandīh rāy zrēy ī Frāxkerd ast kū tā mayān rān ast kū tā nāfag ud ān ī zofrtar gyāg tā ō dahan mad.
4. u-š ēdōn bē zad hēnd pērōzgar ī tagīg Frēdōn dō srišwādag ān ī māzandar dehēk srišwādag bē mad <ud> zad ud wēmār.
5. pas dēwān abar ōš ī Kayus ham-pursīdan ud Xešm ān ī ōy ōš padīriftan ud ō Kay-us madan [ī] ud ān-ōwōn wazurg xwadāyīh ī-š abar haft būm dāšt pad-iš menišn xwālēn kard.
6. ud Kayus az wiyābāngarīh ī xešm ud abārīg dēw ī-š ham-kār ō ān agārēnīdan estād pad-iz pahikārīšn ud ... ī yazdān. ... ud pas dādār kayān xwarrah abāz ō xwēš xwānd ud spāh ī Kayus az ān burz ō zamīg ōbastan ud Kayus ō zrēh ī Frāxkard wāzīdan.

الگوی کلی در شاهنامه نیز ذکر شده است (فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۹۵/۲).

همچنین به روایت شاهنامه، طهمورث پس از پالوده شدن از بدی‌ها، توانست با افسون بر اهریمن سوار شود و سرتاسر گیتی را ببیماید. دیوان از گفتار او سرکشی کردند و:

شدند انجمن دیو بسیار مر که پردخت مانند ازوتاج و فرّ

(فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۳۶/۱)

درواقع دیوان قدرت روزافزون طهمورث و حقارت و پستی سرکرده‌شان را تاب نیاوردند، از این رو انجمن و رایزنی کردند تا علیه وی اقداماتی انجام دهند.

الگویی را که در تمامی این شواهد به نحوی بازتاب یافته است، به سه بخش انجمن‌شدن، رایزنی و اقدام تقسیم می‌کنیم و برای درک جزئیات نحوه بازتاب هر کدام در جدولی قرار می‌دهیم:

شواهد متنی	انجمن‌شدن (۱)	رایزنی (۲)	اقدام (۳)
گاهان ۳۰/۶	+	+	+
وندیداد ۷/۷ و ۷/۵۳	+	-	-
وندیداد (۱۹)	+	+	-
دادستان دینی ۳۲/۶	+	-	-
بند هش ۹/۱۰	+	-	+
بند هش ۹/۱۱	+	-	-
شایست ناشایست ۱۳/۱۹	+	-	-
یشت ۱۱	+	-	-
دینکرد ۷	+	+	+
دینکرد ۹ (زردشت)	+	+	-
دینکرد ۹ (دیوان مازندران و فریدون)	+	+	+
دینکرد ۹ (کاووس)	+	+	+
شاهنامه (طهمورث)	+	+	+

شواهد متنی	انجمن شدن (۱)	رایزنی (۲)	اقدام (۳)
شاهنامه (کاووس)	+	+	+

از این مقایسه چنین برمی آید که روایت گاهانی، کلان‌الگوی دیگر روایات است که حتی واژه به‌کار رفته در آن برای انجمن شدن، در برخی از روایات بعدی تکرار شده است.

دیگر متون دینی، اعم از اوستایی و پهلوی، عمدتاً به اقتضای موضوع، گاه یک یا دو بخش الگورا شامل می‌شوند. برای مثال دو اشاره فرگرد ۳ و ۷ و نندیداد، در بافتی فقهی قرار دارند، از این‌رو انتظار نمی‌رود روایتی کامل را بازگو کنند. اما بخش پایانی فرگرد ۱۹ به سبب اختصاص داشتن به ستایش آفریده‌ها و مکان‌های اهورایی و نکوهش مکان‌های اهریمنی و دیوان، فضای مناسب‌تری برای بیان جزئیات داشته است. اشارات شایست‌ناشایست (فصل ۱۳ بند ۱۹) و بندهش (فصل ۹ بند ۱۱) نیز از وندیداد سرچشمه گرفته و به همین دلیل تنها به مجمع دیوان اشاره دارد. روایت دادستان دینی (فصل ۳۲ بند ۶) نیز مانند این دو است. اشاره بندهش (فصل ۹ بند ۱۰) به منشأ آسیب‌رسانی‌ها، به‌عنوان یادکرد مرحله سوم بن‌مایه تفسیر شده است. در روایات کتاب هفتم و نهم دینکرد و هم‌چنین شاهنامه، به‌تناسب بافت هر سه مرحله را می‌بینیم.

به‌علاوه، تمایزی ضمنی میان کنش‌های منسوب به شخصیت‌های اهریمنی و اهورایی در برخی روایات دیده می‌شود که اساساً ریشه در تمایز میان فردیت اهورایی در برابر کثرت اهریمنی دارد: چندین شخصیت شرور گرد هم می‌آیند، رایزنی می‌کنند و برای گمراهی یا نابودی شخصیتی مثبت طرح می‌ریزند که حضورش به‌منزله تهدیدی برای هستی آن‌هاست، اما تلاش جمعی آنان در برابر آن فرد، به شکست می‌انجامد، مگر کاووس که فریب دیوان را می‌خورد. این شخصیت مثبت انسجام درونی دارد و عاری از هرگونه حس حسادت و رقابت است. به همین خاطر، بر شخصیت‌های شرور پیروز می‌شود. از طرفی دیگر واژه‌های اهریمنی به‌کار رفته در توصیف حرکت و گفتار این شخصیت‌ها نیز به‌نوعی بیانگر عدم موفقیت آن‌ها در عملی کردن طرح خود است.

با در نظر گرفتن این روایات می‌توان الگوی تشکیل‌دهنده آن‌ها را چنین شرح داد: دیوان که بیشتر اوقات همراه اهریمن‌اند، در مکانی جمع می‌شوند که در برخی منابع کوه ارزور و در برخی دیگر نامعلوم است. سپس به رایزنی می‌پردازند تا طبق سرشت ویرانگر خود، آفرینش اورمزدی را نابود، تباه یا گمراه کنند. عمده هدف آنان نیز

شخصیت‌هایی هستند که یا از نظر دینی مقام والایی دارند، یا در رأس قدرت قرار می‌گیرند و روزگارشان در آسایش، آبادی و رفاهی مثال‌زدنی سپری می‌شود و در کل، تهدیدی بالقوه برای دیوان به حساب می‌آیند. سپس یک یا چند دیو داوطلب، مستقیماً به تباهی فرد موردنظر اقدام می‌کنند، یا می‌کوشند از طریق دروغ و فریب، او را گمراه و به‌طور غیرمستقیم به هدف خود برسند.

۲-۲. نیروگرفتن اهریمن

یکی از ویژگی‌های اهریمن و دیوان در اساطیر ایران، نیروگرفتن آن‌ها از طریق اعمال بد و ویرانگر است. به گفته بند ۹۵ فصل نخست مینوی خرد، اگر کیخسرو بتکده کرانه دریاچه چیچست را از جا نکنده بود (ویران نکرده بود)... پتیاره (اهریمن) چنان نیرو می‌گرفت که رستاخیز و تن‌پسین کردن ممکن نمی‌شد.^۱

در دین زردشتی، بت‌پرستی از بزرگ‌ترین گناهان و بتکده به‌عنوان مهم‌ترین مرکز این گناه، منبع مهم نیروبخشی به اهریمن محسوب می‌شده است. از این رو ویران کردن آن، تضعیف پتیاره را به همراه داشته است. هم‌چنین می‌توان گفت از نظر روحانیان زردشتی، در بتکده‌ها اهریمن و دیوان ستایش می‌شده‌اند که باز هم به نیروگرفتن آن‌ها می‌انجامیده است.

بند هش (فصل ۱۴ بند ۲۷ به بعد) شرح می‌دهد که فریب دیوان سبب شد مشیانه شیر گاو را برای ستایش به شمال، جایگاه دیوان، بریزد و در نتیجه آن دیو پرستی، دیوان نیرومند شدند.^۲ در جایی دیگر از همین متن (فصل ۲۷ بند ۳۷) آمده است که آزدیو از کسی نیرو می‌گیرد که به زن خویش خرسند نباشد و زن دیگران را بدزد.^۳

در این روایات، هرگونه کار نیک و به‌ویژه کلام اهورایی که خاصیت ضدّ اهریمنی و بدی دارد، ضعف، ناتوانی، ترس، گریز و ازکارافتادگی اهریمن و دیوان را به همراه می‌آورد. بهترین نمونه در روایت آفرینش بازتاب یافته است.^۴ به

1. agar Kay-Husraw uzdēsžār ī pad war ī Čēčast nē kand hād ... ēg petyārag ēdōn stahmagtar būd hād kūrīstāxēz ud tan ī pasēn kardan nē šāyist hād.

2. Mašyānag frāz jast šīr ī gāw dōxt ō abāxtar rōn abar rēxt. pad ān dēw-ēzagīh dēwān ōzōmand būd hēnd.

3. ēn-iz gōwēd kū Āz dēw zōr az ān tan kē pad zan ī xwēš nē hunsand ān-iz ī kasān bē apparēd.

آزدیو میل و اشتها است که صورت‌های گوناگونی از جمله میل به خوردن، ثروت و شهوت به خود می‌گیرد. این متن بر جنبه جنسی این دیو تمرکز دارد (برای اطلاع بیشتر در این باره رجوع کنید به (Lincoln, 2014, p. 332).

۴. دو نمونه از این بن‌مایه را در داستان خان چهارم رستم (فردوسی، ۱۳۹۳: ۲/۳۱-۲۹) و اسفندیار (فردوسی، ۱۳۹۳، صص. ۵/۲۳۹-۲۳۶)

(۲۳۶) در شاهنامه می‌توان مشاهده کرد. طبق این روایات، پس از رویارویی با زن جادوگر که با استفاده از جادو، چهره‌ای زیبا به خود

(ادامه پاورقی در صفحه بعد ←)

گفته بندهش، اورمزد دوره‌ای نه هزار ساله را برای نبرد با اهریمن تعیین کرد و اهریمن نیز آن را پذیرفت (فصل ۱ بندهای ۲۵-۲۶)^۱. سپس:

«اورمزد اهورنور را فراز سرود. چون یتا اهو وئیریو بیست و یک واژه‌ای را بگفت، پیروزی فرجامین خویش و ناتوانی گناگ‌مینو و نابودی دیوان و رستاخیز و تن‌پسین و بی‌پتیارگی ابدی آفرینش را به گناگ‌مینو نشان داد. گناگ‌مینو که ناتوانی خویش و نابودی همه دیوان را دید، گیج و بی‌هوش شد [و] به تاریکی افتاد» (فصل ۱، بندهای ۲۹-۲۸)^۲.

در این موقعیت، نیروی دعای مقدس اهورنور از یک طرف و دیدن سرنوشت تلخ و نابودی و ناتوانی فرجامین از طرفی دیگر به سقوط اهریمن به دوزخ و بیهوشی او می‌انجامد.

به گفته همین متن (فصل ۴ بند ۱)، او سه هزار سال بی‌هوش در جهان تاریکی یا همان دوزخ به سر می‌برد، زیرا ناتوانی خویش و همه دیوان را از مرد پرهیزگار دیده بود.^۳ به نظر می‌رسد منظور از مرد پرهیزگار، کیومرث و ناتوانی نابودی اهریمن و دیوان به سبب به وجود آمدن مردمی از نسل او باشد که طبق باور به نبرد کیهانی خیر و شر، با پیوستن به سپاه اورمزد، به مبارزه با اهریمن می‌پردازند. در این سه هزارساله گیجی که اورمزد مشغول آفرینش پیش‌نمونه‌های مادی بود، کماله دیوان تلاش می‌کردند اهریمن را به نوعی به هوش بیاورند یا به گفته متن، از جای برانگیزند:

«در آن گیجی، کمال دیوان جدا جدا هرزه درآیدند که "برخیز ای پدر ما زیرا ما در گیتی آن کارزار کنیم که از آن به اورمزد و امشاسپندان تنگی و بدی رسد". آن‌ها جدا جدا بدکرداری‌های خویش را به تفصیل برشمردند. او، گناگ‌مینوی دروند، آرامش نیافت و از بیم مرد پرهیزگار، برنخاست» (فصل ۴ بندهای ۲-۴)^۴.

گرفته است، رستم جهت ستایش زیبایی او، نام خداوند را بر زبان می‌آورد و اسفندیار نیز زنجیر مقدسی را که زردشت از بهشت آورده بود به گردن او می‌اندازد. همین کار چهره زشت و اهریمنی جادوگر را عیان می‌کند.

1. u-š guft Ohrmazd ō Ganāg Mēnōy kū zamān kun ī kārēzār pad ēn pašn ō nō hazār sāl frāz abganam čē-š dānist kū pad ēn zamān kardan agārēnēd Ganāg Mēnōg (25). ēg Ganāg Mēnōy a-wēnāg-frazāmīh rāy pad ān paymānag ham-dādestān būd (26).
2. Ohrmazd Ahunawar frāz srūd kū-š yaθā ahu wairyo ī wīst ud ēk mārīg be guft u-s frazām-pērōzīh ī xwēš ud agārīh ī Ganāg-Mēnōg ud afsēnišn ī dēwān ud rist-āxēz ud tan ī pasēn ud apetyāragīh ī dām tā hamē-ud-hamē-rawešnīh be ō Gan(n)āg-Mēnōg nimud. Gan(n)āg-Mēnōg ka-š agārīh ī xwēš ud afsēnišn ī dēwān hāmīst dīd star dud a-bōy bud abāz ō tam ōbast.
3. Ganāg Mēnōg ka-š agārīh xwēš hamīst dēwān az mard ī ahlaw dīd stard būd sē hazār sāl pad stardīh nibast.
4. andar ān stardīh kamālīgān dēwān jud jud dawīd hēnd kū abar āxēz pid ī amā čē amā andar gētīg ān kārēzār kunēm ān ī-š Ohrmazd us Amahraspandān tangīh ud anāgīh aziš bawēd. u-šān jud jud duš-kunišnīh ī xwēš gōkānīg ōšmurd. u-š nē rāmīhist ōy druwand Ganāg-Mēnōg ud nē āxīst az ān stardīh bīm ī mard ī ahlaw rāy...

در تفسیر این صحنه می‌توان گفت اهریمن با مشاهده سرنوشت، درمی‌یابد که قرار است جهان مادی و موجوداتی در آن آفریده شوند و علیه او و نیروهایش به پا خیزند. از طرفی دیگر او دشمن هرگونه نظم و سامان و آبادانی و فراوانی است. اما گیج، ناتوان و بی‌هوش است و نمی‌تواند با دیوان برای برهم زدن و اقدام علیه آن ریزنی کند. لذا این دیوان هستند که نزد او انجمن می‌شوند و تک‌تک، نقشه‌های خود را جهت عملی کردن این تئیت ضرورانه برای اهریمن مطرح می‌کنند. منتهی هدف اقداماتشان، در تنگنا قرار دادن اورمزد و امشاسپندان است که به نظر برای اهریمن کافی نمی‌رسد، زیرا بدون سرکرده‌شان در برابر نیروهای اهورایی قدرت چندانی ندارند و نمی‌توانند بر آن‌ها خسارت چشمگیری وارد آورند. دلیل ترس اهریمن مسأله‌ای اساسی‌تر است و این بدی‌ها هیچ‌کدام رفع آن را هدف نگرفته‌اند، لذا آرامش خاطر نمی‌یابد و در نتیجه چنان قدرت نمی‌گیرد که به هوش بیاید. در عوض، زمانی که سرکرده ماده‌دیوان، «جه»، نقشه خود را برای او شرح می‌دهد، اهریمن از جای برمی‌خیزد. بندهش در این باره می‌گوید:

«تا این که جه دروند در پایان سه هزار سال آمد و هرزه درآید که "برخیز پدر ما زیرا من در آن کارزار چندین آسیب بر مرد پرهیزگار و گاو ورزا رها کنم که به سبب کنش من، زندگی از میان برود. فزّه آنان را بدزد، آب را بیازارم، زمین را بیازارم، آتش را بیازارم، گیاه را بیازارم، همه آفرینش اورمزد را بیازارم". او آن بدکرداری را چنان به تفصیل برشمرد که گناگ‌مینو آرامش یافت و از آن گیجی فراز جست و سر جه را بوسید» (فصل ۴ بندهای ۵-۴).^۱

متن به ما می‌گوید که جه، پیش نمونه‌های آفرینش مادی را هدف گرفته و قصد نابودی آنان را کرده است که درنهایت به‌صورت حمله اهریمن جنبه عملی می‌گیرد و سبب می‌شود پیش نمونه‌ها، کمال و وحدت خود را از دست بدهند و به‌صورت گونه‌های فراوانی در جهان مادی تکثیر شوند که هرکدام از آن‌ها، به‌نوعی و از جنبه‌ای دارای نقص است (مثل عمر محدود و بیماری و مرگ انسان‌ها، حیوانات و گیاهان و آسیب‌پذیری آن‌ها در برابر درد و رنج جسمانی. هم‌چنین تمام آتش‌ها به دود آلوده می‌گردند و آب‌ها نیز شور یا ناخالص می‌شوند).^۲ نکته اینجا است که جه پیش از همه به آسیب‌زدن به مردپرهیزگار و گاو ورزا اشاره می‌کند که به ترتیب منظور کیومرث و گاو یکتاآفرید است. ذکر کیومرث به‌عنوان پیش‌نمونه انسانی در ابتدای فهرست، اهمیت و اولویت نابودی او را در نقشه شوم جه نشان می‌دهد.

1. tā ka ĩeh ī druwand mad pad bowandagīh ī sē hazār sāl u-š dawīd ku abar āxēz pid ī amā čē man andar ān kārezār and čand bēš abar mard ī ahlaw ud gāw ī warzāg hilēm kū kunišn ī man rāy zīndagīh nē abāyēd. u-šān xwarrah be apparēm bēšēm āb bēšēm zamīg bēšēm ātaxš bēšēm urwar bēšēm harwisp dahišn ī Ohrmazd-dād. u-š ān duš-kunišnīh ōwōn pad gōkān ōšmurd kū Ganāg-Mēnōg be rāmīhist ud az ān stardīh frāz ĩast ud sar ī ĩeh abar busīd.

2. u-š urwar zahr ōwōn abar burd... (4.17). u-š āz ud niyāz ud sēj ud dard ud yask ud waran ud būšāsp pad gāw ud Gayōmart frāz hišt (4.19). ... pas ō ātaxš mad u-š dūd ud tēragīh andar gumēxt (4.27).

نکته مهم دیگر، برشمردن بدکرداری‌ها از جانب دیوان و چه است، زیرا اگر صرفاً قرار بود اهریمن برای مدتی معین بی‌هوش باشد و سپس برخیزد و حمله آغاز کند، وجود چنین اشاره‌ای توجیهی نداشت. به همین خاطر باید کارکردی ویژه برای این مضمون در نظر گرفت. همان‌طور که پیشتر اشاره کردیم، اهریمن و دیوان از اندیشه، گفتار و کردار بد نیرو می‌گیرند و قوی‌تر می‌شوند. حال که اهریمن بیهوش و ناتوان در گنجی به سر می‌برد و در کنار انگیزه برخاستن، به بازیابی آرامش و توان خود نیاز دارد، چه راهی بهتر از طرح نقشه‌های شوم علیه آفرینش اورمزد به‌قصد عملی کردن آن‌ها؟ به‌ویژه کنش‌هایی که به آسیب‌رساندن، آشوب، ویرانی و تباہی منجر می‌شوند و با ذات اهریمن سازگاری دارند و طبق اشاره صریح متن، اهریمن در نتیجه به‌تفصیل برشمردن همین اقدامات از حالت گنجی و بیهوشی بیرون می‌آید و برمی‌خیزد. در این راستا باید اشاره کرد که نویسنده کتاب سوم دینکرد صراحتاً بیان می‌دارد که نیروی اهریمن از آشوب و ویرانی [آفرینش] اورمزد است (Madan, 1911, p. 1/7) و مؤلف وزیدگی‌های زادسپرم نیز می‌گوید اهریمن از دیو آز نیروی بیشتری می‌گیرد (فصل ۳۴ بند ۳۴)^۲، درست همان‌طور که در روایت مذکور، نیرو و قدرت موردنیاز او از جانب دیوان تأمین می‌شود. در کتاب نهم دینکرد از قول اهریمن گفته شده اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد غذای او است (Madan, 1911, p. 2/829)^۳. به‌علاوه خود واژه «اهریمن» (MP. ahriman) از- *angra.mainiiu* اوستایی مأخوذ است که آن نیز از دو جزء *-angra* به معنی «ویرانگر» (Baily, 1934, p. 295) و *mainiiu-* (مینو) ساخته شده که در کل «مینوی ویرانگر» یا «مینوی بد» ترجمه می‌شود (Bartholomae, 1904, pp. 104-105). تمایل او را به ویرانگری می‌توان در یکی از پربسامدترین صفات او، یعنی *zadār-kāmag* (= گراینده به نابودی) نیز مشاهده کرد که به گفته‌بند هشت (فصل ۱ بند ۴) سرشت و گرایش ذاتی وی است^۴. این شواهد به ما می‌گویند دست‌کم بدی‌هایی که چه برای پدرش برمی‌شمرد، همگی ارتباطی مستقیم با گرایش ذاتی او دارد و احتمالاً به همین سبب بیشترین نیرو را به او داده و برخاستش را سبب شده است. پس از این، او به همراه دیوان به تک‌تک پیش‌نمونه‌ها حمله می‌کند و هریک را به نحوی می‌آلاید و آرامش آغازین به آشوب و ویرانی تبدیل می‌شود. از منظری کلی‌تر، شخصیت اصلی روایت به سبب اطلاع از سرنوشت هولناک خود و یارانش، خود را می‌بازد و آنچه وی را به خود می‌آورد، نقشه‌ای است که عملی شدنش دل‌نگرانی وی را به‌کل رفع

1. ud pad wišōbišn ud abesihišn ī Ohrmazd u-š petyārag nērōg.

2. pad fraškerd fradom čār ī Āz xwāhīhēd ast ēd rāy čē spāhbed sālār ast abārīgān družān Ahriman duš-dēn nērōg az ōy wēš.

3. ud dōyīdan ī Ganāg Mēnōg kū ... duš-mad ud dušhūxt ud dušhuwaršt man ast xwarišn.

4. u-š zadār-kāmagih xēm ud ān tārīgih gyāg as kē asar-tarīgih gōwēd.

می‌کند. سپس در این راستا دست به اقدام می‌زند.

اکنون با بررسی‌های انجام‌شده، الگوی تشکیل‌دهنده این روایت را می‌توان به این مراحل تقسیم کرد: اطلاع از سرنوشت، بیهوشی/بی‌حرکتی، برانگیختن، هوشیاری/حرکت، اقدام. برای درک بهتر نحوه بازتاب مراحل در روایات، آن را در جدولی قرار می‌دهیم:

روایت	اطلاع از سرنوشت (۱)	بیهوشی/ بی‌حرکتی (۲)	برانگیختن (۳)	هوشیاری/ حرکت (۴)	اقدام (۵)
بندهش	+	+	+	+	+

باید افزود در این روایت قدرت نیروبخشی کلام هم مدنظر است. کلام نیک به نیروهای اهورایی و کلام بد به نیروهای اهریمنی نیرو می‌بخشد.

بر اساس این شواهد، الگوی مدنظر را این‌گونه می‌توان بازنویسی کرد:

شخصیت اصلی از دیدن سرنوشت تلخ و ناگوار شکست زیان‌بار از آنچه دشمن می‌دارد، منکوب شده و به سبب گیجی، بیهوشی، ناتوانی، ترس و ... سقوط می‌کند. اطرافیان سعی می‌کنند با سخن گفتن از اقداماتی که این سرنوشت تلخ را به‌گونه‌ای دلخواه رقم می‌زند، او را به جای خویش بازآورند، اما موفق نمی‌شوند. درنهایت از میان همراهان او، شخصیتی می‌آید که قصد و نیتش همسان با آرزوی واقعی شخصیت اصلی است، یعنی نقشه‌ای را در سر می‌پروراند که عملی شدنش، آشوب و ویرانی به بار می‌آورد و به همین سبب آن سرنوشت تلخ به‌هیچ‌وجه رقم نمی‌خورد. سپس آن را برای شخصیت گیج و بیهوش طرح کرده و او نیز بلافاصله پس از شنیدن، قدرت می‌گیرد و همین سبب برخاستن شخصیت اصلی و سپس اقدام وی برای نابودی دشمن می‌شود.

۳. مفهوم پیشنهادی بیت

اکنون پس از بازشناسی الگوها، می‌توانیم بیت موردنظر این مقاله را به همراه جزئیاتی بیشتر و متناسب با فضای داستان تفسیر کنیم: به گفته متن، اهریمن، شخصیت شرور داستان، در حسادت و رشک به سر می‌برد. ضروری است به یاد بیاوریم که در روایت آفرینش نیز، اهریمن پس از رویارویی با روشنایی گرودمان در بلندترین نقطه آسمان، از روی

ریشک و سرشت ویران‌گر خود اقدام به حمله می‌کند (بندهش ۱۵/۱)^۱. در شاهنامه، این واکنش عاطفی اهریمن احتمالاً به سبب مشاهده روزگار فترخ و پرآرامش کیومرث، فرزندش سیامک و مردم نشأت می‌گیرد که بی‌شک از تحولاتی است که این روایت در گذر از اسطوره به حماسه پشت سر گذاشته است، کما این که نقش اساطیری کیومرث به عنوان پیش‌نمونه انسانی به نخستین پادشاه شاهنامه تحوّل یافته است و این‌ها همگی می‌تواند به سبب راه نیافتن اسطوره‌آفرینش به حماسه باشد. «رای زدن» به معنی مشورت کردن، نشان می‌دهد که اهریمن در این رایزنی تنها نبوده و فرزندش خزوران و دیگر دیوان به عنوان یاران همیشگی وی (به‌ویژه در متون اوستایی و پهلوی)، او را همراهی می‌کرده‌اند؛ زیرا لازمه رایزنی، حضور افراد دیگری است که نظرات خود را مطرح کنند تا در نهایت درباره یکی از آن‌ها به توافق و جمع‌بندی برسند. وقتی در ادامه داستان با حضور دیوان در سپاه خزوران، فرزند اهریمن روبرو می‌شویم، درمی‌یابیم اهریمن تنها نبوده است (فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۲۵/۱). آن‌ها در جایی که فردوسی آن را «در نهان»^۲ توصیف می‌کند (فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲/۱)، بدین کار مشغول بوده‌اند. البته منظور این نیست که «در نهان» به مکان خاصی اشاره دارد، بلکه ظاهراً شاعر می‌خواهد بگوید آن‌ها در جایی به‌دور از چشم کیومرث و سیامک و مردم و حیوانات می‌زیستند و به آن‌ها حسادت می‌ورزیدند و برای اقدام به کشتن پدر و پسر، به رایزنی و مشورت می‌پرداختند. به بیانی دیگر، کیومرث، فرزندش سیامک و مردم در نهایت افزونی، آرامش و خوبی روزگار سپری می‌کنند. اهریمن بدین سبب به آن‌ها ریشک می‌برد و قصد آشفتن روزگار و نابودی آن‌ها را می‌کند؛ بنابراین به رایزنی با دیوان می‌نشیند و آن‌ها نیز نقشه‌های خود را برای عملی کردن آن برای وی برمی‌شمرند. او که ذاتش نابودگری است، از این گفته‌ها و سخنان شروانه قدرت می‌گیرد، درست همان‌طور که فردوسی گفته است: «همی رای زد تا بیاگند یال». پس از هم‌فکری، توافق می‌شود که خزوران، فرزند اهریمن، که ظاهراً نامش تحوّل‌یافته املائی پهلوی ارزور (به‌علاوه «ان» نسبت)، نام محل تجمع دیوان است (مولایی، ۱۳۹۵، ص. ۱۹۰ به بعد)، به مقر آن‌ها لشکرکشی کند و ویرانی و آشوب به بار آورد. بدین منظور خزوران با سپاهی از دیوان به کیومرث و سیامک هجوم می‌آورد. سروش

1. *izadār-kāmagīh ud arešk-gōhrīh rāy pad marnjēnīdan tag abar kard.*

نیز رجوع کنید به (Lincoln, 2018, pp. 27-28).

۲. در پانویس ۳۱ همین صفحه، نسخه بدل‌ها بدین صورت ذکر شده‌اند: در نسخه لندن ۶۷۵ ه. ق. «مگر بدکنش» آمده که به نظر ساده‌سازی شده است. در فلورانس این بیت به صورت «نبودش کسی دشمن اندر جهان / به جز تیره اهریمن بدنهان» که به تشخیص خالقی مطلق، برای زدودن الف‌های اطلاق که از ویژگی‌های سبک سرایش فردوسی در جوانی است، ساخته شده (خالقی مطلق، ۱۳۹۳، ص. ۸/۳۱). لیدن و واتیکان «جز اندر جهان»، لندن ۲ و برلین «جز اندر نهان» آورده‌اند که با تحلیل ارائه‌شده در این مقاله همسو است، اما تشخیص خالقی مطلق «در نهان» بوده که نگارندگان نیز بدان اقتدا می‌کنند.

سیامک را از این آگاه می‌کند. او نیز سپاهی گردمی‌آورد و به مقابله با خزوران می‌پردازد، اما به دست آن دیوبچه کشته می‌شود.

همان‌طور که تحلیل‌ها نشان می‌دهد، با صورت تغییر و تحوّل یافته الگوهای روایی متون زردشتی در داستان کیومرث در شاهنامه مواجهیم که درعین‌حال، کلیت آن‌ها حفظ شده است. با توجه به این امر، آخرین نکته شایان توجه، علت احتمالی آمیختن این دو الگو در این بیت از داستان است. پیشتر در شرح روایت بندهش دیدیم که علت ترس اهریمن و نیز نخستین هدف جه برای نابودی، کیومرث و نسل او بود. در داستان شاهنامه نیز هجوم سپاه دیوان به سرکردگی خزوران، برای نابودی کیومرث و نسل اوست. در بندهش این نقشه با اظهارات دیوان آغاز شد و در نهایت با سخن جه، طرح نهایی گرفت و منجر به حمله اهریمن و دیوان به پیش‌نمونه‌های مادی شد. در داستان شاهنامه نیز با تبعیت از این الگو، حمله خزوران و دیوان پس از ریزنی آن‌ها اتفاق می‌افتد. پس ساختار داستان شاهنامه خود مستعد ورود این الگوهای روایی بوده است. مقایسه بخش‌های دو الگو در یافتن پاسخ مناسب راهگشا است:

الگوی دوم	الگوی نخست
- اطلاع از سرنوشت - بیهوشی/بی‌حرکتی - برانگیختن - هوشیاری/حرکت - اقدام	- انجمن شدن - رایزنی - اقدام

آن‌طور که در شواهد مربوط دیدیم، در الگوی نخست، دیوان از تولّد، قدرت یافتن یا برتری و چیرگی شخصیتی اهورایی مطلع می‌شوند و از جانب او احساس خطر می‌کنند؛ لذا انجمنی تشکیل می‌دهند تا درباره نابودی او و دفع خطر احتمالی در آینده، رایزنی کنند و سپس اقدام به عمل آورند. در الگوی دوم، شخصیت اصلی پس از اطلاع از سرنوشتی هولناک که متوجه اوست، قصد می‌کند باعث و بانی اصلی آن را نابود و از رقم خوردن آن پیشگیری کند، این یعنی احساس خطر از جانب شخصیتی که در آینده قطعاً نابودی او و اطرافیانش را رقم خواهد زد. پس در هر دو الگو،

نابودی و تباهی شخصیت شرور را تهدید می‌کند که گاه در قالب سرنوشتی قطعی به او نشان داده می‌شود (الگوی دوم) و گاه خود شخصیت/شخصیت‌ها احتمال وقوع آن را حس می‌کنند (الگوی اول).

در الگوی دوم، شخصیت اصلی با اطلاع از سرنوشت بیهوش می‌شود یا نیروی خود را و در نتیجه، قدرت رایزنی یا در کل تکلم را نیز از دست می‌دهد. از این‌رو اطرافیان گرد او آمده و نقشه‌های خود را دربارهٔ به بار آوردن آشوب و نابودی، مطرح می‌کنند. برعکس در الگوی نخست، انجمن‌شدن و رایزنی گاه با حضور آگاهانهٔ شخصیت اصلی همراه است. با وجود این تفاوت، انجمن‌شدن و رایزنی با هدف نابودی یا جلوگیری از رخدادی نابودکننده، در هر دو الگو وجود دارد. مرحلهٔ آخر هر دو الگو نیز با یکدیگر کاملاً منطبق‌اند. در نتیجه می‌توان همین شباهت ساختاری را به‌عنوان علت اصلی درهم‌آمیختن آن‌ها در یک داستان پیشنهاد داد. اگر این شباهت‌ها درست باشند، می‌توان هر دو الگو را که خود به‌صورت‌های گوناگون بازنمایی شده‌اند، به‌صورت الگوی کلی‌تر و چهار مرحله‌ای اطلاع (۱)، انجمن‌شدن (۲)، رایزنی (۳)، اقدام (۴) نوشت.

۴. نتیجه‌گیری

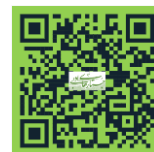
در داستان کیومرث از شاهنامه فردوسی بیتی در توصیف اهریمن آمده که بر کیومرث و فرزندش سیامک رشک می‌برد، سپس به رایزنی می‌پردازد و در نتیجهٔ آن قوت می‌گیرد. در این بیت دو الگوی روایی قابل بازشناسی است که در متون زردشتی سابقه دارد و شامل چند مرحله می‌شود: الگوی نخست سه مرحلهٔ انجمن‌شدن، رایزنی و اقدام و الگوی دوم، پنج مرحلهٔ اطلاع از سرنوشت، بیهوشی/بی‌حرکتی، برانگیختن، هوشیاری/حرکت، اقدام. به احتمال زیاد همپوشانی و اشتراک ساختاری این الگوها سبب شده در یک بیت با هم آمیخته و بازنمایی شوند، زیرا این آمیختگی در منابع پیشین سابقه‌ای ندارد. در نهایت، بر اساس بررسی‌های انجام شده این معنی برای بیت مذکور پیشنهاد می‌شود:

«اهریمن بداندیش که به روزگار فترخ و نیکوی کیومرث، فرزند برومندش سیامک و آسایش، آرامش و رفاه مردم حسادت می‌ورزید، با فرزند خود خزوران و دیگر دیوان انجمنی تشکیل داد و به رایزنی نشست و به سبب ذات ویران‌گر و پلیدش، از نقشه‌های آشوب‌گرانه و نابودگرانه‌ای که در این انجمن علیه کیومرث، سیامک و مردم مطرح شد، قدرت گرفت».

کتابنامه

۱. آیدنلو، س. (۱۳۸۸). از اسطوره تا حماسه: هفت گفتار در شاهنامه‌پژوهی. سخن.
۲. بهار، م. (۱۳۷۶). جستاری چند در فرهنگ ایران. فکر روز.
۳. حسن دوست، م. (۱۳۹۵). فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۴. خالقی مطلق، ج. (۱۳۹۳). یادداشت‌های شاهنامه. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۵. سرکاراتی، ب. (۱۳۹۳). سایه‌های شکارشده. طهوری.
۶. فردوسی، ا. (۱۳۹۱). شاهنامه. تصحیح مهری بهفر. نشر نو.
۷. فردوسی، ا. (۱۳۹۳). شاهنامه. تصحیح ج. خالقی مطلق. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۸. کریستن سن، آ. (۱۳۹۳). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان. ترجمه ژ. آموزگار، و، ا، تفضلی. چشمه.
۹. کزازی، م. ج. (۱۳۹۲). نامه باستان. سمت.
۱۰. مکنزی، د. ن. (۱۳۷۳). فرهنگ کوچک زبان پهلوی. ترجمه مهشید میرفخرایی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. مولایی، ج. (۱۳۹۵). دو یادداشت درباره دو بیت از شاهنامه فردوسی. پاژ، ۱۲(۲)، ۱۹۶-۱۸۵.
12. Ahmadi, A. (2015). *The Daēva cult in the Gāthās*. Routledge.
13. Baily, H. W. (1934). Iranian studies III. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 7(2) 275 – 298. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00085219>
14. Bartholomae, Ch. (1904). *Altiranisches wörterbuch*. Von Karl J. Trübner
15. Cheung, J. (2007). *Etymological dictionary of the Iranian verb*. Brill.
16. Duchesne-Guillemin, J. (1948). *Zoroastre: Étude critique avec une transduction commentée des Gāthā*. Paris.
17. Herrenschildt, C., & Kellens, J. (1993). Daiva. *Iranica*, VI, 599-602. Available online: <https://iranicaonline.org/articles/daiva-old-iranian-noun>
18. Humbach, H. (1991). *The Gāthās of Zarathushtra and the other Old Avestan texts*. In collaboration with J. Elfenbein & P. O. Skjaervø. Carl Winter.
19. Humbach, H., & Faiss, K. (2010). *Zarathushtra and his antagonists*. Dr. Ludwig Reichert.
20. Insler, S. (1975). *The Gāthās of Zarathustra*. E.J. Brill.
21. Kellens, J., & Pirart, E. (1988). *Les textes vieil-avestiques*. Dr. Ludwig Reichert.
22. Lincoln, B. (2014). Further on envy and greed. *History of Religions*, 53(4), 323-340. <https://doi.org/10.1086/675367>

23. Lincoln, B. (2018). *Apples and oranges*. University of Chicago.
24. Madan, D. M. (1911). The complete text of the Pahlavi Dinkard. Bombay.
25. Pokorny, J. (1959). Indogermanisches etymologisches wörterbuch. Francke.
26. Rix, H. (2001). *Lexikon der indogermanischen Verben. die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. Bearbeitet von Martin Kümmel.
27. Zehnder, T., Lipp, R., Schirmer, B., & Erweiterte und verbesserte Auflage, Z. bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix. Dr. Ludwig Reichert.
28. Watkins. C. (1985). *The American heritage dictionary of Indo-European roots*. Houghton Mifflin Company.



Theoretical Sources of Literary Criticism of Afghanistan

Noormohamad Noorniya¹, Ahmad Razi², Alireza Nikooyi³

Abstract

This research examines the state of contemporary literary criticism in Afghanistan, aiming to identify and introduce its theoretical sources over the past century. Using a descriptive-analytical method and historical approach, this study reveals that literary criticism in Afghanistan has lacked theoretical support, with many practical critiques demonstrating inconsistencies in text analysis according to contemporary literary criticism principles. Theoretical sources of literary criticism have been acquired through oral and written channels, with literary associations and universities playing significant roles in translation and publication of papers and books. The influence of Russian, Western, and Iranian theorists on Afghan literary criticism is evident, though challenges persist in understanding, introducing, and applying these theories. Research findings indicate that the majority of literary critiques in Afghanistan adhere to a traditional approach. This study underscores the importance of establishing a theoretical framework to advance literary criticism and provides an overview of key critics and impactful critiques. It also examines the roles of universities, associations, and the press in this process, highlighting that critical discourse in the country remains limited. This research aims to elucidate the state of critical discourse in Afghanistan and, by introducing key literary critics and influential critiques, to portray the landscape of literary criticism in Afghanistan.

Keywords: Literary Criticism, Literary Theories, Afghanistan, Critical Discourse, Literary Critics.

Received: 6 October 2024 :: Revised: 20 February 2025
Accepted: 14 May 2025 :: Published Online: 21 August 2025

1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, University of Guilan, Rasht, Iran.
E-mail: noornoornia@gmail.com <https://orcid.org/0009-0007-4257-6242>
2. Professor at the Department of Persian Language and Literature, University of Guilan, Rasht, Iran. (Corresponding author)
E-mail: razi@guilan.ac.ir <https://orcid.org/0000-0003-3192-6087>
3. Associate Professor at the Department of Persian Language and Literature, University of Guilan, Rasht, Iran.
E-mail: nikouei@guilan.ac.ir <https://orcid.org/0000-0001-8428-5389>

How to cite this article:

Noorniya, N., Razi, A., & Nikooyi, A. (2025). Theoretical sources of literary criticism of Afghanistan. *New Literary Studies*, 58(1), 45-71.
<https://doi.org/10.22067/jls.2025.90140.1630>



Authors retain the copyright and full publishing rights. This is an open access article distributed under article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Extended Abstract

Introduction

As a significant branch of the humanities, literary criticism in the modern era not only contributes to a deeper understanding of literary texts but also plays an important role in the development and vitality of literary cultures. The application of modern approaches and critical theories has made literary criticism one of the most intellectually active areas in literary studies. As a knowledge generating practice, literary criticism enhances the quality of literary production, encourages diverse and creative readings, and fosters a culture of inquiry, evaluation, and intellectual reconsideration within the literary community.

In Afghanistan, however, literary criticism has long been overshadowed by literary production, with texts predominantly approached through traditional and impressionistic lenses. In recent decades, however, with the arrival of both translations and original critical works from Iran and other countries, attention to literary criticism and theory has grown. Nonetheless, this growing interest has yet to evolve into a coherent, institutionalized critical movement, and literary criticism in Afghanistan still grapples with multiple challenges.

In this article we take a historical and analytical approach in reviewing the evolution of literary criticism in Afghanistan over the past century, in order to examine its influence from literary theories and clarify its place within the country's intellectual and literary framework. The central research question guiding this study is: What is the theoretical position of literary criticism in Afghanistan, and what are its main sources of influence? Answering this question requires analyzing written sources, examining intellectual movements, and exploring the influence of literary critics by both domestic and foreign theorists.

Methodology

This study adopts a descriptive-analytical approach and employs historiographical methods for data analysis. The research data were collected from written sources, including books, academic articles, theses, critical essays, and archival materials related to the trajectory of literary criticism in Afghanistan. These data were then analyzed and interpreted within the framework of key literary theories, especially structuralism, formalism, Marxist criticism, and poststructuralism.

In this process, alongside the study of books and scholarly articles authored by Afghan critics, we have also examined the works of Iranian scholars whose research

has had a direct influence on Afghanistan's intellectual environment. A comparative analysis between Afghan critical texts and their theoretical origins has also been conducted. The study is fundamental in purpose and employs qualitative methods of data collection.

Findings

Based on the analysis of the collected data, the evolution of literary criticism in Afghanistan can be examined across three distinct historical periods:

1. 1931-1961: In this period, literary criticism appeared sporadically and was primarily impressionistic or moralistic. The writings of the time focused largely on lexical and semantic analysis, the evaluation of literature based on rhetorical and moral principles, and the defense of the classical literary heritage. Theoretical reflection or influence was extremely limited and largely absent.
2. 1962-2001: During this period, under the influence of Soviet political culture and the translation of Russian sources, the theory of social reflection and Marxist criticism entered the literary discourse of Afghanistan. Some critics, emphasizing the social and political functions of literature, analyzed texts from the perspective of social realism. The literary societies and journals gradually become more active during this time, creating opportunities for the transmission of new critical theories.
3. 2002-2021: With increased access to Persian resources and the introduction of Western theories through Iranian translations Afghan critics experienced notable shifts in their approach to literary criticism. Works were produced or interpretations offered within the frameworks of structuralism, poststructuralism, psychoanalytic criticism, and intertextuality. Nevertheless, traditional approaches continued to dominate among a significant portion of critics, and a culture of critique has yet to take root in Afghan literary circles.

The study reveals that some Afghan critics, without sufficient familiarity with the theoretical background and major figures behind these theories, have tended to imitate Iranian literary sources. The works of Iranian scholars such as Shafi'i Kadkani, Reza Baraheni, Abdolhossein Zarrinkoub, and Cyrus Shamisa have served as models for these critics, often adopted without in-depth theoretical engagement.

Moreover, the lack of coherent academic training in literary criticism and theory in Afghan universities -alongside with inadequate curricular resources, insufficient attention to theoretical research, and the absence of socially and culturally receptive frameworks -has further contributed to the stagnation of theoretical criticism. The discourse of literary criticism has largely remained oral and unsystematic, taking

place in literary association and informal gatherings, with limited reliance on rigorous written theoretical texts.

Conclusion

The findings of this study indicate that literary criticism in Afghanistan -despite some valuable but scattered initiatives- has yet developed into a dominant or institutionalized discourse within the country's literary landscape. Although the arrival of literary theories through translations, Iranian scholarship, and transnational exchanges has created opportunities for growth, major obstacles remain: the lack of localized theoretical engagement, the absence of theory-based academic training, the scarcity of scholarly resources in universities, and the continuing dominance of impressionistic criticism in the literary fields.

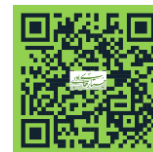
Nonetheless, certain developments in recent decades point to the early stages of a potential shift in Afghan literary criticism. The development of university-based literary associations, the presence of foreign-educated scholars, increased virtual engagement with regional academic institutions, and the publication of theoretical works have all contributed to laying the groundwork for future transformation in Afghan literary criticism.

To move beyond the current situation, educational policymakers, cultural institutions, and academic communities must give serious attention to the development of theoretical criticism. Key steps include expanding translations from original sources, teaching the philosophical foundations of literary theories, producing content on the history of criticism and metacriticism, and systematically evaluating Afghan critical writings, based on scholarly and theoretical standards. Such efforts can gradually pave the way for the emergence of a modern discourse on literary criticism.

In this study, by offering a historical account of literary criticism in Afghanistan and analyzing its theoretical sources, we aimed to provide a realistic portrayal of the current state and to open up space for critical reflection and the revision of prevailing approaches. It is hoped that this effort will spark a broader conversation on the necessity of sustained critical discourse in Afghanistan and that future research will with greater depth, shed light on the obscure and unexplored dimensions of this field.



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2025.90140.1630>



شاپای چاپی: ۸۱۷۱-۳۰۶۰ | شاپای الکترونیکی: ۲۵۲۸-۲۷۸۳

آبشخورهای نظری نقد ادبی افغانستان

نورمحمد نورنیا^۱، احمد رضی^۲، علیرضا نیکویی^۳

چکیده

این پژوهش به بررسی وضعیت نقد ادبی معاصر در افغانستان با هدف شناسایی و معرفی منابع نظری آن در یک صد سال گذشته می‌پردازد. با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تاریخی، این تحقیق نشان می‌دهد نقد ادبی در افغانستان از لحاظ پشتوانه نظری فقیر بوده و اغلب نقدهای عملی، ناسازگاری تحلیل متن با اصول نظری نقد ادبی معاصر را نشان می‌دهند. منابع نظریه‌های ادبی از طریق کانال‌های شفاهی و مکتوب به دست آمده‌اند و انجمن‌های ادبی و دانشگاه‌ها نقش مهمی در ترجمه و نگارش مقالات و کتاب‌ها داشته‌اند. تأثیر نظریه‌پردازان روسی، غربی و ایرانی بر نقد ادبی افغانستان آشکار است؛ اما مشکلاتی در شناخت، معرفی و کاربست نظریه‌ها وجود دارد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد غالب نقدهای ادبی در افغانستان با رویکردی سنتی نگاشته شده‌اند. این پژوهش بر اهمیت وجود زیرساخت‌های تئوریک در پیشبرد نقد ادبی تأکید دارد و معرفی مهم‌ترین منتقدان و نقدهای اثرگذار را فراهم می‌کند. همچنین نقش دانشگاه‌ها، انجمن‌ها و مطبوعات در این فرایند موردبررسی قرار گرفته و نشان می‌دهد گفتمان نقد در این کشور هنوز جریان نیافته است. این تحقیق می‌تواند جایگاه گفتمان انتقادی را در افغانستان نشان دهد و با معرفی مهم‌ترین منتقدان ادبی و برجسته‌ترین نقدهای اثرگذار، وضعیت نقد ادبی در افغانستان را به تصویر بکشد.

کلیدواژه‌ها: نقد ادبی، نظریه‌های ادبی، افغانستان، گفتمان انتقادی، منتقدان ادبی.

ارسال: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵ : بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۰۲ : پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴ : انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۵/۳۰

نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۲۸، بهار ۱۴۰۴، صص ۴۵-۷۱
مقاله پژوهشی

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.

E-mail: noornoornia@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-4257-6242>

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: razi@guilan.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0003-3192-6087>

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.

E-mail: nikouei@guilan.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-8428-5389>

ارجاع به این مقاله:

نورنیا، ن.، رضی، ا.، و نیکویی، ع. (۱۴۰۴). آبشخورهای نظری نقد ادبی افغانستان. جستارهای نوین ادبی، (۱)۵۸، ۴۵-۷۱.

<https://doi.org/10.22067/jls.2025.90140.1630>

۱. مقدمه

امروزه نقد ادبی با رویکردهای متنوعش به‌روزترین جریان‌های تحقیقاتی در حوزه ادبیات تلقی می‌شود و هوشمندانه‌ترین خوانش از متون و عناصر مربوط به آن را ارائه می‌دهد. به همین علت نقد ادبی در دوره معاصر، نقش مهمی در رشد و توسعه ادبیات و علوم ادبی دارد. نقد ادبی موجب می‌شود تا:

«از راز موفقیت آثار ادبی فاخر، رمزگشایی شود؛ زوایای پنهان متون ادبی آشکار گردد؛ آثار سطحی و تقلیدی از آثار برتر و اصیل بازشناخته شوند؛ مخاطبان در شناسایی آثار خوب کمتر دچار سردرگمی شوند؛ خوانندگان به مطالعه فعال روی آورند؛ خوانش‌های تازه از متون عرضه شود؛ شاعران و نویسندگان از ارزیابی دیگران درباره آثارشان آگاهی یابند؛ سلائق و علائق فرهنگی-هنری جامعه شناخته شوند؛ معیارها و ابزارهای جدید ادبی کشف گردد و زمینه‌های نظریه‌پردازی در ادبیات فراهم شود» (رضی، ۱۴۰۱، ص. ۴۳).

انسجام در نقد ادبی معاصر، بیشتر محصول به‌کارگیری نظریه‌های ادبی در نقد عملی است؛ زیرا نظریه‌های ادبی رویکردهایی اند که در چارچوب آن‌ها می‌توان خوانش منسجمی از آثار ارائه کرد. اصولاً:

«هیچ عملی بدون نظریه وجود ندارد. هر قدر هم آن نظریه پوشیده و نامدون باشد یا به مثابه امری مسلم درک شود؛ آنچه ما به هنگام خواندن انجام می‌دهیم بر پیش‌فرض یک سخن نظری تمام‌عیار درباره زبان و معنا، مناسبات میان معنا و جهان، معنا و مردم، و بالاخره خود مردم و جای آن‌ها در جهان استوار است؛ حتی اگر صراحتاً بیان نشده باشد» (بلزی، ۱۳۷۹، ص. ۱۶).

بنابراین پیوندی ناگسستنی بین نظریه ادبی و نقد ادبی وجود دارد و محصول آن در دست داشتن معیارهای گوناگون برای تبیین متون و روش‌هایی برای فهم و تفسیر آثار ادبی است.

این پژوهش در صدد پاسخگویی به این پرسش است که نقد ادبی در افغانستان چه وضعیتی دارد و آب‌سخورهای نظری آن کجاست؟ برای این منظور، جریان نقد ادبی در یک صد سال گذشته در این کشور با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تاریخی بررسی می‌شود و با مرور آثار منتشرشده در حوزه نقد ادبی اعم از کتاب، مقاله، نقدنامه و... تلاش می‌شود تصویری از اثرپذیری منتقدان ادبی افغانستان از نظریه‌پردازان روسی، غربی و ایرانی ارائه و سیر تحول نقد ادبی در این کشور تبیین شود و عوامل اثرگذار داخلی همچون دانشگاه‌ها، انجمن‌ها و کانون‌های ادبی و مطبوعات معرفی شوند.

این تحقیق می‌تواند جایگاه گفتمان انتقادی را در افغانستان نشان دهد و با معرفی مهم‌ترین منتقدان ادبی و

برجسته‌ترین نقدهای اثرگذار، وضعیت نقد ادبی در افغانستان را به تصویر بکشد.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه بررسی نقد ادبی افغانستان از چشم‌انداز آبشخورهای نظری آن بسیار تک‌مایه است. شماری از نقدنامه‌های نوشته‌شده در افغانستان در مبحث چیستی نقد ادبی یا معرفی نظریه‌های ادبی به اشاره در مورد بی‌پشتوانگی نظریه‌محور نقدهای ادبی انجام‌شده در کشور بسنده کرده‌اند. پژوهش‌هایی هم که بخشی را به سرچشمه‌های نظری نقد ادبی در افغانستان اختصاص داده‌اند، نقدهای منتقدان افغانستانی را با تفکیک نظریه‌محور و غیر آن بررسی نکرده‌اند.

عبدالقیوم قویم (۱۳۹۰) در مجموعه مقاله‌ها در زمینه نظریه ادبی و نقد ادبی که مجموعه مقاله‌های او پیرامون ادبیات‌شناسی و نقد ادبی است؛ آخرین مبحث کتاب را به تاریخچه نقد ادبی معاصر فارسی افغانستان اختصاص داده و به اثرپذیری منتقدان افغانستانی از آرای منتقدان ایرانی را اشاره کرده است. یامان حکمت (۱۳۹۳) در کتاب مواجهه با متن: مقالاتی در ضرورت ایجاد گفتمان نقد ادبی در افغانستان پیرامون لزوم شکل‌گیری گفتمان نقد ادبی در افغانستان سخن گفته؛ نقد کلاسیک و مدرن را تفکیک کرده و کتاب‌های دانایی‌های ممکن متن (۱۳۹۲) تألیف یعقوب یسنا و پیشینه تجدد، پیدایش و بالندگی شعر نو در افغانستان (۱۳۹۳) پژوهش محمداسحاق فایز را آثاری متضمن اندیشه انتقادی معرفی کرده؛ اما یادآوری کرده که هنوز هم جای نقد در آن‌ها خالی است. شراف‌الدین نجم (۱۳۹۴) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد پیشینه نقد ادبی در افغانستان عنوان «تأثیر مکتب‌های معاصر نقد در نقد ادبی افغانستان» را آورده؛ اما به بحث اثرپذیری نقد ادبی افغانستان از مکتب‌ها/نظریه‌های نقد ادبی معاصر نپرداخته. نقد ادبی افغانستان به‌زعم آن نوشته به دلیل این‌که زیرساخت تئوریک ندارد، برداشت سنتی از متن تلقی گردیده است. عمران راتب (۱۳۹۸) در بخش نظری کتاب مالیخولیا و تردید: مقالاتی در معنمندی و تفسیر متن به خلأ نظریه در نقد ادبی افغانستان و سلطه رویکرد سنتی نقد اشاراتی کرده است. یعقوب یسنا (۱۳۹۹) سؤالی را در کتاب روشنگری افسون مطرح کرده: نظریات ادبی در افغانستان چقدر مطرح و نهادینه شده‌اند؟ او وجود نظریه‌ها در نقد ادبی افغانستان را به دلیل ناشناخته‌بودن فلسفه‌های مدرن در کشور، منتفی دانسته و فرهنگ نقادی را بیشتر شفاهی می‌داند و نقدنامه‌های نوشته‌شده در افغانستان را «با مدارا» کتاب نقد به شمار می‌آورد.

در هیچ‌کدام از پژوهش‌های فوق چه آنانی که به وجود نقد نظریه‌مبنا در افغانستان قائل‌اند و چه آنانی که این مبحث را امکان‌یافته نمی‌پندارند راه‌یابی نظریه‌های ادبی ردیابی و ریشه‌شناسی نشده است.

۳. نقد ادبی افغانستان و التزام به نظریه‌های ادبی

برخی از نقدنامه‌نگاران، اوایل دهه دوم سده گذشته شمسی را نقطه آغاز نقد ادبی جدید در افغانستان معرفی کرده‌اند؛ بنابراین ایجاب می‌کند بازه زمانی یک سده از این نظر مورد پژوهش قرار گیرد. از این رو جریان نقد ادبی معاصر در سده گذشته را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: دوره اول (۱۳۱۰-۱۳۴۰ شمسی)، دوره دوم (۱۳۴۱-۱۳۸۰ شمسی) و دوره سوم (۱۳۸۱-۱۴۰۰ شمسی).

۳-۱. دوره اول (۱۳۱۰-۱۳۴۰ شمسی)

مهم‌ترین اتفاق ادبی این دوره ایجاد انجمن ادبی هرات و کابل از سوی دولت نادرشاهی بود. انجمن هرات در سال ۱۳۰۹ به شکل غیررسمی ایجاد شده بود (ناظمی، ۱۴۰۰) و «شش ماه پس از پایه‌گذاری انجمن ادبی هرات، دولت به ایجاد انجمن ادبی کابل در ۱۳۱۰ اقدام کرد» (فانی، ۱۴۰۳، ص. ۱۵۲). شماری از تذکره‌نگاران و مورخان بر این باورند که انجمن ادبی کابل دامی بود برای نگهداشتن اندیشمندان و ادیبان مخالف دولت در یک ساختار جداگانه تا بعداً چگونگی مواجهه با آنان مشخص شود. «حکومت نادرشاهی از جمله دولت‌های استبدادی بود که به‌طور سیستماتیک و مداوم روشنفکران را سرکوب می‌کرد» (صدر، ۱۳۹۹، ص. ۳۳). به همین دلیل تا مدتی کوتاه دوسوم اعضای انجمن به زندان افکنده شدند و رئیس انجمن (محمدانور بسمل) که خود را از مشروطه‌خواهان می‌خواند، اما با حکومت هماهنگ بود نیز یکی از زندانیان بود. به علت همین سیاست‌های سختگیرانه، ادبیات رو به دربار آورد. تا این زمان، نقدنامه‌ای به‌صورت کتاب در افغانستان وجود ندارد. هرچه هست مقاله‌هایی است که در مجله ادبی کابل نشریه انجمن ادبی کابل و مجله آئینه عرفان نشریه وزارت آموزش و پرورش افغانستان منتشر شده‌اند. انجمن ادبی کابل، زیر مجموعه‌هایی نیز داشت که بعدها به‌صورت مستقل به فعالیت پرداختند و هرکدام نشریه‌ای منتشر می‌کردند و از آن میان یکی هم انجمن تاریخ بود با مجله‌ای به نام آریانا (گلزاد، ۱۳۸۲، ص. ۵۶). قبل از تأسیس ریاست مطبوعات افغانستان در سال ۱۳۱۸ «هسته نشریات مملکت را انجمن ادبی کابل تشکیل می‌داد» (حجتی، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۷)؛ اما از نظر قدمت، مجله آئینه عرفان پیش‌تر از آن در سال ۱۳۰۳ پایه‌گذاری شده بود. در سال ۱۳۱۰ مجله آئینه عرفان مقاله‌ای در زمینه نقد ادبی منتشر کرد که آن، نقدی نزدیک به معیار نقد ادبی معاصر خوانده شده است.

هاشم شایق افندی مدیرمسئول مجله آئینه عرفان مقاله‌ای با دو بخش در شماره‌های یکم و پنجم مجله با عنوان «منتقد کیست و انتقاد کدام؟» نوشت. در بخش یکم مقاله، تمرکز نویسنده بر «صنعت بیان در ادبیات» است. بخش

دوم مقاله به اوصاف منتقد در طی شانزده شماره اختصاص دارد. نویسنده شماری از الزامات را برشمرده که از دید او منتقد باید آراسته به آن‌ها باشد. این الزامات از «داشتن حس رقیق» آغاز شده و به کشف حسیات خالق اثر رسیده، توانایی بازنمود آن حسیات در زبانی دیگر را در بر می‌گیرد. در این بخش واژه «حس» خیلی به کار رفته و حتی بازتاب مسائل اجتماعی و اخلاقی پس از حس زیبایی اثر که به گفته او- نویسنده در اثرش آن را بیان داشته، مهم پنداشته می‌شود: «تنها تمثال اجتماع و اخلاق تعیین قیمت نمی‌کند، این‌ها به شرطی معیار شده می‌توانند که افاده حس را تقویت نمایند» (شایق افندی، ۱۳۱۰، ص. ۱۷). به نظر او خالق اثر در اثر خویش با زبان صناعی، فکری را بیان کرده که به سهولت دست‌یافتنی نیست و منتقد باید آن توانایی را داشته باشد که به کشف ابهام نائل آید و دوباره آن را بنمایاند. در این دیدگاه، ارجحیت با خالق اثر تلقی شده و هم او بر متن و منتقد تقدم دارد. کار منتقد نیز در این دیدگاه، کشف و بازسازی روحیات و اندیشه خالق اثر است. اولاً منتقد کاری با خالق اثر ندارد و ابژه متن برای عمل نقد کفایت می‌کند. ثانیاً هیچ نظریه‌ای مدعی بازکردن گره‌های همه ابعاد و لایه‌های متن نیست. هر نظریه‌ای از منظری خاص به متن نگاه می‌کند و با توجه به شواهدی که در متن دستگیرش می‌شود خوانشی ارائه می‌دهد. از یک سو کلیت‌گرایی کلاسیک شکسته می‌شود و از سویی دیگر به گفته پل ریکور در هر خوانشی بازمانده‌ای هست.

باین همه از نظر نویسنده آن مقاله، منتقد باید دارای «علم و ذکاوت» باشد و هم محل «فیض و موهبه و استعداد قلب و وجدان» باشد. «سبک‌شناسی، تاریخ، جغرافیا، علم رجال، اخلاقیات، علم النفس، لغت، قواعد صرف و نحو، قرض الشعر، قوافی و ردیف، و صنایع ادبی بدانند و بر کلیه اشعار و آثار اساتید، خوض صمیمی داشته باشد تا در اسالیب مختلف قضاوت کرده بتواند» (شایق افندی، ۱۳۱۰، ص. ۱۹). بخش دوم مقاله با تذکری در باب اخلاق پایان پذیرفته که در آن، رویکرد اخلاقی نویسنده در نقد، قدری بیشتر صراحت دارد. می‌گوید: «این نکته را نیز ناگفته نمانیم که غرض از ابداع آثار نفیسه، تربیه اخلاقی محض نیست. ادبیات از اخلاق استفاده می‌کند؛ لیکن به طریق طفیلی» (شایق افندی، ۱۳۱۰، ص. ۲۲).

این مقاله به‌عنوان نوشتاری که تا حدودی معاییر نقد ادبی معاصر را رعایت کرده است شناخته می‌شود؛ درحالی‌که مسائل مطرح‌شده در آن، زیرساخت نظری معاصر را تداعی نمی‌کنند. بیش از آن‌که در مورد نقد ادبی و ویژگی‌های معاصر آن سخن گفته باشد، الزامات منتقد خوب‌بودن را کرده، او را ملزم می‌کند معنای مورد نظر آفرینشگر را کشف و تبیین کند.

از اتفاقات مهم این دوره، طرح مبحث میان‌رشته‌ای نقد ادبی و روان‌شناسی در افغانستان است. حیدر ژوبل،

ادبیات‌شناس افغانستانی در سال ۱۳۳۲ کتابی به نام ادبیات در خلال روان‌شناسی منتشر کرد که آن را می‌توان از نخستین تلاش‌های نقد نظریه‌محور روان‌شناختی در افغانستان به حساب آورد (نایل، ۱۳۵۶)؛ لیکن از این کتاب فقط اسمی در فهرست کتاب‌های چاپ‌شده در افغانستان درج شده است و بیشتر از آن، اطلاعاتی در موردش در دست نیست.

در این دوره تنها انجمن ادبی کابل با مجله آن و مجله وزارت آموزش و پرورش (آینه عرفان) نبودند که فعالیت می‌کردند؛ بلکه انجمن ادبی هرات، انجمن ادبی قندهار با نام پشتو انجمن و انجمن ادبی فولکلور به فعالیت‌های متداوم می‌پرداختند (گلزاد، ۱۳۸۲، ص. ۶۰). این انجمن‌ها هرکدام نشریه داشتند و نشریه‌ها هم‌نام با انجمن به نشرشان ادامه می‌دادند. انجمن ادبی فولکلور که حوزه فعالیت آن مشخص بود، بیشتر به فرهنگ توده توجه داشت و آیین‌های نیکو از فرهنگ عامه سرزمین‌های هم‌زبان و ناهم‌زبان را پوشش می‌داد (شعور، ۱۳۸۶، ص. ۳). مجله‌های انجمن‌های ادبی هرات و قندهار در دوره مورد بحث، تهی از مقالاتی است که در زمینه نقد ادبی آن‌هم در ارتباط با نظریه‌های ادبی معاصر نوشته شده باشند. بحث پیرامون نقد ادبی در مجلات دیگر با معیارهای سنتی نگارش می‌یافت؛ اما آنچه در این دوره در مجله هرات به نشر رسیده است، عنوان انتقاد دارد و مربوط به مسائل اجتماعی می‌شود. مجله انجمن ادبی هرات بیشتر اختصاص به فرهنگ و آداب و رسوم داشت. نویسندگان اغلب به مطالبی پرداخته‌اند که مربوط به حفاظت از فرهنگ و اصالت فرهنگی و اخلاق اجتماعی می‌شود. به نظر می‌رسد بحث نقد ادبی در این دوره در انجمن‌ها و مجله‌ها مورد توجه نبوده و آنچه اهمیت داشته پاسبانی از بایگانی فرهنگ و ادبیات گذشته و حرکت در مسیر اسلاف ادبی بوده است.

شماری دیگر از مطبوعات این دوره عبارت‌اند از: «نشریه اتفاق اسلام با سردبیری صلاح‌الدین سلجوقی در هرات؛ طلوع افغان با سردبیری عبدالعزیز در قندهار؛ ستاره افغان به سردبیری میر غلام‌محمد الحسینی در جبل‌السراج؛ بیدار در مزارشریف؛ اتحاد شرقی در جلال‌آباد» (فرهنگ، ج ۱، ۱۳۸۰، ص. ۵۵۷)؛ «انیس، امان افغان، ارشادالنسوان، نسیم سحر» (غبار، ج ۲، ۱۳۸۰، ص. ۸۷)؛ «اصلاح، حبیب‌الاسلام، اتحاد افغان، غیرت اسلام» (مؤسسه طبع کتب، ۱۳۴۷، ص. ۹۹).

از مجله‌های مهم دیگر این دوره، یکی هم مجله ادب بود. مجله ادب در دهه سوم سده گذشته آغاز به کار کرد و به‌صورت پیگیر تا سال‌های متمادی نشریه‌ای دانشگاهی بود و با داشتن حمایت مالی دولت و همکاری استادان و پژوهشگران دانشگاه به پیش برده می‌شد. این مجله چون ویژه‌نامه ادبیات بود، بیشترین حجم آن را مباحث ادبی

تشکیل می‌داد. همگام با مجله ادبی کابل و آئینه عرفان، مجله ادب را می‌توان از اثرگذارترین حرکت‌های ادبی در جهت مسيردهی به آفرینش‌های ادبی در افغانستان به شمار آورد؛ اما این مجله با مجله ادبی کابل تفاوت‌هایی داشت و یکی از مهم‌ترین آن‌ها این است که مجله ادب نشریه دانشگاهی بود و وجهه پژوهشگرانه داشت. از جانی دیگر مانند مجله ادبی کابل و انجمن آن، بستر اجرای سفارش‌های ستایشگرانه دولتی قرار نگرفته بود و از این‌رو اندیشه انتقادی را می‌توان در آن سراغ گرفت.

علاوه بر این، انجمن ادبی کابل با حضور استادان عضو آن، جبهه‌ای در جانبداری و پاسداری از بایگانی ادبی و ادبیات کلاسیک فارسی به شمار می‌رفت. قاری عبدالله یکی از اعضای انجمن ادبی کابل و ملک الشعراء دربار ظاهرشاه (شاه افغانستان) بود. او در زمره استادانی قرار داشت که با آفریده‌های ادبی خارج‌شده از هنجار بسیار سختگیرانه عمل می‌کرد. نمونه‌اش برخورد با سرود کوهسار خلیل الله خلیلی است. خلیلی اگرچه در سرایش قصاید مقلدانه به سبک خراسانی شهرت دارد؛ اما نخستین سروده‌ای که قواعد شعر کلاسیک در افغانستان را شکسته است هم از آن اوست.

«در سال ۱۳۱۷ یا ۱۳۱۸ خلیلی بنابر اظهار خودش، پس از خواندن مجله موسیقی که در آن شعرهایی از نیمایوشیچ چاپ می‌شده، سروده‌ای مستزادواره به انجمن ادبی کابل می‌فرستد. انجمن ادبی کابل این شعر را چاپ نمی‌کند و یک تذکر می‌نویسد که: دروغ از چنان قصاید و مثنوی‌هایی که شما می‌سرودید و چرا قریحه شما ناگهان دچار چنین انعطافی شده است؟ یکی از استادان انجمن قاری عبدالله بود که یک سر مو عدول از موازینی را که رشیدالدین و طواط و شمس قیس رازی و... گفته‌اند، نمی‌پذیرفت» (واصف باختری، ۱۳۹۵، ص. ۳۰۱).

البته انجمن ادبی کابل نیز بعدها با عذرخواهی از خلیل الله خلیلی، شعر او را نشر کرد.

استادان در انجمن ادبی کابل که متعهد به حفظ و تداوم شیوه‌های سنتی در ادبیات بودند، صاحبان صلاحیت نیز شمرده می‌شدند. از سویی با سنت ادبی بر سر مهر بودند و از جانی هماهنگ با سیاست دولت در امور فرهنگی قدم بر می‌داشتند و با راه‌اندازی مشاعره‌ها با تبانی حاکمیت، به منصب ملک‌الشعرایی هم دست می‌یافتند. قاری عبدالله این لقب را در نوبت‌های متعدد از طرف ظاهرشاه به دست آورده بود.

در چنین فضایی که انجمن‌ها و مجلات ادبی با نگرش سنتی حفظ می‌شوند؛ استبداد حکومتی همچون سرپوشی کلیت نهادها و جامعه را احاطه کرده و مردم از براندازی مدرنیته شاه ترقی‌خواه (امان‌الله خان) برگشته‌اند، نقد ادبی نمی‌تواند ظهور و بروزی داشته باشد و سفارش‌های ادیبان کلاسیک به‌عنوان راهکار آفرینش ادبی و مقالاتی که در

شرایط منتقد خوب شدن سخن می‌گویند، نمی‌توانند نقد ادبی به معنای متداولش به شمار آیند.

۲-۳. دوره دوم (۱۳۴۱-۱۳۸۰ شمسی)

«دهه دموکراسی» و «دهه قانون اساسی» نام‌های دیگر دهه چهل‌اند. در این دوره آزادی‌های سیاسی، مدنی و اجتماعی به‌صورت نسبی برای مردم فراهم شد و نخستین بار قانون صبغه سکولاریستی یافت (قانون اساسی افغانستان، ۱۳۴۳، ماده ۶۹). جدال کهنه و نو از مباحث فراگیر ادبیات فارسی و نقد ادبی در دهه چهل در افغانستان است. تثبیت شعر نیمایی در دهه چهل در افغانستان با پیشینه سرایش یک دهه و رواج سپیدسرایی در این دهه را می‌توان مهم‌ترین عامل پهن شدن بستر گفتگوی سنت و تجدد در ادبیات قلمداد کرد. با توجه به رواج شعر نیمایی که بازتاب واقعیت‌های زندگی اجتماعی در آن پررنگ است، عده‌ای از منتقدان ادبی افغانستان پرکردن جای خالی اجتماع‌گرایی در شعر کشور را نشانه گرفتند و به تمرکز شعر بر کلیت زندگی انسانی اصرار ورزیدند.

«جدال کهنه و نو در ادبیات افغانستان را نشر سه دفتر شعر کلید زدند: ستاک (۱۳۴۲) از بارق شفیعی، آخرین ستاره (۱۳۴۲) از محمود فارانی و امواج هر یوا (۱۳۴۳) از رضا مایل هروی» (سراب، ۱۳۹۷، ص. ۱۲۵). دفتر شعر اشعار نو را نیز شماری از پژوهشگران بر آن مجموعه افزوده‌اند. اشعار نو، عنوان مجموعه‌ای از شعرهای نیمایی شانزده شاعر - از جمله شاعرانی که دفترهای شعرشان یادآوری شد - بود که از سوی ریاست مطبوعات افغانستان منتشر شد (پرتونادری، ۱۴۰۰، ص. ۲). علاوه بر وجود سروده‌های نیمایی و آزاد در این دفترهای شعر، مقدمه‌های نوشته‌شده بر آن‌ها باب گفتگو در این زمینه را گشود. مقدمه دفتر شعر ستاک را نکعت سعیدی استاد دانشگاه کابل، مقدمه آخرین ستاره را رضا مایل هروی و مقدمه امواج هر یوا را محمد اسماعیل مبلغ نگاشته‌اند. در هر سه مقدمه سخن از تغییر نگرش در ادبیات و پیگیری مسیر تجدد است. بُعد برجسته این مقدمه‌ها نقل قول‌های متوالی از اندیشمندان مکتب‌های فکری گوناگون با هدف ارائه نگرش متفاوت به ادبیات و هنر است. در این میان، مقدمه امواج هر یوا صبغه علمی دارد و در آن به تخیل به گونه مستند و منسجم از نظر فلسفی و روان‌شناسی پرداخته شده است. این بحث در چارچوب نقش ادبیات بر تغییر نفوس در آرای افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا و نصیرالدین طوسی دنبال شده در نهایت با برابرداری آن‌ها در مقابل دیدگاه «هنر برای هنر» به پایان رسید. این مقدمات را می‌توان فتح باب به سوی نظریه‌های ادبی شرق و غرب به شمار آورد (شفیعی، ۱۳۴۲ الف؛ فارانی ۱۳۴۲ الف؛ هروی، ۱۳۴۳ الف).

پس از نشر سه دفتر شعر فوق، گفتگویی در قالب نوشتار مطبوعاتی میان دوستداران ادبیات و شیوه‌های ادبی کلاسیک و تجددجویان به راه افتاد که به شکل متناوب به پاسخ‌همدیگر می‌پرداختند. روزنامه اصلاح و سپس مجله

ژوندون این مباحث را بازتاب می‌دادند. اولین نقد بر کتاب‌های یادشده در دفاع از نوگرایی در سال ۱۳۴۲ بدون اسم نویسنده در روزنامه اصلاح منتشر شد که آن درواقع آغاز جدال از این نوع شناخته می‌شود. در جواب آن محمد موسی همت مقاله‌ای نوشته و از ادبیات کهن دفاع کرده است. کسانی دیگری هم وارد این جدال شدند و پس از انتشار چندین مقاله، بحث درباره این موضوع در این روزنامه متوقف شد. تعداد مقاله‌ها در این زمینه در نشریه اصلاح به ده مقاله می‌رسد. مجله ژوندون هم در همان سال مقاله‌ای با عنوان «بحثی درباره شعر نو و کهنه» منتشر کرده است؛ لیکن یک سال بعد از آن، این مجله دوباره احیاگر همان مبحث شده و دو مقاله: «شهر نو و کهنه: انقلابی در شعر» نوشته لطیف ناظمی و «شعر نو و کهنه: انقلابی در...؟» نوشته غ.م. فکرت که دومی در پاسخ اولی نگاشته شده منتشر کرده است. در این مقاله‌ها منتقد ادبی روزنامه اصلاح، شپون، م. هدی، حباب و ناظمی موافق شعر نو هستند؛ اما محمد موسی همت و غ.م. فکرت مخالف آن‌اند و عال‌مشاهی گاهی موافق و گاهی مخالف است.

موافقان شعر نو به دنبال سازگارشدن شعر با واقعیت‌های موجود زندگی بودند و با برجسته‌سازی تغییراتی که در زندگی رونما شده بود، می‌خواستند بر مسیر تجدد جولان بیشتری بدهند و از ناگزیری پذیرش تجدد یا عقب‌افتادن صحبت کنند. این مباحث، زمینه را برای بحث از وجود نظریه ادبی در بررسی آثار و نقد ادبی افغانستان فراهم کرد. سخن از خوانش ادبیات در چارچوب نظریه ادبی، نخستین بار در مجله ادب با نوشته محمد رحیم الهام زیر عنوان «مقدمه‌ای بر مطالعات ادبی» مطرح شده است (الهام، ۱۳۴۴، ص. ۶۴). بهتر است این نوشته، گذری بر معرفی شماری از نظریه‌های ادبی از جمله مارکسیسم ادبی و هنر برای هنر که در تقابل هم قرار دارند، به شمار آورده شود. نویسنده در مورد تفاوت‌های نقد ادبی، تئوری ادبی و تاریخ ادبیات با استفاده از کتاب نظریه ادبیات رنه و لک نیز مطالبی را مطرح کرده است. به دنبال آن چند مقاله از قیام‌الدین راعی، مدیرمسئول مجله ادب به‌ویژه مقاله «تئوری نقد ادبی» در این دهه منتشر شد که زمینه گسترش این مباحث را فراهم آورد. تلاش نویسنده مقاله روشن‌ساختن رابطه نقد ادبی و نظریه ادبی به روش خود اوست. به نظر او ابداعات ادبی پدیدآورنده نقد و نقد ادبی پدیدآورنده نظریه ادبی است. او این فرایند را در هفت مرحله به تصویر کشیده است: «لازمه نقد» «عملیه نقد» «معیار نقد» «روش‌های نقد» «اشتباهات نقد» «نقد نقد و» «ساختمان نقد (تئوری ادبی)» (راعی، ۱۳۴۶ الف، ص. ۴۲) به باور او نظریه ادبی در این چرخه، دوباره یاری‌رسان ابداعات ادبی می‌شود. نویسنده در این باب از نظریه ادبی یا صاحب‌نظر خاصی مدد نچسته است.

از نخستین و مهم‌ترین نظریات ادبی که در این دوره بر تألیف‌ها، مقاله‌ها و نقدهای ادبی نویسندگان افغانستان

سایه افکند؛ «واقعیت‌گرایی روسی» بود که تا اکنون هم طرفداران فراوانی دارد. مسأله تعهد اجتماعی از دیرباز، نقل مجالس و انجمن‌های ادبی افغانستان و جان‌مایه آثار ادبی بسیاری از مؤلفان دانشگاهی بوده است. گسترده‌ی روابط با شوروی سوسیالیستی زمینه کشیده شدن پای آثار و افکاری خاص را در عرصه‌های مختلف فراهم کرد.

«واقع‌گرایی اجتماعی در دهه بیستم میلادی در شعر افغانستان فراگیر شده بود» (احمدزی و همکاران، ۱۳۹۰، ص. ۱۵)؛ اما در دهه چهل بود که نوشتن آثار رئالیستی آرمان‌خواهانه باب روز ادبیات شد و «ماکسیم گورکی، شولوخوف، چنگیز آیت‌ماتوف و دیگر قلم‌زنان اکتبر ۱۹۱۷ الگویی شایسته برای نویسندگان افغانستانی قرار گرفتند» (ناظمی، ۱۳۸۴، ص. ۶۶). در همین دهه بحث در باب نظریه واقعیت‌نگاری و کاربست آن در نقد درگرفت. نشریه دولتی دانشگاهی ادب و تألیفات استادان ادبیات دانشگاه و مجله ژوندون (نشریه اتحادیه نویسندگان کمونیست شاخه خلق) زمینه‌ساز گسترش واقعیت‌گرایی اجتماعی و سوسیالیستی شدند. قیام‌الدین راعی استاد دانشگاه کابل در مقاله‌ای تحت عنوان «نظریه ادبی» نگاشته است: «ادبیات ایجاد دوباره واقعیت است و با به کار بردن علائم و رموز، زندگی واقعی را دوباره ترسیم می‌کند» (راعی، ۱۳۴۶، ص. ۹۷). به نظر او «ادبیات به حیث یکی از پدیده‌های اجتماعی، روی اساس‌های معین اقتصادی و اجتماعی تشکل می‌پذیرد و تکامل می‌کند. ایجاد تکامل آن به هر نهجی که باشد، به وسیله اساس‌های اقتصادی تثبیت و محدود می‌گردد» (راعی، ۱۳۴۶، ص. ۹۹). نویسنده در بخشی از مقاله برخلاف آنانی که به نظریه تعهد واقعی نمی‌نهند، به دفاع از ادبیات متعهد برخاسته و استدلال کرده است که: «در آثار عاری از خود، باز هم‌رنگی از خود تجلی می‌کند» (راعی، ۱۳۴۶، ص. ۱۰۵) و بحث را با این جمله بسته که: «ادبیات زندگی اجتماعی را به‌طور وسیع انعکاس می‌دهد» (راعی، ۱۳۴۶، ص. ۱۰۸).

در مقاله «ادبیات و زندگی اجتماعی» از همان نویسنده در همان مجله، باب بحث از طرح تضاد طبقاتی گشوده شده و تفنن در ادبیات زیر سؤال برده شده است. همچنان در همین مقاله، فروید «روان‌شناس سرمایه‌داری» معرفی گردیده و دیدگاه او در مورد هنر «شرحی اغواکننده» خوانده شده است (راعی، ۱۳۴۵، ص. ۱۲). نویسنده بحثی پیرامون پدیدآیی هنر راه انداخته و در آمیختگی کار با موسیقی را آنجا برجسته کرده است. به نظر او «رقص و موسیقی با زندگی و کار مرتبط‌اند» و «ادبیات و هنر از مبارزه‌های تولیدی زندگانی و کار بشر ابتدایی منشأ می‌گیرند» (راعی، ۱۳۴۵، صص. ۱۶ و ۱۸). کار در این نوشته به دو بخش: جسمی و ذهنی تقسیم گردیده و ادبیات از نوع دوم معرفی شده است. وظیفه ادبیات «آموزگاری قشرهای پایین جامعه است» و از همین رو «موافق آمال توده‌هاست» (راعی، ۱۳۴۵، ص. ۳۵). نویسندگان طرفدار واقعیت‌گرایی اجتماعی در مواردی اغراق‌آمیز و افراطی عمل کرده‌اند. در یکی

از مقالات ایشان در باب «تعهد، التزام و کمال جویی شاعر/نویسنده» حتی امکان بررسی سبکی آثار ادبی، مشروط به متعهدبودن آفرینشگران آن‌ها دانسته شده: «هرگاه مسأله تعهد و کمال جویی در اثر هنری و ادبی مطرح نمی‌بود؛ اصلاً از سبک هم سخنی نمی‌توانست مطرح باشد» (فاریابی، ۱۳۶۶، ص. ۱۴).

واقعیت‌گرایی اجتماعی پس از کودتای اردیبهشت/ثور ۱۳۵۷ صورت سوسیالیستی گرفت. صبغه سیاسی نظریه واقع‌گرایی برای تبلیغات اهمیت قائل است و نویسندگان متعهد به آن نحله فکری، ملزم به ترویج گونه خاصی از ایدئولوژی‌اند. منتقدان متعهد به نظریه ایدئولوژی سوسیالیستی در افغانستان، از سویی به بُعد هنری ادبیات -مانند برتولت برشت- توجه داشتند و از جانبی این هنر را در خدمت تبلیغ اصول سوسیالیسم قرار می‌دادند. از نظر آنان «خوشا به حال نویسنده‌ای که اندیشه‌های اجتماعی پیچیده و ارزشمند را با نیروی هنر چنان افاده کند که در قلوب میلیون‌ها بنشیند و منتقد پیشرو باید چنین نویسنده‌ای را تحسین فراوان نماید» (الهام، ۱۳۵۸، ص. ۸۳)؛ اما این نیروی هنری، چون با نگاه ابزاری استفاده می‌شود؛ باز هم از نظر منتقدان رئالیسم سوسیالیستی باید محدود و مقید به سفارش ایدئولوژی باشد: «منتقد ادبی پیش‌رو باید تمام اشکال تعقید و تجرید و هر پیمان و آرایش و تمام اشکالی را که برای حلقه کوچکی از زیبایی‌دوستان متخصص باشد؛ رد نماید» (الهام، ۱۳۵۸، ص. ۸۲). به این دلیل که «ما در پیکار اندیشه‌ها قرار داریم و هیچ انسان مجهز به ایدئولوژی کارگری نمی‌تواند ماهیت این پیکار را در مسأله ادبیات امروز و ارزیابی آن انکار نماید» (الهام، ۱۳۵۸، ص. ۸۶). عده‌ای دیگر از نویسنده‌های افراطی این جریان به ترویج و تبلیغ اندیشه کارگری پرداخته‌اند و طبل صف‌آرایی کوفته‌اند. اسدالله حبیب به پیروی از ماکسیم گورکی مقاله‌ای نوشته با عنوان «با تمام قوا در جبهه ادبیات خلقی»، او در این مقاله از دست‌اندرکاران ادبیات می‌پرسد که در کدام صف قرار دارند. به نظر او زمانش فرارسیده که نویسنده/شاعر افغانستانی به این سؤال، پاسخی روشن و قاطع بدهد. اسدالله حبیب مانند سلف اندیشه ادبی اش لوکاج، بر مدرنیسم تاخته است. در آن مقاله در مورد کافکا می‌گوید:

«کافکا چنان که منتقدان غربی تبلیغ می‌کنند، پدر ادبیات معاصر غرب، پیامبر هنر و یک سیمای پیروزمند نمی‌باشد که با یک ضرب، گلیم رئالیسم را برچیده باشد. او خود، انسانی شکست‌خورده، قابل‌ترحم و به بیانی دقیق‌تر یک قربانی معروف جنایات نظام سرمایه‌داری علیه فرهنگ بشری است» (حبیب، ۱۳۵۸، ص. ۳۰).

«اتحادیه نویسندگان جمهوری دموکراتیک افغانستان» که دو سال پس از انقلاب کمونیستی اردیبهشت/ثور ۱۳۵۷ در افغانستان با ریاست اسدالله حبیب بنیاد نهاده شد؛ هسته‌ای جهت جمع‌آوری اهل قلم زیر چتر سیاست و

تبلیغات رژیم‌های طرفدار شوروی بود و در گسترش ادبیات و نقد ادبی ایدئولوژیک سوسیالیستی کار می‌کرد. ارتباط با سایر انجمن‌ها به‌ویژه در مدارس و دانشگاه، برگزاری روزهای ویژه ادبیات شوروی، راه‌اندازی مسابقه شعر با موضوعیت کابل و مسکو، ایجاد رقابت مقاله‌نویسی با تمرکز بر بازتاب واقعیت و... از امور موردتوجه اتحادیه بود. دو سال پس از آن، مجله ژوندون در ساختار این اتحادیه جای گرفت و نخستین شماره آن در سال ۱۳۶۱ به ریاست واصف باختری به نشر رسید. نشریه در یک دهه فعالیتش در بخش‌های گوناگون مانند: نشر شعر، داستان و پژوهش، در گرم‌نگهداشتن بازار ادبیات و نقد ادبی ایدئولوژیک سوسیالیستی نقش مرکزی ایفا کرد.

بنابراین واقع‌گرایی در افغانستان به علت روابط گسترده کشور با شوروی و نفوذ دیدگاه‌های تئوری پردازان شوروی، رنگ واقع‌گرایی سوسیالیستی گرفت و گرایش ایدئولوژیکی در آن برجسته شد. البته رئالیسم سوسیالیستی پس از شکست پشتیبان سیاسی‌اش، آن جوش و گرمی را از دست داد؛ اما رئالیسم اجتماعی با تعهد در ادبیات هنوز در مجامع ادبی کشور مطرح است. در دهه پایانی سده گذشته آثاری نگاشته شدند که از درهم‌تنیدگی ادبیات و اجتماع سخن گفتند و علیه گفتگو از پست‌مدرنیسم به میدان آمدند. کتاب بهره‌کشی شاعرانه از آن جمله است که در مقدمه آن می‌خوانیم:

«فقر و جنگ و خشونت به محض این‌که به شعر این شعرا راه یافته، به نفع تخیل لطیف، بازی کودکانه با زبان و منطق کنایه‌آلود شاعرانه دگرگون شده. بی‌آن‌که یک بار آن آنتاگونیسم و این پدیده‌های رعب‌آور، شعر این شاعران را عمیقاً متحول کرده باشد» (سراب، ۱۳۹۷، ص. ۸).

شماری از مهم‌ترین نشریه‌های این دوره عبارت بودند از:

«وحدت، پیام امروز، افغان‌ملت، خلق، مردم، مساوات، پیام وجدان، پرچم، صدای عوام، شعله جاوید، ترجمان، صبا، کمک، کاروان، خیبر، گهیخ، پروانه، هدف، جبهه ملی، پکتیا، سپیده‌دم، افغان‌ولس، اتحاد ملی، روزگار، افغان، ندای خلق، ملت، افکار نو، پیکار و شوخک» (عرفانی، ۱۳۹۷، ص. ۲۴).

مجله ادبی کابل و مجله آریانا که هر دو مربوط به انجمن ادبی کابل بودند نیز در این دوره فعال بودند و نقد ادبی هم در آن‌ها منتشر می‌شد؛ به‌طور نمونه در سال ۱۳۵۷ مجله آریانا نوشته‌ای از لطیف ناظمی با عنوان «چرا از نقد بترسیم؟» چاپ کرده است. موصوف در همین دوره در رادیو و تلویزیون افغانستان نیز برنامه‌ای را ویژه نقد ادبی با نام «ترازوی طلایی» طی سالیان متمادی به پیش برده که مطالب مطرح‌شده در شماری از آن برنامه‌ها را مجله‌های: آواز، هنر و آریانا منتشر کرده‌اند. با توجه به مطالب منتشره در مجلات یادشده، حجم بزرگ کار استاد ناظمی در زمینه نقد

ادبی در این برنامه را رویکرد تاریخی تشکیل می‌دهد. همچنان او به خلأ نقد ادبی و عوامل به‌وجودآورنده این خلأ به‌صورت گسترده توجه کرده است.

۳-۳. دوره سوم (۱۳۸۱-۱۴۰۰ شمسی)

پس از شکست سیطره دوره اول حاکمیت طالبان در افغانستان و حضور جامعه جهانی در این کشور، افغانستان برای دومین بار توانست دموکراسی را تجربه کند. صدها حزب سیاسی و اجتماعی به وجود آمدند؛ دانشگاه‌های بسیاری در کنار دانشگاه‌های دولتی در هر استان پایه‌گذاری شدند؛ نهادهای ملی و بین‌المللی در عرصه‌های مختلف به فعالیت پرداختند؛ آموزشگاه‌ها و انجمن‌ها فزونی گرفتند؛ صنعت نشر کتاب و مجله از جهت کمیت و کیفیت ارتقا یافت؛ رسانه‌های تصویری و صوتی در داخل کشور ایجاد شدند و امکان ارتباط با رسانه‌های بین‌المللی فراهم شد؛ فضای مجازی با استفاده از اینترنت پدید آمد و آحاد ملت به سمت آن هجوم بردند و از این طریق ارتباطات به شکلی بی‌سابقه گسترش یافت.

از محاسن روابط فضای مجازی یکی هم امکان شرکت در مجالس، کارگاه‌ها و کلاس‌های نقد ادبی بود که استادان، دانشجویان و اعضای انجمن‌های گوناگون در افغانستان این فرصت را یافتند تا با فرهنگیان و اهل ادبیات کشورهای دیگر از جمله استادان و اعضای انجمن‌های ادبی فارسی‌زبانان محشور باشند. مجله‌هایی که به‌صورت نرم‌افزاری از نشانی این انجمن‌های فرامرزی به نشر می‌رسند، توانستند بستر مواجهه با نظریات مختلف ادبی را برای اعضای شماری از انجمن‌های ادبی افغانستان بگسترند. همچنان اینترنت برای دستیابی به نقدنامه‌های فارسی و انگلیسی نظریه‌مبنا همچون کانالی جهت ورود نظریه‌های نقد ادبی در افغانستان عمل کرد.

در این دوره با به میان آمدن آزادی نسبی و دخالت مالکیت خصوصی در تجارت کتاب، امکان ورود کتاب‌های مختلف در هر عرصه ایجاد شد. تعدد انتشارات در داخل کشور نیز زمینه باز نشر شماری از کتاب‌های خارجی و نشر کتاب‌های نویسندگان داخلی را ممکن ساخت. این شرایط باعث شد که منتقد افغانستانی به تعداد بیشتری از نقدنامه‌ها دسترسی داشته باشد. بعضی از نویسندگان آن نقدنامه‌ها فرصت سفر به افغانستان و تدریس در دانشگاه‌ها و انجمن‌ها را نیز پیدا کردند.

به دنبال افزایش رسانه‌های تصویری و صوتی در افغانستان، برنامه‌های دیداری و شنیداری نقد و معرفی آثار ادبی هم فزون‌تر شدند. رسانه‌های خصوصی نیز که در هر استانی در کنار رسانه‌های دولتی فعال بودند، با دعوت منتقدان ادبی در بازگویی مسائل نقد ادبی و نظریات ادبی مفید واقع می‌شدند. «کاخ بلند» در کابل یکی از برنامه‌های

تلویزیونی پربیننده این دوره بود.

انجمن‌های ادبی این دوره که برخی تازه تأسیس شدند و شماری دیگر احیا گردیدند؛ در کنار دانشگاه‌ها از مجامع مهم شناخت، توسعه شناخت نظریات ادبی و کاربری آن نظریات در نقد متون به شمار می‌رفتند. نقدنامه‌های نظریه‌مبنا توسط اعضای همین انجمن‌ها که عضو هیأت علمی دانشگاه‌ها هم بودند نوشته شده‌اند. نشریه‌هایی که این انجمن‌ها داشتند نیز بستر تجربه نقد نظریه‌مبنا قرار گرفتند. انجمن نویسندگان بلخ، انجمن قلم افغانستان، انجمن ادبی هرات، انجمن حافظ، انجمن آستانه، انجمن کلکین چه، کانون ادبی دیگر، انجمن ادبی سپیدار، انجمن ادبی حاشیه، جبهه ادبی الف‌تایا، انجمن زلف یار و... شماری از آن‌هاست.

این دوره از چند نظر قابل درنگ است: نخست نوشته‌شدن کتاب‌های آموزشی نقد ادبی براساس نظریه‌های معاصر نقد ادبی، دوم تمایل نسل جدید به نقد نظریه‌مبنا در مجامع ادبی و دانشگاه‌ها و سوم شکل‌گیری نقدها در چارچوب نظریه‌های متعدد ادبی. اگر قبل از این مارکسیسم ادبی سرآمد نظریه‌های نقد ادبی بود؛ در این دوره خوانش‌های روان‌شناختی، ساختارگرایانه و پس‌اساختارگرایانه هم ظهور کرده و گسترش یافتند. اگرچه نقد نظریه‌مبنا در جامعه ادبی افغانستان کاملاً جاافتاده نیست؛ اما تلاش منتقدان این است که اگر خوانشی از متون ارائه می‌کنند، نظریه‌محور باشد.

منتقدان ادبی نظریه‌ها را به شکل‌های مستقیم و غیر مستقیم دریافت می‌کردند و به معرفی یا به کارگیری آن‌ها در تحلیل متون اقدام می‌کردند. در ادامه، ضمن معرفی مهم‌ترین منتقدان این دوره، شیوه‌های دسترسی آنان به نظریه‌ها بیان می‌شود.

۳-۱-۳. منتقد ادبی و منابع غیرفارسی نظریه‌های ادبی

کتاب نظریه ادبیات نوشته والتین خالیزوف (۱۹۳۰-۲۰۱۶) نویسنده روس، نخستین کتاب نظریه ادبی است که در این دوره توسط عبدالکریم جلال عضو هیأت علمی گروه ادبیات روسی دانشگاه کابل در سال ۱۳۹۵ به زبان فارسی برگردان شده است. اگرچه مترجم کتاب، منتقد ادبی نیست؛ اما برگردان او می‌تواند مواجهه بی‌واسطه ادبیات افغانستان با نظریات ادبی در زبان خارجی به حساب آید. کتاب در هشت فصل نگاشته شده و پس از مباحث عمومی به اسطوره‌گرایی و هرمنوتیک اشاراتی داشته و در نهایت به صورت مبسوط به رئالیسم پرداخته است (خالیزوف، ۱۳۹۵).
روایت در حکایت (۱۳۹۹) با عنوان فرعی روایت‌شناسی و نمود آن در ادبیات داستانی معاصر افغانستان مجموعه پژوهش‌های نصیر آرین عضو هیأت دانشگاه البیرونی و یکی از منتقدان ادبی افغانستانی در زمینه نقد ادبی است که

از منابع انگلیسی نظریه‌های ادبی استفاده کرده است. نویسنده در برابر معادل‌های فارسی مفاهیم روایت‌شناسی، اصطلاحات انگلیسی آن را نیز نقل کرده است. او در مقدمه کتاب، هنگامی که درباره «بحران اصطلاح‌شناسی» سخن گفته؛ نارسایی ترجمه عده‌ای از اصطلاحات ادبی در افغانستان و ایران را نیز یادآوری کرده است. این کتاب به نظریه‌های ادبی روایت‌شناسی پرداخته و پیشینه آن را از افلاطون و ارسطو پی گرفته تا ساختارگرایی و پساساختارگرایی رسانده است. نظریه‌پردازانی که نظریه‌های آنان در این کتاب شرح داده شده و نقدهایی براساس آن نظریه‌ها در بخش دوم کتاب انجام شده؛ روسی، فرانسوی و انگلیسی‌اند. نویسنده با چشم‌انداز تاریخی به روایت‌شناسی، آنان را به فرمالیست‌ها، ساختارگراها و پساساختارگراها دسته‌بندی کرده است. پروپ، بارت، ژنت، گریماس و لنت‌ولت نظریه‌پردازانی‌اند که به نظریه هرکدام در فصلی جداگانه پرداخته شده و نقدی نیز به قلم نویسنده کتاب در پایان هر فصل بر مبنای همان نظریه وجود دارد (آرین، ۱۳۹۹). او آسیب‌های کاریست نظریه‌های ادبی در خوانش متون را یادآوری کرده و مصطلحاً «نظریه‌زدگی» شناخته می‌شود که در خوانش شماری از متون در این کتاب نیز پیداست.

۳-۲. استفاده از ترجمه‌های فارسی نظریه‌های ادبی

نظریه‌های معاصر نقد ادبی بیش‌تر به‌واسطه ترجمه‌ها، تألیف‌ها و نقدهای ایرانیان وارد افغانستان شده‌اند. منتقد افغانستانی از ترجمه فارسی کتاب‌های نظریات ادبی و از تألیف‌ها و پژوهش‌های نویسنده ایرانی استفاده کرده است. با نگاهی بر فهرست منابع نقدنامه‌های نوشته‌شده در افغانستان می‌توان بر این واقعیت پی برد.

دانایی‌های ممکن ادبی نوشته یعقوب یسنا در زمینه نظریات ادبی است. این کتاب از نخستین رساله‌هایی در افغانستان است که با نگاهی متفاوت نسبت به برداشت‌های سنتی به ارائه معرفت ممکن از مسائلی مانند «متن، اثر، مؤلف، معنا، زبان، مناسبات زبانی درون‌متن، خواندن/نوشتن، نقد، فهم، دانایی، تعبیر، تلقی، قالب، انواع و ادبیات» (یسنا، ۱۳۹۲، ص. ۴) پرداخته است. نویسنده در این کتاب، پویتی‌سن ادبی است و با راه‌اندازی موتور تفکر، دنبال دانش ادبی خود رفته و با آن دانایی که در بینامتنیت با دانایی‌ها و نظریه‌های ادبی قرار دارد کلنجار رفته و با اتکا بر شهرت اصطلاحات و نظریه‌ها، نام نظریه‌پردازان و منابع را یادآوری نکرده. نام این کتاب، یادآور «مرگ مؤلف» رولان بارت است. عنوان فهرست کتاب؛ مثلاً: «جهان‌های ممکن» خواننده آشنا را به سمت نظریه‌های پل‌ریکور و لایب‌نیتس می‌برد یا «خواندن/نوشتن» یادآور نظریه «متن خواندن/نوشتن» است. اثر اگرچه به ایجاز و اختصار نوشته شده؛ اما هدایتگر منتقدان به آثار همانند خود بوده است.

کتاب دیگری که چندسال پس از دانایی‌هایی ممکن متن منتشر شده و در طرح مباحث رویه همان کتاب را پیش

گرفته مالیخولیا و تردید از عمران راتب است. مالیخولیا و تردید در دو بخش نگارش یافته و بخش نخست، مباحث نظری‌ای است که نویسنده در بخش دوم، براساس آن نظریه‌ها به خوانش شماری از آثار ادبی افغانستانی‌ها پرداخته است و این، یکی از تفاوت‌های هردو کتاب است که نویسنده دوم در جایگاه منتقد نیز قرار دارد. نویسنده پیرامون عنوان‌هایی در مورد: «میل و هراس، متن و معنا، زبان‌تصویر و جهان‌تصویر، هرمنوتیک و رابطه کلمات و اشیا» (راتب، ۱۳۹۸) در آغاز مبحث، سؤالی مطرح کرده و به فراخور دانش خود در زمینه نظریه‌های ادبی به پاسخ‌گویی پرداخته است. در این میان، نظریه یا قولی که یاری‌رسان او بوده نقل کرده است.

خوانش (۱۳۹۳) اسم نقدنامه‌ای است که تلاش آن ارائه فهم از شماری از آثار در چارچوب نظریه‌های غالباً پس‌اساختارگرایانه است. توجه آن بیشتر بر نقد عملی آثار یا خوانش متن‌ها معطوف است. متن‌های معاصر و تعدادی از آثار کلاسیک در این کتاب با رویکرد نظریه‌مبنای معاصر به خوانش گرفته شده‌اند. در مقدمه کتاب مباحثی از نقد و نظریه ادبی مطرح شده (پسنا، ۱۳۹۳)؛ اما در ابتدای نقدهای عملی در مورد نظریه‌های نقد، سخنی به میان نیامده است. نویسنده در لابه‌لای نقدها هر جا که احساس کرده نیاز به توضیح وجود دارد، به اصولی اشاره کرده و نقد را پی گرفته است. مباحث این کتاب مستندسازی نشده و این‌رویه در بیشتر آثار نویسنده به چشم می‌خورد. رویه‌ای که به گفته خود او «کلنجاررفتن با مطالعات و نشخوار آنان» است (عالمی، ۱۴۰۰، ص. ۲۰۴). در این نقدنامه در کنار خوانش شعر و داستان، یکی از بخش‌ها به خوانش فیلم و عکس اختصاص دارد.

۳-۳-۳. اثرپذیری از نظریه‌ورزان و نقدنامه‌های ایرانی

شماری از نقدهایی که در افغانستان نگاشته شده‌اند؛ متأثر از آرای برخی از منتقدان ایرانی‌اند. رضا براهنی و شفیعی کدکنی این اقبال را در میان شماری از نقدنویسان افغانستانی یافته‌اند. پرتو نادری، پژوهشگر و منتقد ادبی بر این باور است که کتاب‌های طلا در مس و قصه‌نویسی از رضا براهنی، موسیقی شعر از شفیعی کدکنی، هنر داستان‌نویسی از ابراهیم یونسی و بعضی از آثار عبدالعلی دستغیب و محمد حقوقی در گسترش نقدنویسی در افغانستان بسیار مؤثر بوده‌اند (پرتو نادری، ۱۳۷۸)؛ اما آنچه به گفته پرتو نادری مراتب تأثیرگذاری بعضی از نویسندگان ایران بر جریان نقد ادبی افغانستان را نشان می‌دهد؛ بیش‌تر جنبه تئوری دارد و نقد عملی منتقدان ما با آن‌که از محدودیت‌هایی مایه می‌گیرد، ویژگی خودش را دارد (قویم، ۱۳۹۰، ص. ۳۴۲). عبدالسمیع حامد نیز در بخشی از پاسخ‌نامه‌ای که با عنوان «سخن اندر دهان دوست شکر» به نقد محمدکاظم کاظمی پرداخته، بر این واقعیت تأکید کرده است که:

«در مطبوعات ما کم‌تر نقد ادبی وجود داشته است. نویسندگان یا با نقد به همدیگر قرض داده‌اند و یا انتقام را بر جای انتقاد نشانده‌اند؛ اما آنجا که چنین میانه‌هایی در کار نبوده و کسانی خواسته‌اند پا بر آستان نقد اصولی بگذارند، شعرها را طلا در مسیزه و موسیقی شعرا را زردانه» (حامد، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۵).

در پیچ و خم غزل امروز بلخ عنوان نقدنامه عملی‌ای است که نقد غزل‌های هفت تن از شاعران بلخی را در بر دارد. کار نقد در این نقدنامه با تعریفی که شفیع کدکنی از شعر پیشکش کرده، آغاز شده و عناصری در غزل‌های شاعران مورد بررسی قرار گرفته‌اند که از آن تعریف برگرفته شده‌اند. شفیع کدکنی شعر را «گره‌خوردگی عاطفه و تخیل که در زبان آهنگین شکل گرفته» می‌داند و منتقد در این اثر هم روی «زبان، عاطفه، تخیل و موسیقی» تمرکز کرده به شرح فشرده این چهار عنصر براساس دیدگاه شفیع کدکنی پرداخته است. از میان منتقدان ایرانی:

«شفیع کدکنی بیش از دیگران از فرمالیسم اثر پذیرفته و کوشیده است تا جلوه‌های آشنایی‌زدایی و غریبه‌کردن کلام را از سخن روزمره مردم در آثار گذشتگان و معاصران نشان دهد. به نظر او ادبیات نوعی کاربرد ویژه زبان است که با انحراف از زبان علمی و درهم‌شکستن هنجارهای زبان متمایز می‌گردد» (محمدیان، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۳).

معادل‌سازی بعضی از اصطلاحات فرمالیسم از جمله «آشنایی‌زدایی» در برابر Defamiliarization که باب هم شدم‌کار ایشان است (همتی و ولی‌پور، ۱۳۹۳، ص. ۷۶).

در نقدنامه در پیچ و خم غزل امروز بلخ یادکرد شماری از اصطلاحات فرمالیستی مانند «تمهید» و «آشنایی‌زدایی» بسامد بالایی دارد؛ اما در اجرای نقد، غزل‌های هفت شاعر در ساختاری خودخواسته بررسی شده‌اند که عبارتند از: زبان (روانی و سلاست زبان، کهنگی و نوی واژه‌ها، هم‌نشینی و جانشینی آن‌ها و...)، آرایه‌های لفظی و معنوی (بدیع)، تشبیه و استعاره و کنایه (بیان)، شمار واج‌های هم‌آوا در بیت (موسیقی) و مسائلی از این دست. در برخی بیت‌ها به کشف‌های تازه شاعر در عرصه خیال هم پرداخته شده است. منتقد در قسمتی از کتابش که درباره تنک‌مایه بودن نقد ادبی در افغانستان سخن رانده؛ کتاب طلا در مس را با اوصاف «مهم‌ترین و راهگشاسترین نقد» نام برده که نشان‌دهنده اثرپذیری او و همگنان از آرای رضا براهنی در نقد ادبی افغانستان است: «در دهه چهل که مهم‌ترین و راهگشاسترین نقدها مانند طلا در مس در ایران نوشته شد؛ در کشور ما روی این نیازمندی توجهی صورت نگرفت» (مجیر، ۱۳۸۹، ص. ۷۰).

منتقدان متأثر از آرای شفیع کدکنی و رضا براهنی در افغانستان، چون به سرچشمه دیدگاه آنان راه نبرده‌اند و از

جانبی، آن دو نیز در نقدهایشان به صراحت از فرمالیست بودنشان سخن نرانده‌اند؛ آنچه دستگیر منتقدان اثر پذیر شده، همان بحث سنتی لفظ و معنا بوده است. هرگاه که در افغانستان سخن از فرمالیسم می‌رود، همان نگاه سنتی مطرح می‌شود؛ در حالی که در فرمالیسم نه صرفاً ارتباط لفظی بلکه انسجام درون متن مهم است که از هم‌پیوندی اجزای متن به وجود می‌آید.

افزون بر آن، مباحث و شیوه نگارش شماری از نقدنامه‌های ایرانی سر مشق نقدنامه‌هایی در افغانستان قرار گرفته‌اند. بیشتر درس‌نامه‌های دانشگاهی نقد ادبی در افغانستان، فهرست مندرجاتشان را از کتاب عبدالحسین زرین‌کوب تقلید کرده‌اند. «مسأله انتساب»، «سرقت ادبی»، «آرای اندیشمندان اسلامی در باب نقد» و «اندیشه‌های متفکرانی چون افلاطون، سیسرو، لونگینوس و... پیرامون» آثار ادبی، مباحث غالب نقد ادبی در دانشگاه‌های افغانستان را تشکیل می‌دهند که درس‌نامه‌های نقد به واسطه نقد ادبی عبدالحسین زرین‌کوب به آن‌ها روی آورده‌اند. کتاب نقد ادبی اثر عبدالقیوم قویم از جمله کتاب‌هایی است که در دانشگاه‌های کابل و شماری دیگر از استان‌های افغانستان تدریس می‌شود. عبدالقیوم قویم در مقدمه کتاب یادآوری کرده است که: «در ترتیب و تنظیم مندرجات این رساله، از آثار دانشمندان معروف در زمینه نقد ادبی؛ به‌خصوص: عبدالحسین زرین‌کوب، رضا براهنی، شفیع کدکنی، پوهاند الهام و چند تن دیگر، استفاده بیشتر صورت گرفته است» (قویم، ۱۳۸۷). از کتاب‌های دیگر نقد ادبی در افغانستان، آثار حشمت‌الله سحاب؛ استاد ادبیات فارسی دانشگاه کابل است. او دو جلد کتاب نگاشته با نام‌های مبادی نقد ادبی و گستره نقد ادبی. بخش ششم مبادی نقد ادبی، عبدالقیوم قویم را در صدر فهرست «نقادان عصر حاضر افغانستان» و عبدالحسین زرین‌کوب را در جایگاه نخست «نقادان عصر حاضر ایران» معرفی کرده است. اولویت دادن به این دو نویسنده در فهرستی شش شماره‌ای بیانگر حشرونشر مؤلف با آثار آنان است (سحاب، ۱۳۹۸). کتاب نقد ادبی سیروس شمپسا نیز در شماری از دانشگاه‌های کشور به‌عنوان منبع درسی نقد ادبی استفاده می‌شود. ساختار شماری از نقدها و نوشته‌های پیرامون نقد ادبی از مباحث مطروحه در آن کتاب و دسته‌بندی‌های آن اثر پذیرفته‌اند؛ به‌طور نمونه، محمود جعفری شاعر و نقدنویس افغانستانی در مقاله «جایگاه نقد ادبی در ادبیات معاصر افغانستان» آنجایی که آسیب‌های نقد ادبی در افغانستان را برمی‌شمارد، بحث را زیر عنوان‌های: «شناخت ناقص از نقد، عدم بی‌طرفی، سلیقه‌گرایی، نبود خلاقیت، سطحی‌گرایی، نداشتن نظام واحد و عدم ارائه راهکار مناسب» گسترش می‌دهد (جعفری، ۱۳۹۱، ص. ۲). این عنوان‌ها بدون زیادت و کاستی، همان ویژگی‌های آسیب‌شناختی‌اند که سیروس شمپسا در کتابش آن‌ها را بر نقد ادبی ایران وارد می‌داند (شمپسا، ۱۳۸۳، ص. ۲۳).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مطالعه سیر تحول نقد ادبی در یک صد سال گذشته نشان می‌دهد که: نقد ادبی در افغانستان وضعیت مطلوبی ندارد. از لحاظ پشتوانه نظری فقیر است و در بسیاری موارد، نقدهای عملی نیز ناسازگاری تحلیل متن با اصول نظری نقد ادبی معاصر را نشان می‌دهند. دستیابی به آن مقدار آشنایی که از نظریه‌های ادبی حاصل شده، از کانال‌های شفاهی و مکتوب فراهم گردیده است. انجمن‌های ادبی و دانشگاه‌های کشور با مجلاتی که منتشر می‌کردند، بستری را برای ترجمه و نگارش شماری کتاب و مقاله در رابطه به نظریه و نقد ادبی فراهم کردند. همچنان عزیمت دانشجویان به خارج از کشور و نیز تدریس استادان خارجی نقد و نظریه ادبی در افغانستان و عضویت منتقدان داخلی در انجمن‌های ادبی فرامرزی از طریق فضای مجازی زمینه‌ساز گسترش شفاهی نظریه‌های نقد ادبی در افغانستان شدند. باین همه در شناخت نظریه‌ها، نگارش در مورد آن‌ها و کاربرستان در خوانش متون کاستی‌های جدی وجود دارد. غالب نوشته‌هایی که نقد ادبی خوانده می‌شوند، با رویکردی سنتی نگاشته شده‌اند و اصول فرسوده‌ای را در بررسی متن‌ها دنبال می‌کنند که قابلیت توسعه و پیشرفت در آنان وجود ندارد. آنچه در این کشور نقد ادبی شناخته می‌شود، تلاشی است برای حفظ اصول کلاسیک ادبی و پاسداری از بایگانی ادبیات.

توجه به نظریه‌های نقد ادبی در افغانستان به دهه چهارم سده گذشته برمی‌گردد. قبل از آن نوشته‌هایی که دسته‌وگریخته درباره نقد ادبی منتشر شده‌اند، نسبتی با مباحث نظری در نقد ادبی معاصر ندارند. علاقه‌مندان عرصه نقد ادبی با آشنایی به زبان روسی و امکان دسترسی به منابع ادبی آن زبان، بخش‌هایی از مقاله‌هایی را که ویژه نظریه‌های ادبی مارکسیسم بودند، برگردان کرده‌اند. این برگردان‌ها زمینه را برای نگارش مقاله‌ها و کتاب‌های دیگر فراهم آوردند. به این صورت، نظریه «بازتاب واقعیت اجتماعی» در دانشگاه‌ها، انجمن‌ها و مجله‌های ادبی راه باز کرد و در کنار نقدی که کارش را موقوف به بررسی لفظ و معنا در متن ادبی کرده بود، ادامه یافت. با حضور نظامی و سیاسی شوروی سابق در افغانستان، گروه‌های سیاسی‌ای به وجود آمدند که به ترویج بیشتر این نظریه دامن زدند و بدین وسیله بازتاب واقعیت اجتماعی جای خود را به تبلیغات ایدئولوژیک در کسوت ادبیات داد.

ورود کتاب‌های ترجمه و تألیف به زبان فارسی ویژه نظریه‌های ادبی از ایران به افغانستان نیز شناخت نظریه‌های ادبی را توسعه داد. ترجمه‌های فارسی باعث شدند که مقاله‌ها و کتاب‌هایی در مورد نظریات متعدد ادبی در افغانستان نوشته شوند. پژوهش‌ها و نقدها در این زمینه دچار چالش‌های جدی‌اند؛ اما قرارگرفتن نقد ادبی افغانستان در این مسیر گامی ارزشمند به حساب می‌آید. کتاب‌ها و مقاله‌هایی دربرگیرنده رویکردهای ساختارگرایی، پساساختارگرایی و

نظریه‌های روان‌شناختی نقد ادبی نوشته شده‌اند و نقدهایی نیز در چارچوبشان اجرا شده است.

در کنار ترجمه نظریه‌های نقد ادبی، تألیف‌های نویسندگان ایرانی در زمینه نظریه‌های نقد ادبی بر نقد ادبی افغانستان اثرگذار بوده‌اند. این اثرگذاری به چند صورت نمود یافته است. منتقدانی مانند شفیع کدکنی و رضا براهنی در نقدها و کتاب‌های نقد ادبی از نظریه فرمالیسم اثرپذیرند؛ پژوهشگر و منتقد ادبی افغانستانی هم با اثرپذیری از این آثار، به تألیف و نقد پرداخته است؛ اما چون اسمی از نماینده‌های آن نظریه و تاریخچه آن در کتاب نویسنده و منتقد ایرانی دیده نشده، نویسنده و منتقد افغانستانی به سرچشمه اصلی پی نبرده است.

طیف دیگر، نقدنامه‌هایی از نویسندگان افغانستانی‌اند که روش نقدنامه‌های مؤلفان ایرانی را نقشه راه خود در تألیف قرار داده و محتویات درج‌شده در آن آثار را با استفاده از خود همان آثار و شماری از آثار دیگر، در مؤلفات خود نقل کرده‌اند. عبدالحسین زرین‌کوب و سیروس شمیسا از این نظر بر منتقد افغانستانی اثرگذار بوده‌اند.

در مجموع نقد ادبی در دوره اول (۱۳۱۰-۱۳۴۰ شمسی) به صورت پراکنده در افغانستان مطرح می‌شود و در دوره دوم (۱۳۴۱-۱۳۸۰ شمسی) نقد «واقع‌گرایی اجتماعی» رواج دارد؛ اما در دوره سوم (۱۳۸۱-۱۴۰۰ شمسی) نقد ادبی رواج بیشتری یافته و نظریه‌های متنوعی از آن مورد توجه قرار گرفته است. با این همه، گفتمان نقد در این کشور جاری نشده است و هنوز رویکردهای سنتی یا نوپدمایی همچون نقدهای «اخلاقی»، «بلاغی»، «زندگی‌نامه‌ای» و «تصحیح انتقادی» غلبه دارند. مهم‌ترین علل این وضعیت، کم‌توجهی به خرد انتقادی، ضعف فرهنگ نقدپذیری در جامعه، رواج نداشتن روحیه پرسشگری، مواجهه ذوقی در نقد آثار ادبی، کم‌توجهی به نقد ادبی در آموزش دانشگاهی و بدفهمی نظریه‌هاست.

کتابنامه

۱. آراین، ن. (۱۳۹۹). روایت در حکایت. انتشارات مقصودی.
۲. احمدزی، ا.، بزرگ بیگدلی، س.، غلامحسینزاده، غ.، و طاهری، ق. (۱۳۹۰). جریان شعر رئالیسم سوسیالیستی افغانستان. پژوهش‌های ادبی، ۳۴، ۹-۳۶.
۳. الهام، ر. (۱۳۴۴). مقدمه‌ای بر مطالعات ادبی. ادب، شماره ۵ و ۶، ۶۴-۸۰.
۴. الهام، ر. (۱۳۵۸). تنوری‌های ادبی و نقد ادبی. دانشکده ادبیات و علوم بشری دانشگاه کابل.
۵. بلزی، ک. (۱۳۷۹). عمل نقد. ترجمه عباس مخبر. قصه.
۶. پرتو نادری، ن. (۱۳۷۸). مصاحبه با حسین جعفریان. بازیابی شده از http://www.partawnaderi.com/Naqhd_wa_PazjoheshaiAdabi
۱. پرتو نادری، ن. (۱۴۰۰). پیشگامان شعر نو در افغانستان. زیراب.
۲. جعفری، م. (۱۳۹۱). جایگاه نقد ادبی در ادبیات معاصر افغانستان. هفته‌نامه سیمغ، ۳ (۷۱)، ۱۴۳-۱۴۴.
۳. حامد، ع. س. (۱۳۷۸). سخن اندر دهان دوست شکر. فصل‌نامه ادبی، هنری و فرهنگی دُر در، ۳ (۱۱)، ۱۵-۱۹.
۴. حبیب، ا. (۱۳۵۸). با تمام قوا در جبهه ادبیات خلقی. ژوندون، ۳، ۳۰-۳۶.
۵. حجتی، ح. (۱۳۸۱). انجمن ادبی در افغانستان. در حسن انوشه (ویراستار)، دانش‌نامه ادب فارسی (جلد ۳، صص. ۱۲۶-۱۳۳). سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. خالیزوف، و. (۱۳۹۵). نظریه ادبی. ترجمه عبدالکریم جلال. دانشگاه کابل.
۷. راتب، ع. (۱۳۹۸). مالیخولیا و تردید: مقالاتی در معنابندی و تفسیر متن. نسل نو.
۸. راعی، ق. (۱۳۴۵). ادبیات و زندگی اجتماعی. ادب، شماره ۵ و ۶، ۱۰-۳۶.
۹. راعی، ق. (۱۳۴۶ الف). تنوری نقد ادبی. ادب، ۵، ۲۲-۳۸.
۱۰. راعی، ق. (۱۳۴۶ ب). نظریه ادبی. ادب، شماره ۱ و ۲، ۹۰-۱۰۸.
۱۱. رضی، ا. (۱۴۰۱). روش‌ها و مهارت‌های تحقیق در ادبیات و مرجع‌شناسی. فاطمی.
۱۲. سحاب، ح. (۱۳۹۸). مبادی نقد ادبی. نویسا.
۱۳. سراب، ا. (۱۳۹۷). بهره‌کشی شاعرانه. امیری.
۱۴. شایق افندی، ه. (۱۳۱۰). منتقد کیست و انتقاد کدام؟ آئینه عرفان، شماره ۱ و ۵، ۱۵-۲۲.
۱۵. شعور، ا. (۱۳۸۶). چیستان‌های شفاهی دری. دانش.

۱۶. شفیعی، ب. (۱۳۴۲). ستاک. مطبعة دولتی.
۱۷. شمیسا، س. (۱۳۸۳). نقد ادبی. فردوسی.
۱۸. صدر، ع. (۱۳۹۹). جمهوری و دشمنان آن. ترجمه ایثار ورسولی. انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان.
۱۹. عالمی، ع. (۱۴۰۰). یعقوب یسنا از دیدگاه منتقدان. مقصودی.
۲۰. عرفانی، م. (۱۳۹۷). سیر تحول مطبوعات و رسانه جمعی در افغانستان. فصل نامه ادبیات معاصر، شماره ۱۱ و ۱۲، ۲۰-۲۷.
۲۱. غبار، م، غ، م. (۱۳۸۰). افغانستان در مسیر تاریخ (جلد ۲). جمهوری.
۲۲. فانی، آ. (۱۴۰۳). خواندن فراسوی مرزها: افغان‌ها، ایرانی‌ها و ملی‌گرایی ادبی. ترجمه علی قاسمی منفرد. شیرازه کتاب ما.
۲۳. فارانی، م. (۱۳۴۲). آخرین ستاره مطبعة دولتی.
۲۴. فاریابی، پ. (۱۳۶۶). مسأله سبک و مکتب در ادبیات. ژوندون، ۶ (۱)، ۵-۳۷.
۲۵. فرهنگ، م. م. ص. (۱۳۸۰). افغانستان در پنج قرن اخیر (جلد ۱). عرفان.
۲۶. قانون اساسی پادشاهی افغانستان. (۱۳۴۳).
۲۷. قویم، ع. (۱۳۸۷). نقد ادبی. انتشارات سعید.
۲۸. گلزاد، م. آ. (۱۳۸۲). انجمن‌های ادبی در عصر روشنگری. مجله خراسان، ۳ (۱)، ۴۹-۶۳.
۲۹. مجیر، ع. (۱۳۸۹). در پیچ و خم غزل امروز بلخ. انجمن آزاد نویسندگان بلخ.
۳۰. محمدیان، ع. (۱۳۸۸). شفیعی کدکنی و شکل‌گرایی. بوستان ادب، ۱ (۲)، ۱۰۴-۱۳۱.
۳۱. مؤسسه طبع کتب. (۱۳۴۷). افغانستان در پنجاه سال اخیر. وزارت فرهنگ.
۳۲. ناظمی، ل. (۱۳۸۴). نگرشی بر ادبیات معاصر افغانستان. ایران‌نامه، شماره ۸۵ و ۸۶، ۵۰-۷۰.
۳۳. ناظمی، ل. (۱۴۰۰). نخستین انجمن ادبی در افغانستان، ۷۵ سال پیش از امروز یا ۷۶ سال؟ *Deutsche Welle* <https://www.dw.com/Persian>.
۳۴. نایل، م. ح. (۱۳۵۶). فهرست کتب چاپی دری افغانستان. انجمن تاریخ افغانستان.
۳۵. واصف باختری، م. ش. (۱۳۹۵). حاشیه‌های گریزان از متن. عازم.
۳۶. هروی، م. (۱۳۴۳). امواج هریوا. مطبعة دولتی.
۳۷. همتی، ر، و ولی‌پور، ع. (۱۳۹۳). کارگه حشر معانی: معرفی کتاب رستاخیز کلمات. آینه پژوهش، شماره ۲۵ (۵ و ۶)، ۷۶-۸۳.

۳۸. یسنا، ی. (۱۳۹۲). دانایی‌های ممکن متن. مقصودی.

۳۹. یسنا، ی. (۱۳۹۳). خوانش متن: نوشتارهای ممکن برای گفتمان نقد ادبی. مقصودی.



**The Idealized Image of Shah Ismail Safavi
The Influence of the *Shahnameh* on his Portrayal as an Epic Hero
in the *Fotuḥāt-e Shāhī***

Saeed Ghorbanian Rahvard¹
Abolghasem Ghavam², Maryam Salehinia³

Abstract

The *Shahnameh* of Ferdowsi comprises a collection of Iranian customs, traditions, myths, culture, principles of governance, history, and pre-Islamic elements of the Iranian plateau. Its artistic value and expression have been among the most significant reasons for the enduring presence of such concepts among the inhabitants of this region. Throughout history, this influence has significantly impacted not only cultural dimensions but also the practices of statecraft. Given that the boundaries between history, epic, and myth have not been clearly defined up to contemporary times, the image of the ideal king and epic heroes created a need in public consciousness that historians, poets, and other propagandists of each dynasty or ruler had to address. At the beginning of the Safavid period, the remarkable influence of the *Shahnameh* on both the people and Shah Ismail led a historian like Amini Heravi to sometimes consciously and sometimes unconsciously adhere to the characteristics and functions of the epic heroes when describing the king. Simultaneously, by imitating and drawing from the rhetorical and narrative style of the *Shahnameh*, he sought to portray Shah Ismail as an ideal king in his work "*Futuhāt-e Shahi*."

Keywords: Epics, History, *Shahnameh*, *Fotuhat-Shahi*, Shah-Ismael.

Received: 11 October 2024 :: Revised: 1 April 2025
Accepted: 14 May 2025 :: Published Online: 21 August 2025

1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Epic Literature Sub-discipline, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
E-mail: Saeed.ghorbanian@mail.um.ac.ir <https://orcid.org/0009000983762126>
2. Associate Professor at the Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding author)
E-mail: ghavam@um.ac.ir <https://orcid.org/0000000186610843>
3. Assistant Professor at the Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
E-mail: m.salehinia@um.ac.ir <https://orcid.org/0000000259234149>

How to cite this article:

Ghorbanian Rahvard, S., Ghavam, A., & Salehinia, M. (2025). The idealized image of Shah Ismail Safavi the influence of the *Shahnameh* on his portrayal as an epic hero in the *Fotuḥāt-e Shāhī*. *New Literary Studies*, 58(1), 73-106. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.90113.1635>



Extended Abstract

Introduction

Throughout the political history of the Iranian Plateau, the figure of the king has consistently served as the central pillar of political power. To gain public acceptance and legitimacy, the individual who ascended the throne either had to possess qualities that appealed to all social strata or such an image was constructed for him through certain means in various texts, including historical writings.

Over the last millennium, epic texts –functioning as historical records– have been continually transmitted intergenerationally, filling the Iranian imagination with images of kings endowed with supernatural and spiritual powers. In such a context, those who construct the image of the king must align their portrayals with the constructed traditions in epic texts, the laudatory descriptions by earlier historians, the political manuals rooted in royal rules, and the royal protocols of great ancient Persian kings, all in an effort to present an idealized picture of king to both contemporary people and posterity. In this way, they could both establish the king's legitimacy and qualification for rule, and represent him as a desirable heroic figure and an ideal king in history. This article aims to answer two key questions: First, given that the literary aspects of myth and epic have often overshadowed the historiographical nature of the *Shahnameh* for modern readers, how can a coherent connection be established between the *Shahnameh* and the trajectory of Iranian historiography which eventually culminates in the *Fotuhāt-e Shāhī*? Second, in what ways has the *Shahnameh* influenced the *Fotuhāt-e Shāhī* in terms of its rhetorical and narrative dimensions? By addressing these two questions, the path is opened to analyze how the boundaries between epic and history have collapsed in pre-modern Persian historiography.

Methodology

In recent decades, the application of modern theories to prose historiography has enabled readers to engage with the deeper layers of meaning embedded within its deep structure. Within the framework of discourse analysis, or through the application of theories from psychoanalysis, anthropology, social studies, etc., the engagement with texts has fundamentally changed. In this mode of engagement, the limitations, interests, and obligations arising from the patron's demands or the ideological orientations of the authors of historical texts are analyzed. This approach makes it possible to more accurately evaluate the author's claims, as reflected in the signifier-signified system of events. The theoretical framework of this article for

analyzing a historiographical text like *Fotuḥāt-e Shāhī*, which lays claim to objectivity, is based on the meta-historical perspective pioneered by Hayden White, who view historians' works as influenced by literary genres within the framework of a narrative. Building on this theoretical framework and rethinking the pre-modern audience's conception of history, this study demonstrates how the epic literary genre has influenced historiographical method of Amini Heravi.

Findings

After outlining the theoretical framework and contextualizing the era along with emphasizing the significance of the *Shahnameh* as a pre-text during this period, the study examines how the narrative style and rhetorical features of the *Shahnameh* influenced Amini Heravi's writing style. As a result of our analysis, the narrative and rhetorical strategies favored within the political apparatus of Shah Ismā'īl Safavi – which have permeated the deep structure of *Fotuḥāt-e Shāhī* – have been revealed. These strategies whether employed consciously or unconsciously throughout history, contribute to constructing the king as an epic hero. By analyzing the narrative constructs based on the theories of contemporary scholars such as Bowra and Joseph Campbell –who have identified and categorized universal criteria for the hero figure– and drawing on recent approaches in narratology and modern rhetoric, this heroic aspects can be decoded.

Conclusion

In this article, we examined various sources and intellectual foundations of Iranian political philosophy, and demonstrated the prominent and prevailing role of the *Shahnameh* in shaping the course of Persian historiography—through a case study of *Fotuḥāt-e Shāhī* in the Safavid era. The importance of the *Shahnameh* –on the one hand, due to its broad readership, and on the other, because of Shah Ismā'īl I Safavi's particular interest in the *Shahnameh* who directly commissioned the text to Amini Heravi– constitute the main reasons for our argument regarding the influence of the *Shahnameh* on the *Fotuḥāt-e Shāhī*.

Building on these reasons, and by emphasizing on the essential difference in the historical horizons of modern and pre-modern audiences in relation to the *Shahnameh*, we demonstrated how literariness –as a necessary element– gradually made its way from *Shahnameh* into historiographical texts. Drawing on the *Shahnameh*'s rhetorical and narrative features, a historian like Amini Heravi sought to construct a framework –from deeds, attributes, and lineage of the king to

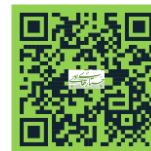
surrounding events and the atmosphere of the narrative— through which reality could be transformed into epic.

In this process, the ultimate goal of objectivity in historiography, combined with selective narrative and rhetorical strategies, ultimately leads to the construction of a heroic figure. Nevertheless, alternative interpretations and parallel argumentative systems can certainly be proposed without necessarily contradicting or undermining the central argument of this article.

.



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2025.90113.1635>



شاپای چاپی: ۸۱۷۱-۳۰۶۰ | شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۲۵۲۸

تصویر آرمانی شاه اسماعیل صفوی؛ تأثیر شاهنامه بر ترسیم سیمای شاه اسماعیل صفوی به مثابه قهرمان حماسی در کتاب فتوحات شاهی

سعید قربانیان رهورد^۱

ابوالقاسم قوام^۲، مریم صالحی نیا^۳

چکیده

شاهنامه فردوسی متشکل از مجموعه‌ای از آداب و سنن ایرانی، اسطوره‌ها، فرهنگ، اصول سیاست‌ورزی، تاریخ و... پیشاسلامی فلات ایران است که به واسطه ارزش و بیان هنری یکی از مهم‌ترین دلایل ماندگاری چنین مفاهیمی میان ساکنان این اقلیم بوده است. در طول تاریخ، این تأثیر علاوه بر همه ابعاد فرهنگی، بر آداب کشورداری نیز مؤثر افتاد. از آنجاکه مرز تاریخ و حماسه و اسطوره تا دوران معاصر چندان روشن نبوده است، تصویر شاه آرمانی و قهرمانان حماسی، در اذهان عمومی نیازی تولید می‌کرد که مورخان و شاعران و... دستگاه‌های تبلیغاتی هر سلسله و یا هر حاکمی باید بدان پاسخ می‌دادند. در آغاز دوره صفوی گستره تأثیر چشم‌گیر شاهنامه، هم بر مردم و هم بر شاه اسماعیل باعث شد، مورخی چون امینی‌هروی گاه خاسته و گاه ناخواسته از سویی به اتصاف شاه به ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های قهرمانان حماسی ملتزم شود و از دیگر سو با تقلید و الگوبرداری از نحوه و روش انشا در وجوه بلاغی و روایی شاهنامه، به ترسیم سیمای شاه اسماعیل در قالب شاهی آرمانی در کتاب فتوحات شاهی پردازد.

کلیدواژه‌ها: حماسه، تاریخ، شاهنامه، فتوحات‌شاهی، شاه اسماعیل.

ارسال: ۱۴۰۳/۰۷/۲۰؛ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۱۲؛ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴؛ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۵/۳۰

نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۲۸، بهار ۱۴۰۴، صص ۷۳-۱۰۶
مقاله پژوهشی

۱. دانشجوی دکترای تخصصی ادبیات حماسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

E-mail: Saeed.ghorbanian@mail.um.ac.ir

<https://orcid.org/00090000983762126>

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: ghavam@um.ac.ir

<https://orcid.org/00000000186610843>

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

E-mail: m.salehinia@um.ac.ir

<https://orcid.org/00000000259234149>

ارجاع به این مقاله:

قربانیان رهورد، س.، قوام، ا.، و صالحی نیا، م. (۱۴۰۴). تصویر آرمانی شاه اسماعیل صفوی (تأثیر شاهنامه بر ترسیم سیمای شاه اسماعیل صفوی به مثابه قهرمان حماسی در کتاب فتوحات شاهی). جستارهای نوین ادبی، ۲۲۸(۱)، ۷۳-۱۰۶.

<https://doi.org/10.22067/jls.2025.90113.1635>

۱- مقدمه

۱-۱- طرح مسأله

در تاریخ سیاسی فلات ایران، در اعصار متمدنی، شاه، رکن اصلی نهاد قدرت بوده است. شخصی که بر تخت قدرت می‌نشست برای پذیرش و مشروعیت عمومی باید یا دارای ویژگی‌هایی می‌بود که تمامی طبقات جامعه را با خود همراه می‌کرد یا با تمهیداتی در متون مختلف از جمله آثار تاریخ‌نگاری، چنین سیمایی برای او ترسیم می‌شد. در هزاره اخیر که متون حماسی به مثابه مکتوبات تاریخی میان نسل‌ها منتقل می‌شد، تصویر پادشاهانی با نیروهای فراجسمانی-روحانی، اذهان ایرانیان را انباشته بود. متعاقب چنین چشم‌اندازی، بر سازندگان سیمای شاه، باید منطبق بر سنن موجود بر ساخته حماسه‌ها، موصوفات مداحانه مورخان پیشین، سیاست‌نامه‌های متکی به آیین‌های شهریاری مندرج در نامه‌ها و آیین‌نامه‌های پادشاهان بزرگ ایران باستان و... سیمایی آرمانی از شاه برای مردم معاصر و آیندگان ترسیم می‌نمودند. بدین ترتیب می‌توانستند هم مشروعیت و لیاقت شاه را برای فرمان‌روایی اثبات کنند، هم او را در قالب قهرمان مطلوب و شاهی آرمانی در تاریخ نشان دهند. این مقاله در پی پاسخ به دو پرسش مهم است: نخست چگونه می‌توان میان شاهنامه و سیر تاریخ‌نگاری ایرانی که بعدتر به فتوحات شاهی می‌رسد ارتباطی منطقی یافت؟- چراکه امروز سویه غالب ادبی اسطوره و حماسه ماهوی تاریخ‌نگارانه شاهنامه را در چشم مخاطب معاصر پنهان نموده است و افشای آن لازمه ورود به بحث است- و دیگر چگونه شاهنامه بر کتاب فتوحات شاهی در ابعاد بلاغی و روایی مؤثر افتاده است؟ با پاسخ به این دو پرسش راه برای تحلیل فروپاشی مرز حماسه و تاریخ در دوران پیشامدرن تاریخ‌نگاری فارسی گشوده خواهد شد.

۱-۲- اهمیت و ضرورت پژوهش

نوع نگرش به تاریخ‌نگاری مشور در دهه‌های اخیر با کاربست نظریه‌های نوین تا حدی توانسته مخاطبان را با لایه‌های معنایی نهفته در ژرف‌ساخت متن آشنا کند. در چارچوب تحلیل گفتمانی^۱ یا کاربست نظریه‌های روانکاوی، مردم‌شناسی، مطالعات اجتماعی و... نوع مواجهه با متون تغییراتی بنیادین کرده است/ در این نوع مواجهه در نظر گرفتن محدودیت‌ها، منافع، الزامات محصول خواست سفارش‌دهندگان یا جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک نگارندگان متون تاریخی و... تحلیل می‌گردد، با این نوع مطالعه می‌توان ادعای نگارنده در نظام دال و مدلولی وقایع منعکس شده

در متن را، با تدقیق بیشتری ارزیابی کرد. با این تغییرات گسترده در خوانش متون منثور تاریخ‌نگاری، بررسی تأثیرپذیری روایت‌ها از ژانرهای ادبی، در پژوهش‌های مرتبط با نسبت ادبیات و تاریخ ضروری می‌نماید. از دیگر سو باید به ارزش متن فتوحات شاهی در این بررسی اشاره کرد؛ اثری از امیر صدرالدین ابراهیم امینی هروی (۸۸۲-۹۴۱ ه.ق) که بنا بر تحقیقات نسب مادری وی به امیر عبدالحی بزرگ «از بزرگان و نقبای مشهد مقدس می‌رسد». (فتوحات شاهی، ۱۳۸۳، ص ۱۵). او از ملازمان دربار شاه اسماعیل بود که نخست در خدمت شاهزاده ابومنصور سلطان مظفر حسین میرزا اشتغال منصب داشت و پس از تسلط شیبک خان اوزبک بر خراسان مدتی مورد تنبیه و مواخذه قرار گرفت. با قدرت گرفتن شاه اسماعیل به ملازمت او پیوست و در سال ۹۲۷ ه.ق مأمور گردید تا کتاب فتوحات را تألیف نماید. این کتاب بالأخص بدین دلیل انتخاب شده است که در مطالعه جنگ‌ها و زیست و فرمانروایی شاه اسماعیل از ابتدا تا سال ۹۱۰ ه.ق بسیار اهمیت ویژه دارد؛ چراکه در بسیاری از حوادث، شخص مؤلف حضور داشته و انحراف او از روایت عینی از حوادث معنامند است. از دیگر سو خراسانی بودن مؤلف و از سوی دیگر علاقه شاه اسماعیل به شاهنامه دو مؤلفه مهم برای انتخاب این متن برای افشا و استخراج رابطه شاهنامه و فتوحات شاهی است.

۱-۳- پیشینه پژوهش

این مقاله با مبنا قرار دادن نظریه هایدن وایت در مواجهه با متون تاریخی دانش پیشینی خود را بر این بستر استوار کرده است تا ابتدا به پرسش نخست این پژوهش پاسخ دهد. در توضیحی مختصر، این گرایش، متون تاریخی را متون روایی می‌داند و برخلاف برداشت عام که اطلاعات برآمده از یک متن تاریخی را دانشی عینی (Objective knowledge) می‌پندارند، به امر تاریخ‌نگاری به مثابه روایتی محصول ذهن نگارنده آن می‌نگرند.

وایت در کتاب *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*

(white, 1973) با قرار دادن متون تاریخی در زمره آثاری روایی- بلاغی، کاربری متن تاریخ‌نگارانه را تغییر داده و از تأثیرپذیری مورخان از ژانرهای ادبی سخن می‌گوید. این نظریه اگرچه خود متکی به شبکه‌ای از نظریات فلاسفه و مورخان است اما در ساحت نظری، مبین نگاهی نوین است که امکان و بستر اولیه پژوهش پیش‌رو را فراهم آورده است.

اثر بسیار مهم *Bowra, 1952) Heroic poetry* از دیگر منابعی است که به لحاظ اهمیت آن باید در زمره مبانی نظری این پژوهش بالأخص در پاسخ به پرسش دوم این پژوهش قرار گیرد. استخراج مشابیه‌ها و ویژگی‌های قهرمانان حماسی در این مطالعه جامع، زمینه و بستر قسمت مهمی از بررسی تمهیدات تاریخ‌نگاران را فراهم می‌کند

که شاهان عصر صفوی را در قامت شاهی مطلوب به قهرمانان آثار حماسی شبیه می‌کنند. افعال، سخنان، ویژگی‌ها، نحوه روایت و... تنها زمانی قابل قیاس با شخصیت‌های آثار حماسی است که منبعی پیشینی به مطالعه و استخراج ویژگی‌های این قهرمانان پرداخته باشد، پس این کتاب را باید یکی از منابع پیشینی این پژوهش دانست.

در حوزه مطالعات پیرامون ویژگی‌های شاه آرمانی از نظرگاه ایرانیان، انبوهی از کتاب‌ها، مقاله‌ها، رساله‌ها و... هستند که ذکر همه آن‌ها ممکن نیست. از آثار فلاسفه‌ای چون فارابی، سهروردی، خواجه نصیر طوسی و... گرفته تا سیاست‌نامه‌نویسان و مترجمان اندرزنامه‌ها و فقهای شیعه و اهل سنت در جهان کهن، هم‌چنین انبوه پژوهش‌گران حوزه سیاست در ممالک اسلامی و سیاست ایرانشهری در جهان امروز که در صورت نیاز به شکل منابع نظری در این رساله مورد تدقیق قرار گرفته‌اند. با توجه به این مطالب جز منابع نظری مؤثر بر کلیات این پژوهش که ذکر شد هیچ مقاله، رساله یا کتابی که به موضوع این مقاله پرداخته باشد، موجود نیست و این اثر هیچ پیشینه مشابهی ندارد.

۲- شاهنامه امتداد طبیعی و مؤثر بر تاریخ‌نگاری ایرانی تا فتوحات شاهی

در فقدان مؤثر نهادهای گفتمانی ادیان باستان ایران، گستره افق مخاطبان شاهنامه در جهان امروز، به تسلط مفهوم "ادبیت"^۱ بر انگاره تاریخ‌نگاری آن انجامیده است. مبتنی بر این نگرش، شاهنامه در نگاه "شاهدان گذشته" علاوه بر داشتن وجوه بلاغی، در رسته متون تاریخی بود که مضامین و روایت‌های آن حامل واقعیت عینی بودند. در تاریخ اندیشه ملل کهن مرز افسانه^۲، اسطوره^۳، حماسه^۴، رمانس^۵ و... با تاریخ^۶ نامشخص است. مخاطبان امروز متون ادبی یا تاریخ‌نگاری به‌واسطه توسعه مباحث انواع ادبی در کنار تفکیک رشته‌های علوم انسانی، گاه از تعامل و حتی درآمیختگی این دو از منظر مؤلف و مخاطب اعصار گذشته غافل می‌شوند. از روایات شفاهی تا تاریخ‌نگاری در جهان مدرن، دگردیسی‌هایی^۷ هست که بخش‌هایی از آن به شکل متعینی به فروپاشی مرزهای ادبیات و تاریخ انجامیده است، چنانکه هایدن وایت^۸ در بررسی تاریخ‌نگاری اروپای قبل از قرن نوزدهم، متون تاریخی موردبررسی

-
1. literalness
 2. Fable
 3. Myth
 4. Epic
 5. Romance
 6. History
 7. Metamorphosis
 8. Hayden White

خویش را متأثر از وجوه^۱ کهن‌الگوی^۲ کمدی^۳، رمانس، طنز^۴ و تراژدی^۵ می‌داند (White, 1973)؛ او مساله خودآیینی^۶ تاریخ را در غرب، محصول جدا شدن دانش‌های فرعی بشری از تنه دانش‌های عمده در قرون قبل از نوزدهم میلادی می‌داند، از نظرگاه او تاریخ تا پیش از این مرحله، زیر مجموعه‌ای از معارف غیرتاریخی است که مورخ روایت خود را از عناصر معمول آن معارف گرفته و در میان آن‌ها دست به انتخاب می‌زند و روایتی منطبق بر ماهیت معارف بنیادین عصر می‌سازد، از نظر وایت، تاریخ‌نگاری در اروپای پیش از قرن نوزدهم بیش از هرگونه معرفتی دیگر، به ادبیات، الهیات^۷ منحصر و وابسته بوده است. (White, 1973, pp. 75-89).

با تکیه بر ارتباط ادبیات و تاریخ و نفوذ وجوه انواع^۸ روایی ادبیات کلاسیک در تاریخ‌نگاری کهن، استفهام ساختار و عناصر سازنده متون تاریخ‌نگاری بدون توجه به منشأ^۹ و دگردیسی‌های انواع، ممکن نمی‌نماید. ا. فاوئر^{۱۰} در مبحث منشأ انواع ادبی، بیان می‌کند که ردیابی زمان تولد و یافتن دقیق سیر تطور ژانرها در بستر زمان امری ناممکن است و "ترکیب انواع"^{۱۱} ادبی در طی زمان، امری متداول و بسته به کارکرد و نیاز عصر است، این نیاز عصر و ابزار است که می‌تواند توضیح دهد چگونه میان روایات شفاهی تا متون ادبی شجره‌ای از شاخه‌های متعدد متون پدید می‌آید (Fowler, 1997, pp. 150-154) که انفکاک هر نوع از انواع دیگر به عدم درک روابط بین متون منجر می‌شود.

باید در نظر داشت که در مباحث مطروح پیشین، نسخ‌نگرش فلاسفه کلاسیک در جداسازی شعر و تاریخ، پیش‌فرض نظریه‌های نوین است. در این مباحث، مفاهیمی چون فضیلت، حقیقت و... که برای افلاطون و ارسطو و پیروان ایشان در طول تاریخ اندیشه اموری کانونی بودند، (افلاطون، ۱۳۶۰؛ ارسطو، ۱۳۳۷)، مبنای طرح نظر نیستند؛ چراکه مثلاً در روایت تاریخ الوهی باستان و ایلید هومر، برای مخاطب مدرن، اهمیت نمایش رفتار خدایان، آن تفاوتی که افلاطون را نگران تربیت و تعلم می‌کند، وجود ندارد. اینجاست که در گذر زمان، مفهوم تاریخ‌نگاری

1. Aspects
2. Archetype
3. Comedy
4. Satire
5. tragedy
6. Self-autonomy
7. Theology
8. Genres
9. Origin
10. A. Fowler
11. Hybrid Genres

کلاسیک در مرز الهیات و ادبیات وجه غیر مستقل خود را نمایان می‌کند.

باید اشاره کرد که مجادله گفتمان‌های دینی با یکدیگر یا با دیگر گفتمان‌ها، در باب صدق و کارکرد متون تاریخی کلاسیک فارغ از اهمیت اجتماعی و سیاسی آن، متکی به روش‌شناسی علم نوین تاریخ نیست؛ این است که وقتی شفيعی کدکنی تاریخ هرودت را نتیجه دگردیسی گونه حماسه هومر می‌بیند (شفيعی کدکنی، ۱۳۷۲، ص. ۸)، به دلیل فقدان گفتمان دینی یونان باستان در جهان امروز، بار تأثیر و تأثر اجتماعی و سیاسی بر این گزاره سایه نمی‌اندازد، اما چنین شرایطی در باب تاریخ‌نگاری ادیان رایج، صدق نمی‌کند.

همین تفاوت، نشان می‌دهد که در خوانش متون تاریخ‌نگاری کلاسیک، با توجه به گستره همه‌جانبه الهیات در اعصار گذشته، فرآیند ادراک تا چه حد متکی به فهم بستر، منابع و متون مؤثر بر مؤلف است. اینجا است که برای فهم متونی که مدعی روایت امور عینی^۱ تاریخی‌اند، استفاده مفاهیم ذهنی^۲ مؤلف اهمیت می‌یابد.

در راستای این نگرش، باید توجه داشت که چه مخاطب و چه مؤلف در مواجهه و تولید یک اثر در محدودیت "آگاهی تاریخی" است. تعریفی که گادامر از آگاهی تاریخی می‌دهد، در خود دو مساله هم‌زمانی^۳ و درزمانی^۴ را جای داده است که درنهایت فاصله ادراک، بین انسان مدرن و پیشامدرن را تبیین می‌کند، آنجا که می‌نویسد آگاهی تاریخی، «هنر شکوهمندی که به آهستگی تکامل یافته است، هنر فاصله‌گذاری انتقادی میان ما و شاهدان زندگی گذشته» (گادامر، ۱۳۷۹، ص. ۸۹)، این فاصله‌گذاری میان شاهدان گذشته نوعی ارتباط "هم‌زمانی" میان "ما به مثابه انسان‌های مدرن با یکدیگر" و "آنها با یکدیگر" طرح می‌کند و تفاوت "ما با آنها" در رابطه "در زمانی" قابل فهم است. درک این فاصله‌گذاری درنهایت به درک و دریافت دقیق‌تری از متن می‌انجامد که عنصر بنیادین طرح این پژوهش است.

عبارت "شاهدان زندگی گذشته" گادامر را می‌توان در توصیف کل مخاطبان هر متن در عصر تولید آن، سفارش‌دهندگان و مؤلفان آن به کار برد. این ارتباط میان همه "آنها"، در فهم اهمیت موضوع این بررسی به کار می‌آید، آنجا که در ادامه، گادامر وظیفه آگاهی تاریخی را این می‌داند که منتقد باید: «تمامی شاهدان گذشته را با توجه به روح آن زمان درک کند» (گادامر، ۱۳۷۹، ص. ۸۹). برای درک روح زمان توجه به افق مخاطب که مبین محدودیت‌های

1. Objective Matters
2. Subjective Matters
3. Synchrony
4. Diachrony

"شاهدان گذشته" است الزامی می‌نماید چراکه «افق درواقع، راستای فکری ویژه فرد است که در تاریخ و سنن او ریشه دارد و مفاهیم را با آن تحلیل می‌کند» (Gadamer, 2004, p. 57). بنابراین نگرش، در فهم یک اثر باید به بستر تولید آن توجه کرد. پس تا اینجا برای تکمیل پاسخ به چرایی بازنمایی سیمای شاه اسماعیل در قالب قهرمان حماسی نیاز است محدوده افق و آگاهی تاریخی مخاطبان عصر صفوی را در باب شاه آرمانی سنجید، شاهنامه را به‌عنوان عنصر فعال در شکل‌دهی این افق و آگاهی تبیین کرد، سپس چگونگی تأثیر متن شاهنامه بر فتوحات شاهی را بررسی کرد. اگرچه تأکید می‌گردد که دیگر منابع مؤثر بر امینی هروی از گرایش‌های مذهبی تا سنن برآمده از فرهنگ ایرانی، متون فلسفی، سیاست‌نامه‌ها و... خود موضوع پژوهش‌های دیگری است که مدنظر این مقاله نیست و این مباحث را باید نظرات غایب نه محذوف و مغفول نویسندگان این مقاله در نظر داشت.

این امر را این ادعا البته با اغماض طرح می‌گردد؛ چراکه از یک‌سو چه در ابیات سروده فردوسی و چه ابیات الحاقی و گاه در آثار بقیه شاعران و مورخان نشانه‌هایی می‌توان یافت که بر دلالت تام این متن بر واقعیت شبهاتی وجود داشته است اما به‌رغم این نشانه‌ها، با تکیه بر استدلال‌هایی که در ادامه می‌آید، می‌توان صحت گزاره "شاهنامه امتداد طبیعی تاریخ‌نگاری ایرانی" را مستدل نمود.

۲-۱- تبیین نشانه‌های تشکیک در دلالت متن شاهنامه بر واقعیت تاریخی

وجود این تشکیک با افول و امحای نهادهای گفتمانی ادیان ایرانی بعد از اسلام، امری طبیعی به نظر می‌رسد، وجوه غیرعقلانی برخی روایت‌ها در نبود پشتیبانی ایدئولوژیک، برای مخاطب و مؤلف ایجاد شبهه می‌کند. این امر نتیجه مفهومی که فوکو از آن به‌عنوان "تاریخ‌مندی" یاد می‌کند. وقتی او معرفت را ناشی از دانش رسمی می‌داند و در پی آن دانش رسمی را برآمده از کتب، نهادهای، قوانین، روش‌ها و فرایندها، باورهای عامه، هنجارها، قواعد، اخلاق و... باز می‌شناسد (فوکو، ۱۳۸۸، ص. ۲۵۹)، می‌توان بر این نظر تکیه کرد که تغییر نهادهای گفتمانی، در عصر فردوسی نظام پذیرش صدق و کذب روایت‌های متن شاهنامه تغییر داده است. از این نظر امر عقلانی یا غیرعقلانی - که مضمون کانونی "خرد" در شاهنامه است - نیازمند توجه به تمام اجزای تشکیل‌دهنده "معرفت تاریخ‌مند" است. وقتی فردوسی در گفتاری برون‌گفتمانی از منابع شاهنامه، درباره معیار "خرد" در تشخیص "امر واقع" در میان روایت‌های مندرج در متن می‌نویسد: «در آن هر چه اندر خورد با خرد/ دگر بر ره رمز معنی برد» (فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۶) باید در نظر داشت که این نوع نگرش فردوسی نتیجه همان امر "فراخواندن" مدنظر آلتوسر است. فراخواندن، فرآیندی است که در آن فرد به سوژه ایدئولوژیک مبدل می‌شود (یورگسن و فلیس، ۱۳۸۹، ص. ۳۹)، بنابراین در تعریف "امر

واقع "ناخواسته نسبت به عدم تفاوت شاکله روایت‌های درون گفتمانی با روایات برون گفتمانی، دارای سوگیری می‌شود.

آنجا که انوری می‌نویسد: «در کمال بوعلی نقصان فردوسی نگر/هرکجا آید شفا شهنامه گو هرگز مباحث!» نباید این تصور شکل بگیرد که برای انوری دشواری پذیرش وجود دیو سپید و سیمرغ و... به دلیل مباحثی است که در جهان مدرن، مخاطب بدان متوسل می‌گردد، کذب و صدق برای انسان کهن یا هر سوژه ایدئولوژیک در هر زمان، مرتبط به محدوده گفتمان الهیاتی ای است که در آن زیست می‌کند، چنان‌که روایت پرورش بخت النصر با شیر سگی که در نوزادی او را دایگی کرده بود (راوندی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص. ۲۲۳)، با همین ساختار برای کوروش هم طرح گردیده (مهدوی، ۱۳۷۹، ص. ۵۵) که برای یک سوژه ایدئولوژیک پذیرش یکی نسبت به دیگری، جدل عقلانی کم‌تری می‌طلبد.

باین‌همه، در سیر تاریخ‌نگاری کهن ایرانی یا ایرانی-اسلامی، معدود آثاری هستند که فارغ از نگاه ایدئولوژیک، روش‌مندی معمول عصر را نقض کرده‌اند، مثلاً مسکویه معنای تاریخ را به شکل متفاوتی از دیگران درک کرده بود (روزنتال، ۱۳۶۴، صص. ۱۹۶-۱۹۸) نگاهی که کتاب تاریخ عمومی تألیف او به نام تجارب الامم، انعکاس و عینیت یافته است. مسکویه، افسانه‌ها یا مباحث روایات متون مقدس سامی را داستان‌هایی خواب‌آور می‌خواند (مسکویه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۴۸)، یا به دنبال تبیین عقلانی داستان ماردوشی بیوراسپ/ضحاک است (همان، ۵۵) این مطالب نشان می‌دهد که جریان‌های متفاوتی در تاریخ‌نویسی کهن فلات ایران وجود داشته‌اند که لزوماً نقل را بر عقل ارجح نمی‌دانسته‌اند. درعین حال منابع تواریخ عمومی از جمله همین اثر مسکویه که به تاریخ ایران پرداخته‌اند، در ژرف‌ساخت خود منبعث از منشائی هستند که شاهنامه فردوسی هم در میان آن قرار دارد. برای اثبات این نگره، وجود ذکر و ترتب یکسان روایت تاریخ سلسله پیش‌دادیان، کیانیان در تجارب‌الامم و شاهنامه، گویای هم‌تباری این متون است. در بررسی ماهوی این متون، شجره‌ای از تواریخ عمومی پیرامون حوزه تمدنی فلات ایران قابل تشخیص است که علی‌رغم تفاوت جزئی در نگرش‌ها، درنهایت شاخه‌هایی‌اند که از تنه متون تاریخی-دینی پیش‌اسلامی مثل اوستا و ختای‌نامک‌ها رشد کرده‌اند با سیرالملوک الفرس ابن مقفع (و: ۱۴۲ ه.ق) گسترش یافته‌اند و حتی در سده‌های اخیر منجر به تألیف کتابی مثل نامه خسروان (۱۲۸۵-۱۲۸۸ ه.ق) از جلال‌الدین میرزا در عصر قاجار گردیده‌اند.

۲-۲- منابع سرایش شاهنامه با ماهیت تاریخ‌نگاری

برای اثبات ماهیت تاریخ‌نگاری شاهنامه، تدقیق در پژوهش‌های گسترده درباره متون مورد استفاده فردوسی در کنار

پایبندی او به این آثار صحت ادعای پیش فرض این مطالعه را اثبات می‌کند، طی بررسی‌های پژوهشگران مختلفی در باب منابعی با ماهوی تاریخ‌نگاری به مثابه مأخذ متن شاهنامه^۱، می‌توان تأکید کرد که فارغ از چگونگی روایت، مضامین شاهنامه درواقع در امتداد سنت تاریخ‌نگاری ایرانی قرار می‌گیرد؛ هم‌چنین اهمیت و جایگاه آن به همان نسبت است که متون دیگر تاریخ‌نگاری چه پیشینی و چه پسینی دارند. در این راستا، اهمیت نظم و ثر بودن اثر یا عناصر بلاغی، در کانون توجه نیست. ضمن این‌که ردیه جلال خالقی مطلق بر استفاده فردوسی از منابع شفاهی، روش‌مندی معمول نقل تاریخ در این اثر را قوت می‌بخشد. او در دو نامه درباره بدیهه سرایی شفاهی و شاهنامه بیان می‌کند که فردوسی در اثر خود، به شیوه مستقیم از منابع شفاهی استفاده نکرده است (خالقی مطلق، ۱۳۷۶، صص. ۴۲-۴۳).

بنابراین مباحث، دو پیش فرض ابتدایی برای ورود به موضوع این مقاله تبیین گردید، نخست این‌که متن شاهنامه را باید از دیدگاه مورخان کلاسیک و مخاطبان آن در نظر آورد و دوم این‌که منطبق با داده‌هایی از قبیل منابع پیشینی و پسینی، روایات شاهنامه از نظر این مورخان بازگوکننده تاریخ تمدنی فلات ایران است. اینجاست که نظر زرین کوب را می‌توان مستدل کرد که از ارسطو تا عصر نوین، میان قصه و داستان و تاریخ تمایزی نبوده است، در قرآن، تاریخ پیامبران و اقوام گوناگون با نام قصص آمده است. تقریباً همه ملت‌ها تاریخ خود را با سنت شفاهی از اسطوره آغازیده‌اند، در شاهنامه هم آنچه داستان گفته شده از دید فردوسی تاریخ بوده است (زرین کوب ۱۳۹۰، صص. ۲۸-۳۱). حال برای اثبات فرضیه، نیاز است که جایگاه و برجستگی شاهنامه را در دوران شاه اسماعیل اول بررسی کرد تا دلایل تأثر آمینی هروی از فردوسی توضیح داده شود و در ادامه نشانه‌های این ارتباط بینامتنی را کشف و افشا نمود.

۲-۳- اهمیت شاهنامه در عصر شاه اسماعیل

توجه ویژه شاه اسماعیل به شاهنامه، به عنوان سفارش دهنده تألیف تواریخ چرایی تأثیر گسترده فردوسی را بر مورخان این عصر را تبیین می‌کند. در تمامی تاریخ گذشته در هیچ سلسله‌ای استتساخ شاهنامه با نگارگری و خوش‌نویسی به اندازه عصر صفوی بالأخص دوران شاه اسماعیل یکم نیست تا آنجا که هدایای سفرای ایران به دول مختلف از جمله عثمانی نسخه‌های مزین شاهنامه بود (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۹، ص. ۲۲۰). تعلق خاطر شاه اسماعیل به فردوسی چنان بود که نام‌های فرزندان خویش را از شاهنامه و متون ایرانی برگزید: تهماسب میرزا، سام میرزا، بهرام میرزا، ارجاسب میرزا، فرنگیس و... (پارسادوست، ۱۳۸۷، ص. ۶۶۹). این علاقه، به شکل گسترده‌ای در تمام عصر صفوی میان دربار و مردم مشترک بود و از دربار تا بازار سنت شاهنامه‌خوانی رواج داشت (فلسفی، ۱۳۳۳، صص. ۳۳-۳۴).

۲۶۸-۲۵۸)، (بیضایی، ۱۳۴۴، ص. ۶۹)، (ریاحی ۱۳۸۰، ص. ۱۶۹). با وجود چنین وضعیتی، هر سه طیف سفارش‌دهنده، مؤلف و خواننده تصویری از شاه آرمانی در ذهن داشت که ملتزم به خویش‌کاری‌هایی بود که از متن شاهنامه و سنت ایرانی برآمده بود.

در فرایند استدلالی مطروح، معین گردید که نگاه مخاطب-مؤلف-سفارش‌دهنده تا چه حد متأثر از آثار پیشینی بالخصوص شاهنامه بوده است. با وجود چنین تأثیری که از همه سوی متن را محصور می‌نمود تاریخ‌نگار بر پایه آنچه پراور^۱ آن را تأثیر و سنت می‌خواند خواسته یا ناخواسته مجبور به تقلید، اشاره یا بهره‌گیری از روش‌های بلاغی و روایی شاهنامه در شرح مآلوق تاریخی پیرامون شاه سفارش‌دهنده می‌شد. این اجبار در واقع فراخوانی بود که مؤلف با استفاده از آن تمام ارجاعات متون پیشینی را در راستای اهداف خود و سفارش‌دهنده احضار می‌کرد.

۲-۴- نظام بینامتنی و نظام اندیشگانی به‌مثابه بستر

باید تأکید کرد که ما وقتی از این دو نظام به‌مثابه بستر شکل‌گیری آثاری مانند فتوحات شاهی سخن می‌گوییم الزاماً فقط درباره شاهنامه سخن نمی‌گوییم سپهر سنت سیاسی ایران در عصر صفوی به‌عنوان یک نظام اندیشگانی که از پس آن نظام بینامتنی کتب تاریخ‌نگاری را شامل می‌شود از منابع متفاوتی تغذیه می‌شد که به دلیل تمرکز این پژوهش بر شاهنامه تنها به شکل مجمل می‌توان بدان پرداخت که البته به شکلی تفصیلی در پژوهش‌های فراوان حوزه فلسفه سیاست اسلامی-ایرانی آمده است. سیاست‌نامه‌ها، ترجمه‌های آثار پهلوی به عربی، کلیله و دمنه، گلستان سعدی (طباطبایی، ۱۳۹۸، ص. ۸۲) امثال، آداب، هم‌نشینی‌ها، مجالس شبانه، خطبه‌ها، رسایل، آثار متکلمان و فقیهان، فلسفه (جبرون، ۱۳۹۸، ص. ۲۱) همه و همه آبخورهای نظری مؤثر در سنت نظری و در پیماد آن متصل به زنجیره رابطه بینامتنی آثار مخلوق تاریخ‌نگاری عصر صفوی است. علیرغم این گستره متنی، با تکیه بر اهمیت و فراگیری شاهنامه در عصر صفوی، می‌توان چرایی کانون توجه بودن شاهنامه به‌مثابه متن پیشینی را در این پژوهش بیشتر آشکار کرد.

با تکیه بر موارد مطروح، حضور نشانه‌هایی که در ادامه بدان خواهیم پرداخت، بیانگر خواست مؤلف است از مخاطب تا به متن پیشینی (اینجا شاهنامه) رجوع کند. این فراخوان در واقع علاوه بر بار سیاسی آن و سنت سیاسی نظام پادشاهی ایرانی، هم مولد و هم مدلول رابطه بینامتنی است که میان آثار تاریخ‌نگاری این عصر و متن شاهنامه

1. Prawer, Siegbert Salomon

وجود دارد. جایی که گراهام آلن^۱ بیان می‌کند که: «در این شرایط معنا تبدیل به چیزی می‌شود که وجودش در رابطه یک متن و تمامی متونی که به آن‌ها ارتباط دارد امکان می‌یابد و به معنای دیگر متن مبدل به بینامتن می‌شود» (Allen, 2002, p. 3).

۳- اتصاف شاه اسماعیل به خویش‌کاری‌های قهرمانان حماسی

در این بخش به بررسی صفات، اعمال، نسب و دارایی‌های شاه اسماعیل صفوی در قیاس با شخصیت‌های آرمانی شاهنامه می‌پردازیم و منابع اندیشگانی موازی و مقوم این خاستگاه را به شکل مجمل طرح می‌کنیم تا دلیل التزام مؤلف به تصویر چنین سیمایی روشن‌تر گردد.

۳-۱ - جنگاوری به‌مثابه صفت لازم و تمایز شاه آرمانی ایرانی با خلفای عربی

در اندیشه فلسفه سیاسی ایران که بازمانده از دوران قبل از اسلام است و در متون بسیاری از جمله شاهنامه تجلی یافته، شاه باید طوری تربیت می‌یافت که آداب جنگ را به شکلی قابل قبول می‌آموخت.

فلسفه مدنی در دوره موسوم به رنسانس اسلامی از طریق ترجمه متون یونانی، ایرانی و... در جهان اسلام مؤثر افتاد و با رونق گرفتن مباحثات و مجادلات بین ادیانی و تأثیرات فرهنگ سرزمین‌های مفتوح، در دوران فراز خود، به تولید نظریه‌های موسوم به فلسفه اسلامی رسید و مساله آرمان‌شهر (مدینه فاضله) و خصوصیات آن را در مرکز توجه فلاسفه قرار داد، مثلاً تألیفات گسترده فارابی در این زمینه، ابواب گوناگونی را گشود که پس از او به سلسله مجادلات و مباحثی انجامید که در ترسیم سیمای فرمانروای آرمانی مؤثر بودند. آنچه در این مبحث اهمیت دارد، این است که در نظریه‌های سیاسی مبتنی بر الهیات ابراهیمی پیشااسلامی، به نقل از اشتروس «دوره نجات دوره صلح همه شمول خواهد بود... همه اقوام به کوه مقدس خداوند و بیت یعقوب سرازیر خواهند شد» و آنان شمشیرهای خود را به گاوآهن و نیزه‌های خود را به اره تبدیل خواهند کرد...» (اشتروس، ۱۳۹۷، ص. ۴۶) اما در غیبت چنین مفهومی در قرآن و احادیث اسلامی، نظریه جنگ بی‌پایان شهرها در نگرش آتنی (اشتروس، ۱۳۹۷، ص. ۴۶) در موازات سنت سیاسی ایرانی به شکل امری واقع‌گرا اما در قالب مفاهیم الوهی مانند جهاد در اندیشه سیاسی اسلامی تئوریزه می‌شود.

جبرون در رد نگرش سلفی، بنیان نظری سیاست در اسلام را امری آمیخته با سنن و اندیشه‌های گوناگون می‌داند و با تکیه بر حضور نظریه‌های مختلف در تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ادعای انکشاف امر مطلوب در شرع اسلام

را نتیجه تساهل می‌بیند:

«از ارتباط حاصله میان اسلام و سیاست، چنان‌که از لابه‌لای سنت اندیشه سیاسی نیز پدیدار می‌گردد؛ ارتباطی برگرفته از سنت فرهنگی و سیاسی ساسانی (ایرانی) است که در عهد عباسی اول اسلامیزه شد و بر خلاف برخی اندیشه‌های سلفی‌گرایانه ضرورتاً به معنای غایات و مقاصد شریعت و مطلوب آن نیست» (جبرون، ۱۳۹۸، صص. ۲۶-۲۷).

باید توجه داشت که با گذر زمان، هم سنن سیاست ایرانی هم‌پایه‌های نظری فلسفه سیاسی آتی، پس از فاصله گرفتن مفهوم خلیفه و سلطان (شاه) به مرور به تشکیل دو جایگاه نامنتطب با یکدیگر منجر شد. پرسش‌ها و ابهامات پاسخ نداده محققان تاریخ‌نویسی عصر صفوی نشان می‌دهد که نکاتی قابل تحلیل در این متون وجود دارد که با تکیه بر این تفاوت‌ها می‌توان بدان پرداخت. آنگاه که جهان‌بخش ثواقب، روحیه جنگاوری را در قالب ویژگی تاریخ‌نگاری این عصر بدین شکل می‌گنجاند: «توجه به تاریخ‌سیاسی و نظامی و شرح جنگ‌ها. در این تواریخ، روحیه نظامی غالب است... در واقع آن‌قدر که به تاریخ نظامی و شرح جنگ‌ها پرداخته‌اند، به مسائل اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی کم‌تر عنایت شده است». (ثواقب، ۱۳۸۰، ص. ۲۲) باید به یک سلسله اشارات که بستر ساز اهمیت یافتن این نکته‌اند توجه داشت. در گام نخست چنانکه رفت باید به تفاوتی که بارتولد در به کارگیری و قیاس دو جایگاه خلیفه و سلطان می‌پردازد، اشاره کرد، در این تقسیم‌بندی از هارون الرشید به‌عنوان آخرین خلیفه‌ای که به زیارت مکه رفت و محدود خلفایی که در جنگ‌ها شرکت می‌کرد، یاد شده است. (بارتولد، ۱۳۵۸، ص. ۲۱) اما سلاطین که بعدتر در ایران لقب شاه را دوباره بر خویش نهادند، بر پایه سنن ایرانی باید متصف به ویژگی‌ها و توانایی‌ها و اعمال دیگری بودند که نتیجه تسلط سنن کشورداری ایرانی است. یکی از مهم‌ترین این ویژگی‌ها اتصاف به ویژگی جنگاوری است.

ماوردی (۱۳۸۳، ص. ۲۳) در کتاب احکام السطانیه، در بسط نظری مساله خلافت، یکی از شروط امام رادلیری طرح می‌کند وجود آن را صرفاً جهت شجاعت تصمیم در باب اعلام جهاد می‌داند و در تمام کتاب مباحثی در باب آشنایی امام با آداب حرب طرح نمی‌کند، این در حالی است که منابع ایرانی در موازات با آن، مثل سیاست‌نامه نظام الملک به‌صراحت هنر رزم را از ملزومات جایگاه شاه برمی‌شمارند: «آنچه بدان حاجت باشد ملوک را از دیدار خوب و خوی نیکو و عدل و مردانگی و دلیری و سواری و دانش و به کار بردن انواع سلاح‌ها و راه بردن به هنرها...» (ماوردی، ۱۳۶۴، ص. ۱۳). این تصویر شاه دلیر در شاهنامه متجلی گردید و با تأثیر گسترده در برداشت ایرانیان از مفهوم شاه آرمانی نیازی را برای دربارها ایجاد کرد که پادشاه را فردی مبارز و جنگجو توصیف کنند.

۳-۱-۱- شاه اسماعیل جنگاوری یکه

در دوره شاه اسماعیل صفوی و مباحث مطروح پیشین امینی هروی به شکل گسترده شاه اسماعیل را در قالب جنگجویی ممتاز تصویر می‌کند هم‌چنانکه در تمامی جنگ‌ها، شاه حضوری پررنگ دارد. برای نمونه در وصف توان شاه در استفاده از سلاح‌ها در بطن روایت نخجیر خرس چنین می‌آید که:

«چون در نواحی آن مغاره تکبیر و تهلیل غازیان علاوه صدای نفیر و نقاره شد آن دد از مسکن خود بیرون آمده روی تعرّض به جانب مردم نهاد. شاه دین پناه یکران دولت را به اشارت مهمیز خارخارا نگیز تند و تیز در میدان شجاعت جهانید و عقاب تیز آهنگ تیر خدنگ را که هر موضع را که به منقار زرین بوسه دادی روزنی از شهرستان اجل در آن گشادی از آشیانه ترکش برپراندید ... و به نیروی بازوی قوّت دستی را ستون و دیگری را هلال‌گون ساخته کمان را به زور مردانگی چنان کشید که دو زاغ کمان را منقار بر یکدیگر رسید و از روی دست به یاری و مددکاری شست تازیانه به ران مرکب یگانه زده او را به جانب آشیانه در پرواز آورد و تیر تا سوفار در جسد آن نابکار کار کرد ... نوبت دیگر شاه بلند اختر خدنگی چون نسر طایر آسمان پیما و تیز پر از ترکش کشیده بر کمان نهاد و چابک و چست به امداد شست درست چنانش بگشاد که زبان احسنت گشوده از روی تحسین بوسه بر دهان تیر اولین داد و غریو بارک الله در میدان مهر و ماه افتاد» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۰۴).

این مبارزه با دد بزرگ و تأکید امینی هروی بر شجاعت و دلیری شاه و آزمودگی در فنون حرب، یادآور توانایی‌های خارق‌العاده شاهان و قهرمان شاهنامه در شکار و جنگ و گذر از آزمون‌های دشوار است. از جنگ رستم با پیل سپید (محملاً الحاقی)؛ تا شکار گرگ به دست گشتاسب و نبرد اسفندیار در خوان نخست خویش با دو گرگ درنده. در این میان نوع روایت شکار خرس شاه اسماعیل بسیار مشابه نبرد گشتاسب با گرگ بزرگی است که مردم را ترسانده و استفاده از کمان و نیروی بازو در متن شاهنامه و فتوحات شاهی در یک راستاست. در کنار همه این موارد، توانایی نبرد شاه اسماعیل مشابهتی با شاه آرمانی شاهنامه یعنی کیخسرو دارد. تمایزی که وجود شاه در نتیجه نبردها ایجاد می‌کند در هر دو متن شکلی فراانسانی دارد که در ماهوی شاهنامه قابل ادراک و در فتوحات شاهی بیشتر نشانه میل به این تشابه است.

۳-۲- شاه اسماعیل مقدس

در قرن اول هجری انفکاک بزرگ در اندیشه اسلامی آغاز گردید، اختلافی سیاسی که مرجئه با بیان «ایمان، قول بلا عمل است.» آن را به حوزه دینی و اعتقادی کشیدند و می‌توان آن را آغازگاه تاریخ فرق و جریان‌ها دانست (جبرون،

۱۳۹۸، صص. ۲۱۰-۲۱۱). در این میان نگرش ایرانیان به مساله سیاست که اختلاف بنیادینی با این ادعا داشت بر التزام شاه به دین‌داری تأکید داشت، در اندرزنامه‌ها، حکمت‌ها و دیگر منابع اندیشگانی ایرانی، شاه نمادی از دین‌مداری بود (جبرون، ۱۳۹۸، صص. ۲۱۶-۲۱۹). دو وجه دین و سیاست پیرو این نگاه در شاهنامه نیز در کنار هم، تصویر شاه آرمانی را متجلی می‌کرد. مشهورترین ابیات که این دو خویش‌کاری را در کنار هم برای شاه به تصویر کشیده‌اند، سخن جمشید است که در تمام متن شاهنامه، شاهان دیگر نیز (بالأخص کیخسرو به‌مثابه تجلی انسان کامل و شاه آرمانی) بدان متصف بودند.

منم گفت با فره‌ایزدی همم شهریاری و هم موبدی

بدان را ز بد دست کوتاه کنم روان را سوی روشنی‌ره کنم

(فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۱،

ص. ۲۱)

امینی هروی به‌طور معمول برای شاه اسماعیل، از لقب "شاه دین‌پناه" استفاده می‌کند (امینی هروی، ۱۳۸۳، صص. ۱۳، ۸۹، ۱۰۱، ۱۰۴ و...). هم‌چنین القابی مشابه چون شهنشاه دین‌دار (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۵)، شاه با دین و داد (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۳) شاه‌دیندار (امینی هروی، ۱۳۸۳، صص. ۸۸ و ۱۰۱) در یادکرد شاه اسماعیل آمده است. در تکمیل چنین باوری است که شاه دارای نیروی فرازمینی بوده و کراماتی چون دیدار رازآلود با راهنمایان قدسی نیز به وی منتسب می‌گردد:

«از وقایع غریبه ... که در محل خیال توجه از قلعه گلستان روی نمود آن بود که در این ایام روزی در سایه درختی ... نشیمن آن خسرو با داد و دین گشت و آن حضرت ... آن قلعه گردون نهیب را ملاحظه می‌فرمود که ناگاه شخصی آثار صفا از جبین مبین‌اش ظاهر و نور سعادت از نیر جمال مبینش، باهر سر از قلعه برآورد و اشارت به جانب شاه ... کرد، چون دانست که آن حضرت بر اشارت او حاضر شدند و به جانب او ناظرگشتند زبان حالش گویا به امان خواستن در مقال آمده دست زاری و استشفاع به گلو برد این فعل بر حاشیه ضمیر کرامت‌پذیر چنان پرتو انداخت که می‌گوید التماس و استدعا چنان است که سکان قلعه گلستان را امان بخشی و از کشتن و جرایم به طغیان راهنمون ایشان درگذری و زلات ایشان را به کمال رحمت درگذاری و عنان عزیمت به جانب دیگر منعطف داری» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۹).

باید در نظر داشت که ارتباط میان این دو متن، نتیجه پذیرش این امر است که در سامان‌دهی و توسع گفتمان اندیشه

فلسفه سیاسی ایرانی در طول تاریخ، شاهنامه مؤثرترین عنصر فعال میان عموم و خصوص ایرانیان بوده است. ایجاد نیاز برای ترسیم سیمای شاه آرمانی در قامت قهرمانی حماسی نمی‌تواند فارغ از جامعه تحت حاکمیت باشد. بنابراین ضمن تأکید بر اهمیت دیگر آبخورهای نظری باید به نقش ویژه شاهنامه در بروز چنین رویکردی در میان مؤلفان تأکید ویژه داشت. این نقش را برخی محققان با اغماض تا تأثیر بر متون شیعی پیش برده‌اند که خود منبع دیگری برای این رویکرد مؤلفان تاریخ عصر صفوی هستند.

۳-۳- شاهی به زیبایی قهرمانان حماسی

یکی دیگر از صفاتی که برای قهرمان حماسی و به تبع آن شاه آرمانی در دیدگاه سیاسی ایرانیان آمده مبحث زیبایی و جمال نیکو است. بورا می‌نویسد: «آلپامیس به طبقه قهرمانان تعلق دارد، مانند آشیل و سیگوروث که به زیبایی‌شان شهره بودند، هر چند زیبایی برای قهرمانان امری ضروری نیست» (Bowra, 1952, p. 99)، باین حال در شاهنامه زیبایی پهلوانان و شاهان بارها مورد تأکید قرار گرفته که می‌تواند عاملی برای وصف‌های مکرر درباره نکورویی شاه اسماعیل و اجداد او باشد.

مثلاً در متن درباره سلطان حیدر آمده است: «مهر رخسار با کمالش از مبدأ تولد به غره جبین از شبستان ظلمات بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ منور خواهد شد» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۴۹) و درباره شاه اسماعیل مدام از عباراتی چون شاه خورشید لقا (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۹) جمال منیر شاه خورشید نظر (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۵)، شاه فرشته لقا (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۶) و ... استفاده شده است.

۳-۴- اسب: مهم‌ترین دارایی شاه قهرمان

یکی دیگر از دارایی‌های قهرمانان حماسی اسب‌هایی است که خاص ایشان است و از اهمیت فراوانی در کل روایت برخوردارند. بورا درباره اهمیت اسب‌ها در اشعار حماسی آورده است که «موانع طبیعی مشکل کمی برای اسب‌های قهرمانان ایجاد می‌کنند و به جای دلسرد کردن قهرمانان، الهام‌بخشان هستند» (Bowra, 1952, p. 164). رابطه‌ای که میان رستم و رخسار یا خسرو و شبدیز در شاهنامه به تکرار آمده است. اینجاست که اسب شاه اسماعیل هم توجه خاص مورخ را جلب می‌کند چنانکه عبارت "سمند رخسار اوصاف دل‌دل القاب" (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۴۹) را برای آن می‌آورد و صفاتی چون ابر (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۰)، فلک‌سیر چون آفتاب (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۰)، سپهر احتشام (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۴)، گردون‌پیما (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۶)، سمندر صفت تیزگام (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۰۶)، صرصر خرام (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۳۶۸)

و... می‌آورد. در ادامه با بررسی شیوه روایت در وجوه بلاغی نشان می‌دهیم که چگونه فرآیند ترسیم سیمای شاه اسماعیل در تواره قهرمانی حماسی با استمداد و فرخوانی تمهیدات ادبی فراهم آمده است.

۳-۵- شاه اسماعیل با فره ایزدی و نسبی مقدس

یکی از مهم‌ترین پایه‌های مشروعیت حاکم در نظام اندیشگانی ایرانشهری که در طی قرن‌ها تطور به اشکال گوناگون بروز می‌یابد داشتن فره ایزدی است. شاه آرمانی برای اکتساب تخت و تاج، باید و جاهتی باید که نتیجه انتقال فره ایزدی از خاندان و انساب اوست. از اردشیر بابکان که برای ادعای شاهی به آخرین پادشاه کیانی (محملاً داریوش سوم) منتسب می‌شود (پارشاطر و همکاران، ۱۳۸۰، ص. ۹۱)، تا حکومت‌های مستقل و نیمه‌مستقل پس از اسلام که در پی انتساب به شاهان ساسانی، بهرام چوبین و... بودند. (محمّدی و بی‌طرفان، ۱۳۹۱).

در امتداد این تطور و با تغییرات گسترده مذهبی در عصر صفوی، پیوند نژادی شاه با امامان شیعه، پاسخی به این نیاز بود، اینجاست که مورخ فتوحات شاهی، پیش از ورود به مبحث تولد تا قدرت یافتن شاه اسماعیل و حتی پیش از شرح زندگی هفت‌جد او نخست بیان می‌کند که نسب شاه اسماعیل به امام هفتم شیعیان می‌رسد. (امینی‌هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱) سپس به تفضیل و بر پایه سنت از هفت‌جد شاه اسماعیل تا حدی به تفضیل سخن می‌گوید و در تمه این موضوع شجره‌نامه شاه را تا نسبت نبوی به حضرت آدم می‌رساند (امینی‌هروی، ۱۳۸۳، صص. ۷۰-۷۲). باید توجه داشت که در ذکر تاریخ و شرح حال اجداد شاه اسماعیل روایت به سمت تقدس بخشی به آباء شاه سیر می‌کند و اتفاقاتی محیرالعقول در این میان رخ می‌دهد که می‌توان نسبتی میان این وقایع با داستان‌هایی با وجه حماسی یافت.

۳-۵-۱- تولد شگفت نیای شاه اسماعیل

بورا (۱۹۵۲، ص. ۹۵) به تولد غریب قهرمانان حماسی به عنوان عنصری تکرارشونده نگریسته، که به قولی: «دشوار و غیرطبیعی زاده شدن برخی از پهلوانان نظیر هرقل و رستم، آرتور، سه تن از یلان نارت... و برخی از ایزدان مانند اندرا، مهر (در آیین مهرپرستی غربی) و بهرام (مطابق روایت ارمنی) وآئنه و اشوینها و غیره یک مایه تکرارشونده اساطیری و حماسی است» (سرکاراتی، ۱۳۸۵، ص. ۲۸۵).

فرآیند تقدیس نسب شاه اسماعیل، وقتی به شیخ صفی‌الدین می‌رسد، به نقطه عطف خود می‌رسد. تولد شیخ تکرار کهن‌الگوی قهرمانان حماسی است. تولدی غریب همراه با پیش‌گویی‌ها و وقوع احوالی شگفت که در متن به تأکید

می‌آید:

«والده شیخ گفت که چون حامله آن دره کامله شدم در همان شب از ممر رویای صالح نوری بر مناظر حواس باطنی من تافت که آفتابی که از غایت عظمت و نورفشانی تعبیر از آن پیکر نورانی با قصور الفاظ و معانی راست نیاید از آسمان در کنار من آمد و در آن شب از یمن بخت بیدار دولتی چنین یار من شد و چون از عالم خواب رو به وادی بیداری نهادم سه شبانه روز بیهوش افتادم» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۹)

و چون زمان تولد فرامی‌رسد در امتداد این مبحث می‌آید که:

«چون مهر همایون چهر حضرت شیخ از فضای غیب به صحرای ظهور رسید والده اش باز سه روز بیهوش بود و بعد از افاقه از سبب آن امر تفحص کردند. گفت همه عالم پر از غلغه و آوازی است که از هیبت آن مدهوشم مگر شما آن آواز را نمی شنوید؟» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۰).

۳-۵-۲- پرورش شگرف در سابقه اجداد شاه اسماعیل

در ساحت متون و روایات اساطیری- حماسی تربیت و پرورش قهرمان به دست موجودی غیرانسان امری رایج است، در شاهنامه فریدون را گاویرمایه و زال را سیمرغ پرورش می‌دهد. این کهن‌الگورا در بسیاری متون اساطیری مختلفی در سراسر جهان می‌توان یافت. علاوه بر این در الگوی "سفر قهرمان" جوزف کمپل این همان مرحله عزیمت به ماوراء و بازگشت و ابدال فضل بر یاران است (روتون، ۱۳۷۸، ص. ۴۰). در فتوحات شاهی نیز در شرح احوالات محمد الحافظ (از اجداد شاه اسماعیل) آمده:

«بعد از او ولد بی‌عدیش محمد الحافظ ... انسی مثال جنی خصال آن است که بعد از انقضای ایام حیات پدر در ایام صغر آن بدر منیر در وقتی که سن کرامت مسیرش بر درجات هفت‌سالگی ترقی نمود در مغرب خفا و نهان شدن افول فرمود و هر چند تفحص احوال او کردند باب تحقیقی بر چهره آمل هیچ یک از خادمان آن عتبه بهشت مثال نگشود تا آنکه مدت هفت سال بر این معنی گذشت و تمامی مردم را از طلب او یاس کلی حاصل گشت... مراسم سوگواری به جای آوردند ناگاه روزی دیدند که آن فرزند ... بعد از انقضای چهارده سال که از عمر شریفش گذشته بر در خانه ... است، زمره مریدان نزد او دویدند ... گفت که مرا فرقه ای از جنّ که بر جاده اسلام مطمئن اند به میانه خود بردند و با من طریق رافت و شفقت سپردند و مرا به حفظ قرآن فرمودند و ابواب تعلیم شرایع بر روی من گشودند ... تا اکنون که ... به موطن موروثی خود آمدم» (روتون، ۱۳۷۸، صص. ۳-۵).

۳-۵-۳- بازگشت به زندگی در انساب شاه اسماعیل

در داستان‌های حماسی کهن الگوی سفر به جهان زیرین تکرار می‌شود. کهن‌الگویی که بورا در بررسی آثار حماسی جهان به‌مثابه امری مشترک از آن یاد کرده است که از یک‌سو به خطر انداختن جان برای کسب شرافت است (Bowra, 1952, p. 48) و از دیگر سو سفر به جهان مردگان و بازگشتی که قهرمان حماسی را شکل می‌دهد (Bowra, pp. 79-80). هنگام ذکر تاریخ زندگی امیر صالح سدید (از اجداد شاه اسماعیل) از پی ضربت سخت شمشیری در هنگام دفاع از زن و فرزند به حال نزع جان می‌افتد و شدت این آسیب چنان است که حتی پس از سال‌ها بهبود درباره آن زخم در فتوحات شاهی آمده:

«صاحب صفوة گوید که حضرت قُطْبُ الْأَفَاقِ بِالْإِسْتِحْقَاقِ أَبُو الْفَتْحِ صَفِي الْحَقِيقَةِ وَالِدِینِ اسحق می‌فرمود که چون امیر قطب الدین مرا در ایام برگردن گرفتی من دست بر زخم ایشان می‌رسانیدم؛ چار انگشت من در موضع طفولیت بر زخم در می‌آمد» (امینی‌هروی، ۱۳۸۳، ص. ۷).

این زخم هایل (امینی‌هروی، ۱۳۸۳، ص. ۷) اما معجزه‌وار به مرگ ختم نمی‌شود و گویی در ساختار تقدس‌تراشی نسبی برای شاه اسماعیل، امیر به جهان زندگان بازمی‌گردد.

۳-۵-۴- کرامات و نیروی فرازمینی جد بزرگ شاه اسماعیل

از آنجاکه خاستگاه معنوی صفویه از شهرت خاندان منتسب این سلسله به صوفیه و اهل طریقت بود درباره کرامات اجداد و خود شاه اسماعیل مطالب گوناگونی در متن یافت می‌شود. این روایات اگرچه بر سنت تذکره و سیره‌نویسی عرفا استوار است اما می‌توان آن را در زمره نیروهای فرازمینی قهرمانان حماسی نیز جای داد. بورا در این باره می‌نویسد: «قهرمانی حماسی با دیگران در درجه نیرویش متمایز است... انسان‌ها در مرزهای محدودیت بشری زیست می‌کنند درحالی‌که قهرمان توانایی‌های فراطبیعی دارد» (Bowra, 1952, p. 91).

با این نگرش کرامات شیخ صفی‌الدین، دیدن ملایک به هیات مرغان هوا (امینی‌هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۲)، ملاقات با ارواح (امینی‌هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۴)، سماع درخت همراه با شیخ صفی (امینی‌هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۰)، شنیدن صدای شیخ زاهد از نیم‌فرسنگی (امینی‌هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۱) و... را می‌توان ذیل نیروهای فراطبیعی طبقه‌بندی کرد که هم در بستر حماسه قابل تبیین است و هم نسب شاه اسماعیل را تقدیس می‌کند. این نیروی فراطبیعی چون فره ایزدی به شاه اسماعیل هم می‌رسد و در روایت دیدن راهنمایی الوهی متجلی می‌شود که او را فتح قلعه گلستان بر حذر می‌کند (امینی‌هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۹).

۴- بررسی تأثیر روایی شاهنامه بر فتوحات شاهی

با تکیه بر استناداتی که آمد و در نتیجه آن ردیابی تأثیر شاهنامه بر روند تاریخ‌نویسی فارسی خاصه در دوره شاه اسماعیل را امری معقول و مبین است به بررسی ذکر صفات و اعمال شاه اسماعیل و تأثرات روایی فتوحات شاهی از شاهنامه می‌پردازیم. در این بخش نیاز است که با بررسی تمایزی که میان شاه مطلوب و آرمانی ایرانی با خلیفه جوامع اسلامی وجود دارد، اندیشه سیاسی ایرانیان را که در دو متن مدنظر این پژوهش واکاوی کنیم و در این مسیر نشان دهیم که چگونه امینی هروی تلاش می‌کند تا در متن خود با کمک روایت و تمهیدات بلاغی به شاه اسماعیل سیمای قهرمانی حماسی بدهد.

۴-۱- جبرگرایی عامل انفعال و عمل در روایت

یکی از مضامین پرتکرار شاهنامه، جبرگرایی است. مرگ، شکست، پیروزی و... در متن شاهنامه امری از پیش معین شده است (حدیدی، ۱۳۸۶، صص. ۵-۲۰). در روایت مرگ سلطان حیدر، او به کین‌خواهی پدر، قیام می‌کند، به دشمن دست می‌یابد، اما او را نمی‌کشد و سلیمان (دشمن) از مهلکه می‌گریزد. یاران سلطان از او درباره دلیل این بخشش بزرگ می‌پرسند و پاسخ او آمیخته به تسلیم در برابر جبر است: «در این معرکه اجل او نرسیده است و آفتاب دولت من به سرحد افول و غروب کشیده بی‌شبهه مرا می‌باید رفت و او را می‌باید زیست تقدیر ازل و قسمت روز اول را تدبیر و چاره چیست؟» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۵۹). پس از این، مرگ سلطان حیدر حادث می‌شود.

۴-۲- خواب و پیش‌گویی و گشایش روایت

بورا درباره ساختار روایت‌های حماسه این مطلب را طرح می‌کند که بر اساس تکنیک‌های برآمده و گسترش‌یافته از سنت و آموزه‌های استادان، یکی از راه‌های گشایش یک روایت پیش‌گویی یا تعریف یک خواب است. (Bowra, 1952, p. 279). راهی که گاه برای تغییر مضمون نیز کارایی دارد. (Bowra, p. 292). در متن فتوحات شاهی، سرآغاز مباحث مهمی چون تولد، جنگ، مرگ... در چنین ساختاری روایت می‌شود، چنان‌که روایت تولد شیخ صفی‌الدین (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۹)، ولایت یافتن وی (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۲)، تولد شیخ صدرالدین و قایم مقامی او (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۶)، تولد سلطان جنید (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۴۸)، مرگ سلطان حیدر (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۵۹)، آغاز جنگ شاه اسماعیل (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۸۹)، پیروزی در جنگ (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۳۳۱) با خواب و پیش‌گویی آغاز می‌شود.

۴-۳- کین خواهی عنصر کنش ساز روایت

با گذر زمان و تغییر قطب‌های اخلاقی، کین خواهی - که در عصر شکل‌گیری حماسه‌های طبیعی امری مطلوب بود - در نتیجه غلبه چارچوب اخلاق بردگان بر اخلاق قدرتمندان به امری مذبوح بدل گردید (نیچه، ۱۴۰۲). باید توجه داشت که به دلیل خاستگاه تاریخی حماسه، انتقام و کینه در شاهنامه همچنان مساله‌ای کانونی است تا آنجا که اساس وقایع این کتاب را باید ذیل این مفهوم درک کرد. (عبادیان، ۱۳۶۹، ص. ۱۴). (کین خواهی هوشنگ، کین خواهی منوچهر برای خون ایرج، کین خواهی کیخسرو در سوگ سیاوش و...)

در فتوحات شاهی نیز ابتدا سلطان حیدر به انتقام خون سلطان جنید - پدرش - علیه شیروان شاه بن فرخ یسار قیام می‌کند (امینی هروی، ۱۳۸۳، صص. ۴۹-۵۷) و در این راه کشته می‌شود و سپس نوبت شاه اسماعیل فرزند اوست که بنای سلسله پیروزی‌ها و حکومت صفوی را با این بهانه بگذارد. به گفته بورا در حماسه گاه قهرمان از انتقام به سمت خشونت و کشتار کشیده می‌شود. (Bowra, 1952, p. 70). در فتوحات شاهی، شاه اسماعیل نیز گاه چهره‌ای سخت خونریز به خود می‌گیرد. چنانکه در هنگام فتح قلعه گلخندان بر «طبق احکام فرمان‌فرمای «والله عزیز ذوالانتقام» به قتل خواص و عوام زمره لئام فرمان داد». (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۲۰) و در جنگ طبس می‌آید که «در آن واقعه هالکه هایل از سه هزار آدمی افزون به سیل تیغ آبگون نابود گشتند» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۴۳).

۴-۴- روایت مکرر بزم و رزم

قهرمانان حماسی در پایان جنگ یا در هنگام صلح در اشعار حماسی مشغول بزم و بازی و شکارند (Bowra, 1952, p. 50). این ساختار را در متن شاهنامه می‌توان دید و موازی با آن باید گفت محتوای فتوحات شاهی در بخش مرتبط به شاه اسماعیل با کمی تأمل و تلخیص آمیخته‌ای از دو عنصر رزم و بزم است. هرکجا رزمی پایان می‌یابد یا نزدیک به آغاز است «اعلی حضرت همایون در ظل آفتاب دولت روزافزون به عشرت و کامرانی و مقتضیات تباشیر سلطنت و بدر جوانی به کام بخشی و کام ستانی مشغول» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۷) می‌شود، یا «طرح شکار در خاطر فیض آثار» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۶۳) می‌گذرد. چنانکه ۱۷ مجلس بزم و ۱۲ روایت از نخجیرهای گوناگون در این متن به تفصیل آمده است. در این میان شکار خرس (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۰۴)، ددی که مردم را به تنگ آورده و شاه اسماعیل با تیر آن را از پای درمی‌آورد و گویی از آزمونی دشوار عبور می‌کند (ر.ک: همین‌جا "شجاعت شرط خلیفه، جنگاوری صفت شاه").

۵- واکاوی تأثیر شاهنامه بر وجوه بلاغی فتوحات شاهی

یکی از عناصر اساسی در شکل‌دهی زبان متن، چگونگی استفاده از ابزارهای زبانی برای بیان غایت مؤلف است. غایتی که برای دستیابی به آن، نیاز به تغییراتی بنیادین در خوانش هر متن در شکل سنتی آن امری ضروری است. متن در دیدگاه پیشینان ساختاری منفعل از واژگان بود که ترجمان آن به شکل تفسیر مجزای هر بخش یا درنهایت با تکیه بر شرایط ارتباط مؤلف و محیط انجام می‌شد؛ در خوانش‌های نوین، زبان، نظامی ارگانیک است که در عین کارکرد در تعاملات اجتماعی، در تحلیل متن بیشتر کانون توجه است هر واحدهای زبانی، روابط صوری و عینی با دیگر واحدها دارد که از تجزیه و واکاوی روابط پنهان این واحدها با عناصر غایب، می‌توان معنا و غایت مؤلف را افشا کرد (Halliday, 1985, pp. 32-37). بررسی تحلیلی از لایه‌های زیررنگ‌های متن و تفسیر لایه‌های آشکار و پنهان متن فتوحات شاهی در ارتباط با غلبه تدریجی برخی سنن برآمده از شاهنامه بر تاریخ‌نویسی فارسی را در ادامه از نظر می‌گذرانیم.

۵-۱- نشانه‌های آشکار

در ابتدا به بررسی بخش‌هایی از متن فتوحات شاهی می‌پردازیم که در وجه بلاغی خود به شکل آشکاری تأثیرپذیری و تمایل امینی هروی را به شاهنامه نمایان می‌کند. باید توجه داشت که این بررسی خاصه درباره اثر مورد مطالعه این پژوهش است و این تأثیر را می‌توان در بازه میان سرایش شاهنامه تا زمان تألیف فتوحات شاهی بررسی و ردیابی کرد.

۵-۱-۱- استفاده و سرایش ابیاتی بر سیاق فردوسی

یکی از سنن تاریخ‌نگاری که به شکل گسترده در آثار ادبی قدمایی قابل ردیابی است استفاده گسترده مؤلفان از شعر در میان سخن‌مشور است. جهان‌بخش ثواقب (۱۳۸۰، ص. ۴۶) در کتاب تاریخ‌نگاری عصر صفوی و شناخت منابع و مآخذ درباره اثر تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی اشاره می‌کند که بیشتر اشعار به کار رفته در این کتاب بر وزن متقارب است. در فتوحات شاهی از ۱۷۳۷ بیت به مورداستفاده مؤلف در میان متن مشور، ۱۱۳۴ بیت در بحر متقارب (مثنی محذوف) آورده شده است. بنابراین بیش از ۶۵ درصد ابیات به کار رفته در متن فتوحات شاهی هم‌وزن شاهنامه فردوسی است. درصدی که نشان از پیوند شاهنامه و تاریخ‌نگاری در ذهن مؤلف دارد. متن تصحیح شده فتوحات شاهی در ۴۰۰ صفحه به چاپ رسیده که پس از ارزیابی پراکندگی ابیات مشخص شد از این تعداد صفحه ۱۶۰ صفحه از متن دارای بیت یا ابیاتی است که درست هم‌وزن شاهنامه‌اند^۲ که یا به‌صورت ادامه روایت یا به‌صورت مکمل آن در ساختار اثر استفاده شده‌اند. این گستردگی و پراکندگی امری نشان‌دار است که انکشاف معنی از آن نسبت

انگاره نزدیک تاریخ‌نگاری منشور را در نزد مؤلف با متن شاهنامه افشا می‌کند.^۳

۱-۵-۲- استفاده مستقیم از ابیات شاهنامه

وقتی به شکل مستقیم امینی هروی از ابیات فردوسی در میان اشعار یا بخش‌های منشور تضمین می‌کند و از آن استفاده می‌کند در کنار گستردگی استفاده از ابیاتی با وزن و لحن شاهنامه، ادعای این مقاله تقویت و ایضاح بیشتری می‌یابد:

شنیدی که فردوسی خوش قلم چه سان زد نوا از صفیر قلم

«گریزی به هنگام با سر به جای به از پهلوانی و سر به جای»

(امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۹۸)

«چو تیره شود مرد را روزگار همه آن کند کش نیاید به کار»

(امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۳۹۱)

۱-۵-۳- اشاره آشکار به داستان‌های شاهنامه

امینی هروی برای ایجاد مشابهت وضعیت، موقعیت یا شخصیت‌های روایت‌های تاریخی خود به اشکال گوناگون از تلمیح به داستان‌های شاهنامه بهره می‌برد مانند:

گر افراسیابی و گر رستمی که دولت کند با تو روزی یکی

(امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۶۳)

«خلفایک با فوجی از دلیران آزموده و متوجه شهرنو گردید و داستان کهن رستم و اسفندیار را بر خاطر اهل آن شهر نو گرداند» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۱).

به همت چو شیر ژیان پنجه زن به صولت چو بیر بیان صف شکن

(امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۱)

تهی ساخت کف از کمان کیان کمان جا به یک گوشه کرد از میان

(امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۷)

از این دست‌اند عبارات به کار بسته دیگر:

شیر ژیان و بیر بیان (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۸) ژیان پنجه زن چو بیر بیان (امینی هروی،

۱۳۸۳، ص. ۱۴۱)، سمند رخس اوصاف (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۷)، جمشید

فتح (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۱)، «جمشید خورشید» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۰)،

«تَهْمَن... رستم صف شکن» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۸۴)، «جمشید خورشید» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۷۶)، «دیوار اسکندر آثارش» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۳۲۰)، فریدون (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۳۲۴)، «شاه جم جاه» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۳۲۸)، «پادشاه رستم‌نشان» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۶۴)، «شاه جمشیدنشان» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۱۵)، «دستان رستم» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۷۷)، «داستان رستم و اسفندیار... کارزار بیژن و بهمن» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۲۵)، «ماجرای رستم و اسفندیار... داستان رستم دستان» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۳۸)، «قصه محاربه رستم و حکایت مقاتله بیژن» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۷۵)، «داستان رستم و اسفندیار» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۳۳۴)، (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۸۵)، «داستان رستم و اسفندیار» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۳۳۴).

۵-۲- نشانه‌های پنهان

در این بخش کانون توجه بر کشف ژرف‌ساخت‌هایی است که غایت یک تاریخ‌نگار چون هروی را از تمرکز بر امور عینی به قطب ادبیت و بالأخص نوع ادبی حماسه متمایل می‌کند. در این بخش با تکیه بر بررسی وجوه بلاغی منعکس در فتوحات شاهی نشان می‌دهیم که چگونه مؤلف با کاربست آرایه‌های ادبی به سیاق فردوسی تلاش می‌کند که در ذکر تاریخ زندگی و نبردهای شاه اسماعیل با استفاده از این تمهیدات قهرمانی چون قهرمان حماسی خلق کند.

۵-۲-۱- واکاوی تشبیه و استعاره در فتوحات شاهی به‌مثابه تمهیدی برای قهرمان‌سازی

برای تحلیل متن فتوحات شاهی با لایه‌های مختلف، در سطحی ژرف‌تر از نشانه‌های مستقیمی که در بخش قبل طرح گردید، برای تدقیق و تفحص نگاهی انداخته‌ایم به کاربست تشبیه و استعاره در این متن، جایی که مشبه‌به نمایانگر غرض و غایت مؤلف است که در سازه‌ای زبانی در ظاهر کارکردی زینتی قرار می‌گیرد. چنانکه لیکاف و جانسون بیان می‌کنند: «جوهر و اساس استعاره درک کردن و تجربه کردن چیزی بر اساس چیزی دیگر است» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵، ص. ۳۲).

استعاره (Metaphor) در دیدگاه این دو معادل با تشبیه، استعاره، مجاز و گاه کنایه در بلاغت کهن فارسی است. از این رو آنچه بیان می‌کنند مشمول تمامی این تمهیدات است. از این منظر جهان پیرامون انسان در سایه استعاره، امکان ادراک می‌یابد (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵، ص. ۳۲). در ادامه این دیدگاه، می‌توان با شناسایی استعاره‌های مؤلف، به کشف تعامل او با بافتار تاریخی و غایت و ثمر مدنظر تاریخ‌نگار پرداخت. وقتی در فتوحات شاهی انبوهی از تشبیهات با مشبه‌هایی برآمده از داستان‌های شاهنامه می‌آید، مانند: پادشاه رستم‌نشان (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۶۴)، (سایر

غازیان که چون شیر ژیان و بیر بیان...» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۸)، «اگر دشمن را صف مثل سد سکندر باشد». (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۲)، سمند رخس اوصاف (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۹)، نیزه ازدهاپیکر (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۸)، «علم دولت جمشید خورشید افراخته شد» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۷۶)، «شاه جم جاه نیز دامن از صحبت در چیده عزیمت خرگاه سپهر اشتباه فرمود». (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۳۲۸) می‌توان دریافت که میل مؤلف از عینیت‌گرایی ملزوم تاریخ‌نگاری به ادبیت، تلاشی است تا بافت روایت خود از وقایع تاریخی را به قطب حماسه سوق دهد یا وقتی کارکرد زینتی تشبیهات ناخواسته یا آگاهانه به سمت قیاس طبیعت با ملازمات نبرد و سلحشوری می‌رود، تمایل مؤلف به این امر بیشتر آشکار می‌شود:

«همان جا یراق قشلاق کرده خاطر عاطر بر توقف قرار دادند و فراشان ربیع خرگاه نارون را در صحن چمن برافراشتند و سایبان منقش سحاب را به صد آب‌وتاب فراز آن برپای داشت تاگل سوری چون خسرو سیاره سپاه از ممر بیت الشرف به صفه باز آید و باد صبا از درم و دینار شکوفه در قدمش نثار فرماید و جهت هجوم لشکر نباتی اثر ریاحین نفیرچی سوسن در اطراف گلشن صدای...» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۸۴)

«علی الصباح که خسرو خور با فوز و نجاح برآمدن افتتاح کرد و به عزم سواری از خفا و نواری بیرون آمده سبز خنگ فلک را به زیر زین درآورد» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۰۹). «تا آنکه پادشاه انجم سپاه خورشید از برودت هوا فارغ گردید و بساط شتا را یکباره درنوردید. آفتاب جهت نثار کواکب دلو غواص فلک را سرنگون کرد و کمند شعاع شست قوس قزح را از کام حوت بیرون آورد و آفتاب عالمتاب به عزم جهانگیری به تختگاه حمل آمده محل کشورستانی را وسیع مجال دید» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۸).

از دیگر وجوه بلاغی به کار بسته شده در متن فتوحات شاهی می‌توان به انواع استعاره‌هایی اشاره کرد که یادآور استعاره‌های پربسامد شاهنامه است چنانکه امینی هروی در جای‌جای متن از سلحشوران و جنگاوران نبردها با استعاره‌هایی چون شیر و پلنگ و نهنگ استفاده می‌کند (امینی هروی، ۱۳۸۳، صص. ۸، ۲۴، ۳۷، ۵۴، ۷۹ و ۱۰۷ و...) که خاصه در ابیات هم‌وزن شاهنامه به سنت حماسه‌سرایی متمایل‌اند:

چوناگه سرافراخت از پا فتاد به یک بار از پا فکندش تگرگ

(امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۴)

که با گرج افتند در کش مکش (!) نهنگان این لشکر به خروش

(امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۰)

۵-۲-۲- میل به اغراق تمهیدی در تقابل با غایت واقع‌نگاری

وقتی مؤلف یک متن تاریخی، تعمداً لحن نگارش خود از امور واقع را به سمت اغراق می‌برد فعل او امری نشان‌دار است که روح زمانه، سنت، خواسته سفارش‌دهنده و در نتیجه غایت تألیف متن، در راستای روایت امر واقع نیست. در تفسیر این فعل می‌توان بیان کرد از آنجاکه اغراق کانونی‌ترین آرایه‌ای است که بر حول آن بسیاری دیگر از آرایه‌های ادبی (تشبیه، استعاره، اسناد مجازی و...) در شاهنامه را می‌توان بازشناخت (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۵، ص. ۴۴۹)، (شمیسا، ۱۳۷۸، ص. ۷۷) و چنانکه کوروش صفوی، اغراق را صنعت اجباری شعر حماسی می‌داند (صفوی، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۰) این نظر منتج می‌گردد که در نتیجه تأثیرگذاری متون حماسی بر سنت تاریخ‌نگاری فارسی، امینی هروی آگاهانه یا ناآگاهانه تحت تأثیر شیوه روایتی است که فردوسی در کانون آن قرار دارد. باید توجه داشت که در تمامی آرایه‌های بررسی شده پیش از این بخش نیز، اغراق حضوری ناگزیر دارد چراکه صنعتی چون تشبیه و استعاره، نوع استفاده امینی هروی از تلمیح و ... در ذیل صنعت اغراق قابل فهم‌اند. اما در این بخش ما نظری کوتاه افکنده‌ایم به برخی اغراق‌هایی که در ذیل دیگر صناعات قابل تفسیر نیست مانند:

«القصه، روزگار فتنه چنان برانگیخت ... از وفور بلا و کثرت رنج و عنا، محنت از خود بیزار گشت، چشم قدر برکشتگان آن کشور اشک خونین میریخت و دیده قضا بر خفتگان آن فضا آب دیده با خاک تیره می آمیخت» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۵۷)

«مبارزان خونریز به دست ستیز در آن معرکه فتنه‌انگیزی کردند که طوفان روز رستخیز از آن نشانه شاید و حکایت واقعه قیامت از ادای صور این حادثه دور به دور افسانه نماید» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۰)

«شتران کوه‌پیکر و اسبان فلک رنگ بدیع منظر...» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۲)

«نوا نای و نغمه چنگ از نقرات به آهنگ ناهید بگذشت» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۷).

«نیران قتال از جانبین به مرتبه‌ای در اشتعال آمد که چهر مهر فراز قصر سپهر از آن شعله برافروخت» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۷).

«فغان الله الله را به سمع مهر و گوش ماه رسانیدند» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۸).

«حصنی دیدند در رفعت سر قدر از ایوان کیوان گذرانیده و پای مرتبت بر فراز هفت آسمان رسانیده» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۱۹).

«نیران آتش قتل و قتال به مرتبه‌ای در شعله و اشتعال آمد که چهره مریخ از عکس آن برافروخت و خرمن پندار زحل که قلعه دار هفتم حصار است یکباره بسوخت» (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۲۹)

نتیجه‌گیری

با علم و ذکر منابع و آبخورهای اندیشگانی فلسفه سیاسی ایرانی در این مقاله، کوشیدیم که وجه ممتاز و غالب شاهنامه در تأثیرگذاری بر روند تاریخ‌نگاری فارسی را با مطالعه موردی فتوحات شاهی نشان دهیم. اهمیت شاهنامه به دلیل فراگیری مخاطب آن از سویی و در ادامه علاقه ویژه شاه اسماعیل یکم صفوی به مثابه سفارش‌دهنده مستقیم متن به امینی هروی، دلایل بنیادین تشابه بر پایه تأثیر فتوحات شاهی از شاهنامه‌اند. در ذیل این دلایل با تکیه بر تفاوت ماهوی شاهنامه در افق تاریخی مخاطب امروز و گذشته شرح دادیم که چگونه ادبیت به تدریج از ظرف شاهنامه به متون تاریخ‌نگاری به‌عنوان عنصری لازم راه یافت تا با استمداد از وجوه بلاغی و روایی شاهنامه، مورخی چون امینی هروی تلاش کند تا از اعمال، صفات و نسب شاه، تا وقایع پیرامونی و فضای روایت خود بستری بسازد برای قلب واقعیت در قالب حماسه. در این فرآیند غایت عینی‌گرایی وقایع‌نگاری در انتزاع برآمده از اختلاط تمهیدات گزینشی روایی و بلاغی با یکدیگر به سوی قهرمان‌سازی سیر می‌کند. همه این موارد در یک نظام استدلالی منسجم طرح گردید تا دو پرسش درهم‌تنیده این مقاله پاسخ داده شود: چرایی و چگونگی ترسیم سیمای شاه اسماعیل در قالب قهرمان حماسی. اگرچه چنانکه آمد می‌توان تفاسیر دیگر و نظام‌های استدلالی موازی این نظر را نیز طرح کرد بی آن‌که مباین یا مغایر مساله این مقاله باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: (خالقی مطلق، ۱۳۷۷، صص. ۵۱۲-۵۳۹)، (خالقی مطلق، ۱۳۸۶، صص. ۳-۱۹۹)، (مجتبی مینوی، ۱۳۶۹)،

(زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۷۱)، (محبوب، ۱۳۷۸)، (ریاحی، ۱۳۸۹، صص. ۷۹-۸۶)، (نولدکه، ۱۳۶۹، صص. ۸۵-

۸۶)، (متینی، ۱۳۷۷، صص. ۴۲۳-۴۲۵)، (حمیدیان، ۱۳۸۷)

۲. پراکنندگی ابیات در صفحات: ۳۳-۳۷-۳۸-۴۲-۴۳-۴۵-۵۳-۵۴-۵۶-۶۳-۶۶-۷۰-۷۱-۷۲-۷۳-۷۴-

۷۵-۷۶-۸۲-۸۵-۸۷-۸۸-۸۹-۹۵-۹۶-۹۷-۹۹-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۵-۱۱۰-۱۱۳-۱۱۵-۱۱۷-۱۱۸-

۱۱۹-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۲۸-۱۲۹-۱۳۲-۱۳۳-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷-۱۳۸-۱۳۹-۱۴۰-

۱۴۱-۱۴۴-۱۴۵-۱۴۶-۱۴۷-۱۴۹-۱۵۰-۱۵۳-۱۵۵-۱۵۷-۱۵۹-۱۶۱-۱۶۲-۱۶۳-۱۶۵-۱۶۷-۱۶۹-

۱۷۱-۱۷۵-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۴-۱۸۵-۱۸۸-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۶-۱۹۷-

۱۹۸-۲۰۱-۲۰۳-۲۰۴-۲۰۵-۲۰۶-۲۱۳-۲۱۴-۲۱۹-۲۲۱-۲۲۲-۲۲۶-۲۲۷-۲۳۰-۲۳۱-۲۳۳-

۲۳۴-۲۳۵-۲۳۹-۲۴۰-۲۴۲-۲۴۳-۲۴۴-۲۴۵-۲۴۶-۲۵۴-۲۵۵-۲۵۸-۲۵۹-۲۶۶-۲۶۷-۲۶۸-

۲۶۹-۲۷۰-۲۷۱-۲۷۴-۲۷۵-۲۷۶-۲۷۷-۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰-۲۸۳-۲۸۴-۲۸۷-۲۸۸-۲۹۱-۲۹۳-
۲۹۴-۲۹۵-۳۰۰-۳۰۷-۳۰۸-۳۱۳-۳۱۴-۳۲۲-۳۲۶-۳۲۸-۳۲۹-۳۳۰-۳۳۵-۳۴۰-۳۴۱-۳۴۴-
۳۴۵-۳۴۸-۳۵۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۷۰-۳۸۸-۳۸۹-۳۹۶-۳۹۷

۳. باید در نظر داشت که جز در مواردی که شاعر مستقیماً به بوستان سعدی اشاراتی در متن کرده است در بقیه بخش‌ها ابیات

از لحاظ لحن و مضمون در امتداد شاهنامه قرار می‌گیرند. استثنائات ابیات بحر متقارب در این بیت‌هاست:

چه خوش گفت سعدی سر اهل هوش	دری سفت نیکو بران دار گوش
چه حاجت که نه کرسی آسمان	نهی زیر پای قزل ارسلان
مگو پای عزت بر افلاک نه	بگو روی اخلاص بر خاک نه

(امینی‌هروی، ۱۳۸۳: ۱۵۷)

خدا کشتی آنجا که خواهد برد	وگر ناخدا جامه بر تن درد
----------------------------	--------------------------

(امینی‌هروی، ۱۳۸۳، ص. ۲۶۹)

کسی نیک بیند به هر دو سرای	که نیکی رساند به خلق خدای
----------------------------	---------------------------

(امینی‌هروی، ۱۳۸۳، ص. ۳۴۸)

کتابنامه

۱. ارسطو. (۱۳۳۷). هنر شاعری. ترجمه فتح‌الله مجتبایی. اندیشه.
۲. اسلامی ندوشن، م. ع. (۱۳۸۹). اگر شاهنامه نمی‌بود ایران چه می‌شد؟ در مرزهای ناپیدا (صص ۲۱۱-۲)، یزدان.
۳. اشتروس، ل. (۱۳۹۷). فاسفه سیاسی. ترجمه و تحشیه فرهنگ رجایی. انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. افلاطون. (۱۳۶۰). جمهوری. ترجمه فواد روحانی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵. امینی هروی، (۱۳۸۳). فتوحات شاهی. تصحیح محمدرضا نصیری. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۶. بارتولد، و. و. (۱۳۵۶). خلیفه و سلطان: و مختصری دربارهٔ بر مکیان. ترجمه سیروس ایزدی. امیرکبیر.
۷. بیضایی، ب. (۱۳۴۴). نمایش در ایران. کاویان.
۸. پارسادوست، م. (۱۳۸۷). شاه اسماعیل اول. شرکت سهامی انتشار.
۹. ثواقب، ج. (۱۳۸۰). تاریخ‌نگاری عصر صفویه و شناخت منابع و مآخذ. نوید.
۱۰. جبرون، م. (۱۳۹۸). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام. ترجمه یاسین عبدی. پارسه.
۱۱. حدیدی، ج. (۱۳۸۶). جبر و سرنوشت در شاهنامه فردوسی. انجمن، ۲۵، ۲۰-۲.
۱۲. حمیدیان، س. (۱۳۸۷). درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی. انتشارات ناهید.
۱۳. خالقی مطلق، ج. (۱۳۷۶). دو نامه درباره بدیهه سرایی شفاهی و شاهنامه. ایران‌شناسی، ۹ (۳۳)، ۳۶-۵۰.
۱۴. خالقی مطلق، ج. (۱۳۷۷). در پیرامون منابع شاهنامه. ایران‌شناسی، ۱۰ (۳۹)، ۱۰-۳.
۱۵. خالقی مطلق، ج. (۱۳۸۶). از شاهنامه تا خداینامه. مجله ایران باستان، ۱۷ (۱)، ۱۹-۳.
۱۶. روتون، ک. (۱۳۷۸). اسطوره. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. مرکز.
۱۷. روزنتال، ف. (۱۳۶۴). علم التاريخ عند المسلمين. ترجمه صالح احمدعلی. مکتبه الممتی.
۱۸. ریاحی، م. ا. (۱۳۸۹). فردوسی. انتشارات طرح نو.
۱۹. زرین‌کوب، ع. (۱۳۹۰). تاریخ در ترازو: درباره تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری. چاپ پانزدهم، امیرکبیر.
۲۰. سرکاراتی، ب. (۱۳۸۵). سایه‌های شکارشده. طهوری.
۲۱. شفیعی کدکنی، م. ر. (۱۳۷۲). تنوع ادبی و شعر فارسی. رشد زبان و ادب فارسی، ۳۲، ۴-۹.
۲۲. شفیعی کدکنی، م. ر. (۱۳۷۵). صور خیال در شعر فارسی. آگاه.
۲۳. شمیسا، س. (۱۳۷۸). انواع ادبی. فردوس.
۲۴. صفوی، ک. (۱۳۸۳). از زبان‌شناسی به ادبیات (شعر). سوره مهر.

۲۵. طباطبائی، س.ج. (۱۳۹۸). در آمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. کویر.
۲۶. عبادیان، م. (۱۳۶۹). فردوسی و سنت آوری در حماسه سرایی. ج ۱، گهر.
۲۷. فردوسی توسی، ا. (۱۳۹۴). شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق، ج ۱. سخن.
۲۸. فلسفی، ن. (۱۳۳۳). تاریخ قهوه و قهوه‌خانه در ایران. سخن، ۵، ۲۵۸-۲۶۸.
۲۹. فوکو، م. (۱۳۸۸). دیرینه‌شناسی دانش. ترجمه عبدالقادر سواری. گام نو.
۳۰. قطب‌راوندی. (۱۳۶۱). قصص الانبیاء. مکتبه علامه المجلسی.
۳۱. گادامر، ه. گ. (۱۳۷۹). هرمنوتیک مدرن گزینه جستارها. ترجمه بابک احمدی، و ممهران مهاجر، و محمد نبوی. نشر مرکز.
۳۲. لیکاف، ج. و جانسون، م. (۱۳۹۵). استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم. ترجمه هاجر آقا ابراهیمی. علم.
۳۳. ماوردی، ا.ع. (۱۳۸۳). آیین حکمرانی. ترجمه حسین صابری. انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۴. متینی، ج. (۱۳۷۷). درباره مسئله منابع فردوسی. ایران‌شناسی، ۱۰(۲)، ۴۳۰-۴۰۱.
۳۵. محبوب، م.ج. (۱۳۸۷). آفرین فردوسی (سی قصه از داستان‌های شاهنامه). انتشارات مروارید.
۳۶. محمدی، ذ.، و بی طرفان، م. (۱۳۹۱)، انتقال و تحول اندیشه سیاسی فره ایزدی، از ایران باستان به ایران اسلامی، با تکیه بر مبانی اندیشه‌گران ایرانی. سخن، ۶(۱۶)، ش
۳۷. مسکویه، ا. (۱۳۸۹)، تجارب الامم. ترجمه ابوالقاسم امامی. سروش.
۳۸. مهدوی، م. (۱۳۷۹). سگدید رانش اهریمن. ماه ادبیات و فلسفه، ۴۰، ۵۴-۵۹.
۳۹. مینوی، م. (۱۳۶۹). داستان رستم و سهراب از شاهنامه فردوسی با تجدیدنظر در تصحیح و توضیح متن و مقابله با نسخه فلورانس. به کوشش مهدی قریب، و مهدی مدائنی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۰. نظام الملک طوسی. (۱۳۶۴). سیاست‌نامه. به کوشش هیوبرت دارک. انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۱. نولدکه، ت. (۱۳۶۹). حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی. سپهر.
۴۲. نیچه، ف. (۱۴۰۲). تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری. آگاه.
۴۳. یارشاطر، ا.، و همکاران. (۱۳۸۰). تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان قسمت اول و دوم. ترجمه حسن انوشه، ج ۳، امیرکبیر.
۴۴. یورگسن، م.، و فیلیس، ل. (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. نشر نی.

45. Allen, G. (2003). *Roland Barthe*. Routledge.

46. Bowra, C. M. (1952). *Heroic poetry*. Macmillan& Co.Ltd.

47. Fowler, A. (1997). *Kinds of literature*. Oxford.
48. Gadamer, H. G. (2004). *Truth and method*. Continuum Publishing Group.
49. Halliday, M. (1985). *An introduction to functional grammar*. Edward Arnold.
50. Praver, S. S. (1973). *Comparative literary studies: An introduction*. Duckworth.
51. White, H. (1973), *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century*. Johns Hopkins University.



An Analysis of the Latent Essence of the Ardā Wīrāz-Nāmag Based on Karl Mannheim's Sociology of Knowledge

Mehdi Elmi Daneshvar¹

Abstract

Ardā Wīrāz-Nāmag is one of the most important works composed during the Sasanian era. Its narrative recounts a journey to the afterlife, written at the behest of the religious establishment in response to rising doubts and emerging religious movements. While the text belongs to the genre of revelatory religious literature, it also reveals the deep influence of both politics and religion in Sasanian society. In this study, the author examines the composition of the book and analyzes its themes using Karl Mannheim's theory of the sociology of knowledge. Mannheim's framework investigates how elite modes of thinking are shaped by their historical and social context. On this basis, the article identifies which historical and political factors played a role in both the formation and the writing of *Ardā Wīrāz-Nāmag*. As a representative of the Zoroastrian priesthood, Ardā Wīrāz embarks on a revelatory journey aimed at reinforcing moral and religious principles, seeks to demonstrate that obedience to the ruling order, the clergy, and religious tenets are the best choices for people and those who oppose or question this order are shown to face severe punishment in the afterlife.

Keywords: Karl Mannheim, Ardā Wīrāz-Nāmag, Mobeds (or Zoroastrian priests), Hell, Heaven, Social Classes.

Received: 10 November 2024 :: Revised: 15 February 2025
Accepted: 14 May 2025 :: Published Online: 21 August 2025

1. Assistant Professor at the Department of Eastern Religions, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
E-mail: m.daneshvar@urd.ac.ir <https://orcid.org/0009000708918392>

How to cite this article:

Elmi Daneshvar, M. (2025). An analysis of the latent essence of the Ardā Wīrāz-Nāmag based on Karl Mannheim's sociology of knowledge. *New Literary Studies*, 58(1), 107-132.
<https://doi.org/10.22067/jls.2025.90699.1650>



Extended Abstract

Introduction

According to the *Ardā Wīrāz-Nāmag*, when Alexander invaded Iran, he killed the ruler of Iran, destroyed the royal court and all state infrastructures, burned the *Avesta* in the city of Istakhr, and killed a great number of mōbeds (Zoroastrian priests) and religious adherents. He sowed seeds of discord among the religious community and brought about the collapse of the religion. In this time of great turmoil, the mōbeds, seeking to rescue the people from doubt and confusion, summoned them all to the Fire Temple of Ādur-Farnbag. From among the crowd, they selected seven men who were unwavering in their faith in the gods and the religion, and whose thoughts, words, and deeds were virtuous and righteous. These seven were then asked to choose, from among themselves, the one who was the most virtuous, the most innocent, and the most reputable. They narrowed it down to three candidates, and finally to one: a man named Wīrāz. Ultimately, Wīrāz was chosen after undergoing a ritual test involving a sacred spear.

According to the recommendation of the mobeds, Viraz washes his head and body, consumes food, wine, and *bang* (hemp, a ritual narcotic), offers prayers, and ascends to the higher realm. The mobeds remain beside his body, reciting prayers so that his soul might return. After seven days, Viraz's soul comes back and recounts all that he has witnessed; a scribe records his account. The result of this mystical experience is a text written in simple and fluent prose. Based on the needs of the ruling class of mobeds, this visionary journey culminated in the composition of a book rooted in revelation. Thus, *Ardā Wīrāz* may be regarded as one of the scribes of the sacred law (*sharī'at*), whose effort extended beyond reclaiming the religion's former status to include the preservation of family structures and the ruling authority. Traces of this effort can be found throughout the various chapters and passages of the book. The central question of this study is: What is the foundational basis for the composition of *Ardā Wīrāz Nāmag*? And should this work be understood solely as a religious text based on mystical revelation during the Sasanian era?

Methodology

This article aims to enrich the existing body of research on the *Ardā Wīrāz Nāmag* through the application of Karl Mannheim's sociology of knowledge, a framework that emphasizes the position of society, thought, and history.

Mannheim's framework is grounded in the investigation of the historical and social contexts in which events and ideas develop. In his sociology of knowledge, he examines how intellectual thought develops within specific spatial and temporal conditions. He explores the relationship between knowledge and science, and how both are shaped within political, historical, and social worlds

Adopting this approach, the author seeks to determine which group of thinkers *Ardā Vīrāz* aligns with: the first group, which aimed to reinforce the dominant religious order of the Sasanian state while facing the erosion of their authority; or the second group, which sought to reform the religious structure within the epistemological framework of the Zoroastrian clergy and the ruling establishment.

Findings

The author's investigations reveal the historical and political factors influencing the formation and composition of *Ardā Vīrāz Nāmāg*. He finds that *Ardāvīrāz*, as a representative of the priestly class, embarks on a journey to the spiritual realm aiming to reinforce the ethical and faith-based foundations. He strives to demonstrate that obedience to the ruling authority, the clergy, and religious principles is regarded as the most righteous path, and warns that those who oppose the governance, the clergy, and religion will face severe and harsh punishments in the afterlife.

Discussion and Conclusion

In this article, the author, drawing upon Karl Mannheim's sociology of knowledge, approaches the *Ardā Vīrāz Nāmāg* from a new perspective. Based on this framework, he concludes that the social, religious, and historical transformations at the time *Ardā Vīrāz Nāmāg* was written led the ruling authority to attempt to reconstruct its political legitimacy by seizing the opportunity to send *Ardā virāz* to the spiritual realm and have him return with revelations from that world. Through the lens of Mannheim's theory, the study concludes that the book seeks to articulate a political ideology through *Ardā virāz*'s voice by means of vivid portrayals of hell and paradise.

At first glance, the *Ardā Vīrāz Nāmāg* appears to be a jurisprudential and theological text; however, when read through the lens of Karl Mannheim's sociology of knowledge, one can discern ideological representations of the political establishment and the Zoroastrian clergy throughout the text. Evidently, the religious apparatus, in response to the weakened state of the ruling system, attempts—through this text—to cultivate a collective mindset in which putting an end to the turmoil the attainment of peace are portrayed as achievable solely through piety and obedience

to the commands of the clergy. The author of the book first outlines the unstable conditions of society, which sets the state for us to observe the mōbeds—the most influential and powerful class during the Sasanian era—seek to legitimize religious values, promote social unity, and enforce public adherence to the ruling authority.

In this text, sovereignty belongs to religion, and governance exists under the shadow of religion. Religion dominates all aspects of life, and the ideal citizen is defined as one who fully complies with the Mobads' directives. Within this ideological system, all groups and individuals function, in a sense, as employees of the ruling authority. Ardā virāz, as the representative of the Mobad class, seeks to preserve the status quo by creating ideology through narratives of heaven and hell. Eighty percent of the book's content is devoted to descriptions of the painful torments of hell, thereby warning that if the people and society fail to uphold religion, meet the demands of the ruling power, and reinforce the foundations of the family, they will suffer the harshest punishments in the afterlife..



شاپای چاپی: ۸۱۷۱-۳۰۶۰ | شاپای الکترونیکی: ۲۵۲۸-۲۷۸۳

ارسال: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷ : بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴ : انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۵/۳۰

واکاوی نهادِ نهانِ کتاب / ارداویراف‌نامه

بر اساس نظریه جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم

مهدی علمی دانشور^۱

چکیده

ارداویراف‌نامه یکی از مهم‌ترین کتاب‌های نگارش‌یافته در عصر ساسانی است که روایت این کتاب پیرامون جهان پس از مرگ است. این کتاب در پی بروز تردیدهای دینی و شیوع جنبش‌های نوپدید دینی به دستور نظام حاکمیت دینی نگارش پیدا کرد. هرچند این کتاب، متنی مذهبی و در زمره متون مکاشفه‌ای است، اما با دقت در آن می‌توان به این نکته دست‌یافت که بیان‌کننده سیاست و سایه سنگین دین در عصر ساسانی است. پژوهش حاضر، با استفاده از نظریه جامعه‌شناسی شناخت مانهایم، واکاوی چگونگی نگارش و تحلیل و بررسی مضامین به‌کاررفته در این کتاب است. مانهایم در نظریه جامعه‌شناختی شناخت خود به دنبال چگونگی اندیشیدن نخبگان است و این مهم را در لایه‌های زمانی و مکانی که تفکر و اندیشه در آن به وجود آمده موردبررسی قرار می‌دهد. در این تحقیق نشان دادیم که با کمک این نظریه، چه عوامل تاریخی و سیاسی در شکل‌گیری و نگارش این کتاب تأثیر داشتند. ارداویراف به‌عنوان نماینده طبقة موبدان، با سفر به جهان مینوی به تحکیم بنیان‌های اخلاقی و اعتقادی پرداخته و نشان داد که اطاعت از حاکمیت، موبدان و گزاره‌های دینی بهترین انتخاب و افراد جامعه در صورت مخالفت و اعتراض به این زیست به عذاب‌های سخت و دشوار در جهان پسین مواجه خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: کارل مانهایم، مزدیسنا، موبدان، جهنم، بهشت، طبقات اجتماعی.

۱. استادیار گروه ادیان شرق دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

E-mail: m.daneshvar@urd.ac.ir

<https://orcid.org/0009000708918392>

ارجاع به این مقاله:

علمی دانشور، م. (۱۴۰۴). واکاوی نهادِ نهانِ کتاب ارداویراف‌نامه بر اساس نظریه جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم.

جستارهای نوین ادبی، ۵۸(۱)، ۱۰۷-۱۳۲. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.90699.1650>

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

طبق آنچه در آغازین کتاب ارداویراف‌نامه آمده است، در زمان حمله اسکندر به ایران، او فرمانروای ایران را کشت. دربار و تمام زیرساخت‌ها را ویران کرد. کتاب اوستا را در شهر استخر سوزاند و تعداد زیادی از موبدان و دین‌داران را نیز کشت. در میان دین‌داران بذر اختلاف کاشت و دین را نابود کرد. «می‌گویند مردان و کودکانی چند که از معرکه جان سالم به در بردند به سیستان گریختند و چندین نسک اوستا را که به‌خاطر داشتند از نابودی نجات دادند» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، ص. ۳۸) در این دوران پر آشوب، موبدان برای نجات از شک‌و‌تردید در میان مردمان همه مردم را در آتشکده آذرفرنبغ فراخواندند. از میان همه، هفت مرد را نسبت به ایزدان و دین بی‌گمان، اندیشه و گفتار و کردارشان آراسته و درست‌تر بودند را جدا کردند و گفتند که شما از میان خود، آن که بهتر، بی‌گناه‌تر و خوشنام‌تر را انتخاب کنید. آن‌ها از میان خود به سه نفر رسیدند و از بین آن سه نفر به یک نفر به اسم ویراف رسیدند. ویراف هم بعد از آزمایش دینی نیزه برگزیده شد.

بنا بر توصیه موبدان، ویراف، سر و تن خود را می‌شوید و خوراک و می و مگ می‌خورد و نیایش می‌کند و به عالم بالا می‌رود. موبدان در کنار جسمش دعا می‌خوانند تا دوباره روانش به جسمش بازگردد. روان ویراف پس از هفت روز بازگشت و آنچه را دیده بود باز می‌گوید و دبیری می‌نویسد. (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، صص. ۳۹-۴۶) ماحصل این مکاشفه، نثری روان و ساده است.

«منتقدین این اثر را با تألیف بسیار دلکش و ارزشمند دانته ایتالیایی به نام کم‌دی الهی، مقایسه کرده و معتقدند که وی به‌طور غیرمستقیم و از طریق منابع یهودی و عربی با اعتقادات ایرانیان درباره دنیای پس از مرگ آشنا شده بود.» (جعفری دهقی، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۰)

هرچند ادله و شواهدی دال بر دسترسی نویسنده این کتاب به متن کتاب ارداویراف‌نامه وجود ندارد و احتمالاً این آشنایی به‌صورت غیرمستقیم صورت گرفته است.

در هر صورت این سفر که منجر به نگارش کتابی برآمده از کشف و شهود، بر اساس نیاز موبدان طبقه حاکمیت درآمد و ارداویراف را می‌توان به‌عنوان یک کاتب شریعت فرض نمود که مازاد بر کوشش برای بازپس‌گیری جایگاه اصلی دین، تلاش برای حفظ جایگاه خانواده و حاکمیت نیز انجام داده است. این تلاش را می‌توان در سطور و فصل‌های مختلف این کتاب پیدا کرد. سؤال اصلی این پژوهش بر این استوار است که مبنای اصلی نگارش کتاب

ارداویراف‌نامه چه بوده و آیا تنها می‌توان این کتاب را یک متن دینی مبتنی بر کشف و شهود در عصر ساسانی دانست؟ در این مقاله سعی شده است تا با استفاده از چارچوب نظری جامعه‌شناسی شناخت مانهایم که بر جایگاه جامعه، اندیشه و تاریخ تکیه دارد و به عمق‌بخشی در تحقیقات پیرامون این کتاب، بهره گرفته شود.

۱-۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های صورت‌گرفته پیرامون این کتاب را در سه گروه می‌توان دسته‌بندی کرد: ۱. آثاری که به ترجمه و ویرایش متن پرداخته‌اند. ۲. آثاری که به مقایسه این کتاب با آثار دیگر پرداخته‌اند. ۳. آثاری که ابعاد مختلف کتاب ارداویراف‌نامه پرداخته‌اند. در ادامه به ذکر مهم‌ترین آثار خواهیم پرداخت. از مهم‌ترین آثار در بخش اول می‌توان به ترجمه رشید یاسمی در سال ۱۳۱۴ اشاره کرد. در سال ۱۳۴۲ عقیقی این اثر را ترجمه کرد. در سال ۱۳۶۲ مهرداد بهار دست به ترجمه این اثر زد و در سال ۱۳۷۲ ژاله آموزگار ترجمه این کتاب را به همراه نقد و بررسی این کتاب منتشر کرد. از مهم‌ترین آثار در بخش دوم می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد:

پژوهش «مقایسه تطبیقی بهشت و دوزخ در ارداویراف‌نامه و کمدی الهی» به تحقیق دنیا حیدری و محمدباقر تسلیمی در سال ۱۳۹۱ که در همایش پژوهش‌های ادبی انتشار یافته است. این تحقیق، به بررسی تطبیقی این دو اثر پرداخته است. در این پژوهش نویسندگان تلاش کردند تا علاوه بر اشتراک‌ها و افتراق‌های این دو اثر به اثرگذاری کتاب ارداویراف‌نامه بر کمدی الهی بپردازند.

پژوهش «بررسی معراج در ارداویراف‌نامه و معراج در رساله الغفران» به تحقیق سعید محمدی و جلیل نظری، در فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات تطبیقی انتشار یافته است. این تحقیق، به بررسی تطبیقی این دو اثر پرداخته است. در این پژوهش نویسندگان تلاش کردند تا بر اشتراک‌ها و افتراق‌های این دو اثر بپردازند.

پژوهش «بررسی تطبیقی ظرفیت ارداویراف‌نامه در مقایسه با متن و بازی دوزخ از کمدی الهی دانته» به تحقیق علیرضا پورشبانان و امیرحسین پورشبانان، در پژوهش‌های ادبیات تطبیقی انتشار یافته است. این تحقیق، به بررسی بازی‌سازی رایانه‌ای بخش‌هایی دوزخ کمدی الهی پرداخته است. در این پژوهش نویسندگان تلاش کردند اثبات کنند این دو کتاب بر اساس روایت داستانی فرایند مشابهی دارند و ارداویراف‌نامه نیز به دلیل این شباهت، ظرفیت ساخت چنین بازی‌هایی را دارد.

پژوهش «Evaluating and comparing the Book of Arda Viraf Nameh with Sayr al-'Ibad ILA l-Ma'ad» به تحقیق مسعود نباتی، در مجله بین‌المللی آمریکایی تحقیقات در علوم انسانی،

انتشار یافته است. این تحقیق، به بررسی تطبیقی دو سفر معنوی پرداخته است. از نظر نویسنده ارداویراف نامه به عنوان یک اثر دینی زرتشتی و سیرالعباد الی المعاد به عنوان یک اثر عرفانی اسلامی دارای تفاوت و شباهت هایی هستند که در این پژوهش مورد بررسی قرار داده است.

از مهم ترین آثار در بخش دو می توان به پژوهش های زیر اشاره کرد:

پژوهش «بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنی» به تحقیق مصطفی دهقان و رحیم عفیفی، در نشریه کتاب ماه تاریخ و جغرافیا انتشار یافته است. این تحقیق، به نقد و بررسی کتاب ارداویراف نامه پرداخته است. پژوهش «گناهان زنان در ارداویراف نامه» به تحقیق سیما سلطانی، در فصلنامه زن در توسعه و سیاست انتشار یافته است. این تحقیق، به بررسی بخشی از ملاک های اخلاقی موجود در کتاب پرداخته است. پژوهش «بررسی و تحلیل جایگاه کار و کشاورزی در ارداویراف نامه از منظر ثواب و عقاب اخروی» به تحقیق ابراهیم رایگانی و سید مهدی موسوی کوهپر، در معرفت ادیان انتشار یافته است. این تحقیق، جایگاه کار و کشاورزی از منظر ثواب و عقاب اخروی را در این کتاب را مورد بررسی قرار داده است. در پژوهش حاضر سعی بر آن شده است تا از نگاهی دیگر کتاب مهم و دینی زرتشتیان یعنی ارداویراف نامه را مورد بررسی قرار داده و بر اساس داده ها و اطلاعات موجود در کتاب، آن را با استفاده از چارچوب نظری جامعه شناسی شناخت مانهایم بررسی و تحلیل های به دست آمده را با توجه زمانه پرحادثه نگارش کتاب مورد کنکاش قرار دهد.

۱-۳. ضرورت و اهمیت تحقیق

چنانچه ذکر شد رویکرد این پژوهش با استفاده از چارچوب نظری جامعه شناسی شناخت مانهایم است. بنای اصلی این چارچوب هم استفاده از زمانه و تاریخ شکل گیری آن اتفاق است. مانهایم در جامع شناسی شناخت خود به دنبال کاوش نحوه تفکر اندیشمندان است و این جستجو را در بستر مکانی و زمانی که تفکر و شکل گیری اندیشه در آن صورت پذیرفته است مورد بررسی و تحقیق قرار داده است. در واقع مانهایم به دنبال چگونه تفکر کردن است و در پی حل این سؤال است که چه رابطه ای بین شناخت و علم برقرار است و این دو چگونه در بستر عالم های سیاسی و تاریخی و حتی اجتماعی شکل می گیرند.

«جامعه شناسی شناخت بررسی هایش را عمداً از فرد واحد و نحوه اندیشیدن وی آغاز نمی کند تا سپس به شیوه فیلسوفان راهش را مستقیم تا بلندی های انتزاعی اندیشه چون اندیشه ادامه دهد، بلکه جامعه شناسی شناخت درصدد است که اندیشه را در بستر عینی و مشخص یک موقعیت تاریخی -

اجتماعی درک کند، موقعیتی که اندیشه‌های تفکیک‌شدهٔ افراد در درون آن به‌صورتی بستر آرام و تدریجی سر برمی‌آورند» (مانهایم، ۱۳۹۲، ص. ۳۷)

مانهایم بر این باور است که اندیشه و تفکر در گوشهٔ عزلت و تنهایی رشد ندارد و اندیشه در میان جمع است که به بار می‌نشیند و حلقه‌های انسانی تولید تفکر را شکل می‌دهند. «آدمیانی هستند که در گروه‌های معین در یک‌رشته بی‌پایان پاسخ به شرایط و موقعیت‌های مخصوص، سبک ویژه‌ای از اندیشه را به وجود می‌آورند که مشخص‌کننده موضوع و مقام مشترک آن‌هاست.» (مانهایم، ۱۳۹۲، ص. ۳۷) او بر این باور است که گفتن این که فرد واحد می‌اندیشد، سخن نادرستی است؛ چراکه او در اندیشیدن بیشتر به آنچه انسان‌های دیگر پیش از او اندیشیده‌اند، شرکت دارد. او خود را در موقعیتی موروثی می‌یابد همراه با انگاره‌های اندیشه‌ای که با آن موقعیت متناسب‌اند و می‌کوشد که وجوه پاسخ موروثی را هرچه استادانه‌تر ساخته و پرداخته کند یا وجوه دیگری را جانشین آن‌ها سازد تا از عهدهٔ چالش‌های تازه‌ای که بر اثر تبدیل‌ها و تغییرهای موقعیت او پدید آمده‌اند بهتر برآید. بناب این هر فرد، به دلیل پرورش یافتن در جامعه، در مفهومی دوگانه تعین می‌یابد. از یک‌سو خود را در موقعیتی حاضر و آماده می‌بیند و از سوی دیگر، به الگوها و انگاره‌های ازپیش ساخته‌شدهٔ اندیشه و کردار در آن موقعیت پی می‌برد.

از همین رو مانهایم معتقد است که در هر جامعه‌ای ما گروه‌هایی داریم که آن‌ها متولی تفسیر و تبیین از جهان برای مردمان هستند. باتوجه به این تعریف در هر جامعه شاهد دو گروه خواهیم بود. گروه اول در پی تثبیت موقعیت حاکم و به دنبال ایجاد آرامش و حفظ وضعیت موجود هستند و گروه دومی هم وجود خواهد داشت که این گروه دوم، منتقد گروه اول و به دنبال تغییر هستند و تلاش می‌کنند که در مسیر معرفتی و شناخت خود، هم‌فکرانی به وجود بیاورند تا در همراهی خود در مسیر تغییر بنیان‌های فکری جامعه یاریگر داشته باشند. (مانهایم، ۱۳۹۲، ص. ۴۶) با این نگاه و رویکرد در این پژوهش به دنبال آن هستیم که بدانیم از نظر مانهایم ارداویراف در کدام دسته از گروه اندیشمند است. گروه اول که دنبال تثبیت نظام حاکمیت در نظام دینی ساسانی که باتوجه به آنچه گفته شد در حال از دست دادن پایگاه‌های خود است و یا در زمرهٔ گروم دوم قرار دارد که به دنبال اصلاح ساختار دینی در نظام معرفتی موبدان و دستگاه حاکمیت است؟

۲. سفر پیدایش

۲-۱. بنیان ناآرام جامعه

در عصر ساسانی تلاش بسیاری صورت گرفت تا دین را به‌صورت حکومتی و رسمی کند، این کیش رسمی، در واقع

نمودار وحدت مذهبی ایران نبود، چراکه تعالیم دینی دیگری که در داخل و خارج ایران پس از تشکیل دولت ساسانی پدید آمد، وحدت صوری را هم از میان برد. دین مانوی و دین مزدک در داخل ایران، دین مسیحی و بودائی در خارج معروف‌ترین کیش‌های مخالف مذهب زرتشتی بودند. برای دستیابی به نهادِ نهانِ کتاب ارداویراف‌نامه، باید به همان خطوط آغازین کتاب مراجعه کرد. در همان آغاز به دوران ظهور زرتشت اشاره شده است که تا سیصد سال بعد به واسطه خدمت او، دین در پاکی و مردم در بیگمانی بود. بعد از این تاریخ، با حمله اسکندر مقدونی که در کتاب با عنوان گجسته که معادل ملعون است، روح اهریمن بدکار در سرزمین جریان پیدا کرد و نه تنها تاج و تخت را ویران کرد و کتاب‌های دینی را سوزاند که مهم‌ترین ضربه‌اش این بود که بذر تردید و شک در دل دین‌داران کاشت. از این تاریخ بر مردمان، دیگر فرمانروای دین آگاه نبود. مردمان در برابر شریعت در شک و گمان بودند و گونه‌های بسیاری از آئین‌ها و باورهای ضد دین به وجود آمدند.

در این زمانه بزرگان دین دست به اقدامی می‌زنند و تمام مردمان را به آتشکده آذر فرنبخ - که در کتاب به اسم آتشکده فریبی آمده است - فرامی‌خوانند.

«بسیار گونه سخن‌ها و اندیشه‌ها در این باره بود که باید چاره خواهیم و کسی از ما برود و از مینوان آگاهی آورد تا مردمانی که در این جهان هستند بدانند که این یسنا، درون و آفرینگان و نیرنگ و پادیاب (طهارت) و برش‌نوم که ما به جای می‌آوریم، به ایزدان می‌رسد یا به دیوان و به فریادرسان ما رسد یا نه؟ از میان آن‌ها هفت مرد جدا کردند که نسبت به ایزدان و دین بی‌گمان بودند. اندیشه و گفتار و کردار ایشان آراسته‌تر و درست‌تر بود و گفتند که شما خود بنشینید و از میان خود، یکی را برگزینید که برای این کار بهتر و بی‌گناه‌تر و خوشنام‌تر باشد. پس آن هفت مرد نشستند و از میان هفت‌تن، سه تن، و از میان سه، یک تن ویراف نام برگزیدند. پس آن ویراف چون سخن بشنید بر پای ایستاد و دست بر بغل نهاد و گفت: اگر شما را خوش آید، شما مزدیسنا بر خلاف میل من به من منگ ندهید و برای آزمایش دینی، نیزه افکنید. اگر نیزه به من رسد، با میل به آنجای اهلوان و دروندان روم و این پیغام به درستی ببرم و پاسخ به راستی آورم. پس از آن مزدیسنا نیزه آزمایش دینی آوردند و نخستین بار برای اندیشه نیک، دومین بار برای گفتار نیک و سومین بار برای کردار نیک، هر سه بار نیزه به سوی ویراف آمد.» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، صص. ۴۳-۳۹)

۲-۲. تمسک به جامعه نخبگان

ما در مقدمه و سخنان آغازین کتاب به نوعی با دنیای بیرون و حوادثی که در جامعه آن روز عصر ساسانی در جریان بود آشنا می‌شویم. به تعبیر ارداویراف، به واسطه جریان روح اهریمن - لشکرکشی اسکندر مقدونی - ایران درگیر دو

نوع بحران بود: اول ویرانی‌هایی که بر سر مزارع و خانه‌ها و تمام شریان‌های اقتصادی به وجود آمده بود و مردم به‌نوعی با فقر و تنگدستی مواجه بودند و حاکمیت هم ثبات خود را ازدست‌داده بود و بحران دوم، بحران دینی بود که اسکندر با جریان‌های فکری جدید شک‌و‌تردید را در دل جوانان و مردمان و حتی موبدان ایجاد کرده بود. آسیب‌ها و صدمات بخش دوم برای طبقه حاکم بسیار سنگین‌تر بود چراکه شک و الحاد به تعبیر ارداویراف بر تمام کشور سایه انداخته بود. به همین دلیل بزرگان دین به دنبال این بودند تا انسان پارسایی را بیابند که او به عالم بالا برود و از آنجا برای آن‌ها خبر بیاورد.

مانه‌ایم معتقد است که انتخاب و گزینش نخبگان و اندیشمندان در هر جامعه‌ای به فراخور جریان‌های حاکم بر اجتماع چهره‌ها و اقسام متفاوتی به خود می‌یابد. این تفاوت از میان دو نقطه رقابت بدون محدودیت و انتصاب و انتخاب بر اساس مرزبندی‌ها صورت می‌پذیرد. او با نقد از شیوه انتخابی که حاکمیت شرایط را سازمانده‌ی و مدیریت کند تا فردی خاص به‌عنوان نخبه معرفی شود می‌نویسد:

«این نوع فردگرایی قهرمان‌پرستانه این قابلیت را دارد که به‌سادگی به‌نوعی معنویت باوری ارتقا یابد. در متافیزیک فردگرایی، انسان همچون جوهری مستقل و بی‌نیاز به ارتباط با دیگران تصویر می‌شود. در فلسفه انسان خودساخته، هیچ جایی برای معنای انسان برای انسان دیگر وجود ندارد.» (مانه‌ایم، ۱۳۹۴، ص. ۵۸)

از همین رو برای نفی این فرایند شاهد مثالی از تاریخ می‌آورد که:

«در آغاز قرون وسطا تأکید زیادی بر مراسم عشای ربانی می‌شده که به اقتدار کشیش و نهاد کلیسا می‌انجامید است. چراکه اشراف هم از اهمیت زیادی برای شکل بخشیدن به تکوین تاریخی دموکراسی برخوردار بودند، زیرا کشیش را همچون مشاور می‌دانستند که بی‌واسطه است با مؤمنان در تماس مستقیم است.»

او در ادامه به جایگاه خدا هم اشاره دارد و بیان می‌دارد که «اندیشیدن به خدای شخصی و خدای پدر، بیانگر نهایت فاصله‌گزینی است که با ویژگی‌های فاصله‌گزین و سلسله‌مراتبی فرهنگ‌های اجتماعات پدرسالار، هم‌خوانی بیش‌تری دارد.» (مانه‌ایم، ۱۳۹۴، صص. ۹۳-۸۳)

با نظر به مبانی تفکری مانه‌ایم و اتفاقاتی که در ابتدای کتاب ارداویراف‌نامه به آن‌ها اشاره شد، چنین درمی‌یابیم که نهاد قدرت یعنی دستگاه موبدان برای تقویت نظام فکری خود، مشکلات و مصائب به وجود آمده در ایرانشهر را دشمن و عاملی خارجی تلقی می‌کند و برای رهایی از مشکلات به دنبال یک قهرمان و القای وجود عذاب اخروی

برای کسانی است که در دین شک و شبهه ایجاد می‌کنند. طبقه فکری حاکم به دنبال این است که با ایجاد متنی دینی و به‌وجود آوردن یک تجربه دینی در میان دین‌داران، با پررنگ‌تر کردن جنبه عذاب و عقاب‌های جهان پسین، به تثبیت وضعیت حاکم و به اقتدار دستگاه موبدان و نهاد آتشکده بپردازد.

۳. حاکمیت دین یا حاکمیت سیاست

نظام‌ها و حکومت‌های سیاسی در طول تاریخ به دنبال به‌دست آوردن مشروعیت بودند و در صورت خلأ این مشروعیت و یا آسیب دیدن آن، حکومت و نظامشان در خطر بحران و تلاطم آشوب قرار می‌گرفتند. در نظام‌هایی که بر پایه مشروعیت ایدئولوژیک قرار دارند، زمانی که باور و اعتقاد توده مردم نسبت به این مشروعیت کاسته و به تردید بدل شود، آن نظام و حکومت به بحران مشروعیت دچار خواهد شد. از همین روست که اعتقادات دینی در عصر ساسانی به‌عنوان پایه‌ها و قوام مشروعیت به‌واسطه به‌وجود آمدن گونه‌هایی از آئین‌ها و باورهای ضد دین، دچار بحران و آشوب شدند، دستگاه حاکمیت تلاش کرد تا با بهره‌گیری از ابزارهای مختلف، به‌نوعی آبرفته را به جوی برگرداند و وحدت دینی و ملی را کشور برقرار کند.

دین مزدیسنا به‌عنوان مبنا و پایه مشروعیت در پادشاهی ساسانی قرار داشت و از نظر حاکمیت، جامعه مقبول، جامعه‌ای دینی پایبند به این دین و اجرای احکام شرعی در کشور بود. حکومت تلاش کرد تا با رسمی کردن دین با آشوب‌ها و جنبش‌های نوپدید دینی و سیاسی مبارزه کند. در این ساختار موبدان به‌عنوان دین‌یاوران، وظیفه اصلی مشروعیت‌بخشی به حاکمیت و قوام دادن به بنیان قدرت را داشتند. با نظر به شکل‌گیری بحران‌های دینی و سیاسی در کشور، موبدان درصدد برآمدند تا با تمسک به ابزار دین مشروعیت از دست رفته سیاسی خود را به‌وسیله منتخبی از مردم بازگردانند. ارداویراف به‌عنوان یک وسیله در ترسیم بهشت و جهنم، تمام تلاش خود را بر این قرار داد تا از طرفی با هشدار و نهیب از وقوع عذاب‌های سخت و دشوار اخروی و وجود نعمت‌های ابدی بدهد تا از این راه از زوال دینی و اخلاقی به وجود آمده جلوگیری کند و از طرف دیگر با منطق دینی، مشروعیت حکومت را استحکام بخشد.

(نقیب‌زاده و همکاران، ۱۳۹۵، صص. ۱۷-۱۶)

پادشاهی ساسانی در ادوار مختلف تاریخ، با ابزارهای مختلف سعی در کسب مشروعیت خود کرد. آن‌ها در گام نخست مشروعیت خود را به دین مزدیسنا گره زدند و به‌وسیله موبدان، واسطه و رابط بین اهورامزدا و مردم شدند. (اسلامی و احمدوند، ۱۳۹۶، ص. ۲۰۴) پادشاهان ساسانی جایگاه خود را به اهورامزدا منتسب می‌دانستند و

دستورات صادر شده خود را از عالم بالا قلمداد می‌کردند. (اسلامی و احمدوند، ۱۳۹۶، ص. ۱۷) از دیگر متون نگارش‌یافته در این دوران کتاب مهمی به نام دینکرد است. دینکرد تحت‌اللفظی به معنی تألیف دینی است. (مینوی خرد، ۱۳۵۴، ص. ۱۲۸) در دینکرد ششم آمده است زمانی که پادشاه دستوری مبنی بر انجام ندان یک کار نیک، صادر می‌کند نباید آن کار انجام شود. ترک فعل باید صورت گیرد، زیرا به‌واسطه دستور شاه نه‌تنها فضیلت و نیکی از آن کار گرفته شده است، بلکه آن کار گناه است و انجام‌دادنش با عقوبت همراه خواهد بود. (آهنگری، ۱۳۹۲، ص. ۹۲)

اتفاق مهمی دیگری که در الهیات دینی در دوره ساسانی رخ داده بود این بود که پادشاهان ساسانی با تغییر در نظام ملوک‌الطوایفی در دوره اشکانی، یک دین واحد را به‌عنوان دین رسمی اعلام کردند. (زرین‌کوب، ۱۳۴۴، ص. ۳۰۵) در دینکرد پرسش ۵۸ درباره رابطه شهریاری و دین، چنین آمده است که: «پادشاهی اساس دین است و دین شاهی است. پس می‌توان گفت هرج و مرج دین بد است و دین بد، هرج و مرج است.» (دینکرد سوم، ۱۳۸۱، ص. ۹۹) اردشیر اولین پادشاه ساسانی در عهدنامه خود چنین می‌گوید: «دین بنیاد است و شاهی ستون» اردشیر دین و حکومت را دو همزاد تلقی می‌کند که هیچ‌کدام بی‌نیاز هم نیستند. (عهدنامه اردشیر، ۱۳۴۸، ص. ۶۷) با این تدبیر دین مزدیسنا به‌عنوان دین رسمی و قانون کشور محسوب می‌شود و چارچوب فرهنگ و سیاست و مشروعیت از آن گرفته می‌شود. (اسلامی و احمدوند، ۱۳۹۶، ص. ۱۸۴) در این مسیر موبدان جایگاه و موقعیت خود را بدان‌جا بالا بردند که قدرت حکومت و پادشاهی را از خود می‌دانستند و تا مدتی بر پایه دین، جامعه‌ای یک‌دست را پدید آورده بودند. (نقیب‌زاده و ایزدی، ۱۳۹۵، ص. ۱۲)

این روال به‌واسطه تقابل دیانت زرتشت با ادیان و مذاهب دیگر چون مسیحیت، بودیسم و به‌وجودآمدن جنبش‌هایی چون مزدک و مانی استحکامی نداشت و تردیدها و تشکیک‌ها به‌واسطه شکل‌گیری بدعت‌های دینی، در دل‌وجان دین باستانی ایرانی افتاد و بنیان‌های مشروعیت ایدئولوژیک پادشاهی ساسانی را متزلزل کرد. مانهایم در مقاله درباره تفسیر جهان‌بینی می‌گوید که «بن‌مایه هنر، همان چیزی است که شالوده معماری آن دوره را تشکیل می‌دهد و تحلیل از این بن‌مایه هنر، همانندی‌هایی را با نظام فلسفی همان دوره آشکار می‌سازد.» (مانهایم، ۱۳۸۹، ص. ۹۸) در واقع او بر این باور است که ما به‌واسطه آثاری که از هر دوره مشاهده می‌کنیم، این آثار به‌نوعی مستند آن عصر و در واقع به‌منزله گواه آن عصر است. از این‌رو ارداویراف تنها یک اثر فقهی عصر ساسانی نیست، بلکه گواه و مستندی از نظام فلسفی آن روزگار است.

۴. جایگاه موبدان در حاکمیت دین

۴-۱. دین در خدمت سیاست

دین در عصر ساسانی در خدمت نظام پادشاهی و موبدان است و این گزاره را می‌توان از متن ارداویراف‌نامه استخراج کرد. در این عصر اهورامزدا ترسناک است و با خشونت مردم را به دین‌داری دعوت می‌کند. (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، ص ۸۱) از همین نگاه است که بیشترین حجم کتاب به گذار ارداویراف به جهنم و طبقات آن است و تنها چیزی نزدیک به ۱۰ درصد از کل کتاب به بهشت پرداخته می‌شود. جهنم منزل و مأوای کسانی است که کلام و سخن موبدان و پادشاهان را نپذیرفتند و عذابشان بسیار سخت‌تر و شدیدتر است. «هر روانی متناسب با اعمال بد خود مکافات سختی می‌بیند، چون این سختی‌ها و رنج‌ها را روح انسان می‌بیند، بنابراین صورت روحانی بسیار شدیدتر است، هرچند با واژگان مادی وصف گردد» (هینلز، ۱۳۷۳، ص ۱۰۰)

دین همه اعمال زندگی را دربر می‌گیرد. شهروند مطلوب، کسی است که تمام دستورات موبدان را انجام بدهد. (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، ص ۷۸) این تفکر، بنیان سیاستی تیره را ایجاد می‌کند که مردم در آن تمام هستی‌شان در تدبیری از پیش تعیین شده و در متن دینی ترسیم شده است. مدینه فاضله جایی است که تمام مردم جامعه، پادشاه، موبد و پدر خانواده را ستایش کنند. در تفکر حاکمیت در عصر ساسانی که ارداویراف نماینده و انسان برگزیده این تفکر است دین به‌عنوان ابزاری در خدمت دستگاه حاکمیت قرار دارد و سیاست به‌عنوان اصل حاکم در تفکر او جریان دارد.

۴-۲. هم‌پاری دین و سیاست

جامعه ایدئال در نظام پادشاهی ساسانی، جامعه‌ای بود که احکام دینی به‌درستی و توسط تمام مردمان اجرا شود. دین و حاکمیت، هر دو یاری یکدیگر هستند و هیچ‌یک بی دیگری امکان ادامه و زیست ندارند. باور و اعتقاد به پادشاه، در طبقه اجتماعی خود لازم‌الاجرا است. چنانچه گذشت ارداویراف به‌عنوان ابزاری دینی به دنبال تحکیم وحدت بود و انسجام بخش‌های مختلف حکومت از اجتماع، سیاست، فرهنگ و تنظیم بنیان خانواده را برعهده داشت و با نگارش کتاب ارداویراف‌نامه، در تلاش بود تا تصویری شفاف و روشن از دل قرائت‌های گوناگون و بدعت‌های دینی انجام دهد تا قرائتی واحد از دین حکومتی عصر خود به جامعه به دست آورد. (ربیع زاده، ۱۳۹۶، ص ۲۴) در گرو این خدمت به جامعه، خود که به‌عنوان یک ابزار ایدئولوژیک در نظام حاکمیت قرار دارد و پارامترهای تفکری و مشروعیت نظام پادشاهی ساسانی را برای جامعه سیاسی خود ترسیم می‌کند.

بر اساس آنچه ارداویراف از جهان مینوی مشاهده می‌کند، دین حکومتی وقت آن‌چنان از جایگاه رفیعی برخوردار می‌شود که انکار آن در زمره گناهان نابخشودنی قرار می‌گیرد و در قبال این گناه، عذاب‌های غیرقابل‌تحملی برای منکران در نظر گرفته می‌شود. «پس دیدم روان آن‌هایی که مارها آن‌ها را می‌گزیدند و می‌جویدند. پرسیدم آن‌ها روان چه کسانی هستند؟ سروش اهل و آذر ایزد گفتند: این روان آن دروندانی است که در گیتی ایزدان و دین را انکار کردند.» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، ص. ۵۶) از نظر ارداویراف، جایگاه روان کسانی که به بهشت خواهند رفت یکسان نخواهد بود. بهشت ارداویراف، چنانچه ذکر شد برخلاف بهشتی که در گاهان و اوستای متقدم ذکر شد دارای طبقات است. طبقاتی که هریک برای بخشی از جامعه است و مطابق اقشار و طبقه‌های جامعه در دوران ساسانی، اقشار مختلف جامعه در طبقه خاص خود در بهشت قرار دارند و در یک مکان معین از نعمات اورمزدی برخوردار نیستند. (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، صص. ۵۸ و ۵۴)

از دیگر نکات قابل‌توجه در سفر معنوی ارداویراف به جهان مینوی ذکر جایگاهی است که در ادبیات دینی مزدیسنا جدید است و آن قرارگرفتن در مکانی که ثواب و گناه برابری دارند. در متون اوستایی به روان‌هایی اشاره شده است که بدی آن‌ها با خوبی در یک سطح و اندازه قرار دارد. «با کسی که اعمالش با بدی و خوبی مخلوط است که تا به چه اندازه از آن درست و نادرست است» (اوستا، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۲۲۸) در گاهان هیچ عنوانی برای این افراد در نظر گرفته نشده است. همچنین در یسنا ۴۸ بند ۴ آمده است: «کسی که گاهی نیک و گاهی زشت‌منش است و از کردار و گفتار خود وجدانش را مطیع هوا و هوس و خواهش خویش ساخته چنین کسی به حکم ازلی تو ای مزدا در روز واپسین منفرد خواهد شد.» در متن مقدس هیچ اشاره‌ای بیشتر از این نشده است، هیچ وصفی از آن و احوال روان‌ها در آن به چشم نمی‌خورد، اما در دوران عصر ساسانی برای این طبقه از دیدن‌داران نامی مشخص می‌شود که ارداویراف نام این مکان را همیستگان نامیده است. (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، ص. ۵۲) در بنیان تفکری پادشاهی ساسانی انسان خشتی و بی‌عمل معنی ندارد. در این نظام سیاسی و دینی، به‌دینانی مورد نیاز است که نه تنها اعتقادی راسخ و بنیان دینی مستحکم باید داشته باشند، بلکه باید در خدمت حاکمیت سیاسی هم باشند. نظام حاکمیت پیرو بی‌طرف و خشتی را نمی‌پذیرد. (اسلامی و احمدوند، ۱۳۹۶، ص. ۲۲۸)

۵. جایگاه مردم در نظام فکری پادشاهی ساسانیان

مانهایم معتقد است برای بررسی سرشت معنایی الگوها، لایه‌های تشکیل‌دهنده آن را باید بررسی کرد، چراکه این لایه‌ها هستند که راه معنای عینی ساخته شده را در شکل تازه‌ای قالب می‌ریزند. به این معنا که وزن و ضرباهنگ سخن،

تشکیل دهنده ماده و شرایط به وجود آمدن این اثر، واحدهای سازمان یافته معنای آن هستند. (مانهایم، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۲) از این رو باید محتوای تشکیل یافته ارداویراف را با عصر و زمانه به وجود آمدنش تطبیق داد. فرایند سفر ارداویراف به تشکیل کتابی شد که دارای ۱۰۱ فصل است. در میان این فصول، ۲۹ فصل به نهاد خانواده و لزوم توجه به حفظ آن و همین طور توجه به قوانین بنیان خانواده شده است. با توجه به ساختار کتاب، ۲۸/۷۱ درصد مطالب به خانواده پرداخته شده که نشان از اهمیت و جایگاه خانواده در عصر ساسانی دارد. از همین رو در این حکومت، پدر باید جایگاه خودش را داشته باشد و بنیان خانواده باید بر اساس پدرسالارانه حفظ شود. در ابتدای کتاب در فصل دوم، آمده است که ارداویراف، هفت خواهر داشت. خواهران برای برادر چون حکم زن را داشتند. وقتی آن‌ها متوجه شدند که برادر انتخاب شده است و قرار است به این معراج دینی برود، با اعتراض به آشکده آمدند و گفتند:

«ما هفت خواهریم و او یک برادر. هر هفت خواهر، این برادر را زن هستیم. چون سقفی با هفت تیر که یک ستون در زیر آن‌ها نهاده شده است و چون آن ستون را بگیرند این هفت تیر، می افتند. این چنین است که زندگی و نگاهداری ما هفت (خواهر) این یک برادر، از اوست.» (ارداویراف نامه، ۱۳۷۲،

ص. ۴۴)

این نکته نشان از خانواده با محوریت مرد و پدر خانواده است. در نقطه مقابل جایگاه و حوزه فعالیت زنان اهمیت خاص خود را پیدا می کند. یکی از مهم ترین وظایف زنان در این نظام فکری حفظ جایگاه خانواده است و اگر در این راستا تلاش نکنند مستحق عذاب های دردناک خواهد شد. در باب مواردی که ارداویراف در سفر خود به نهی از روابط جنسی خارج از قوانین و ازدواج، منجر به نه فصل اشاره شده است. از این نه فصل، خیانت زن به شوهر ۵۵/۵۵ درصد و خیانت مرد نسبت به زن ۲۲/۲۲ اشاره کرد.

در فصل ۷۸ کتاب به نوعی از خیانت اشاره دارد که منجر به تضعیف بنیان خانواده، یعنی سقط جنین اشاره شده است.

«پس دیدم روان زنی که با پستان کوه آهنی می کند و کودکی که از آن سوی کوه می گریست و بانگ او می آمد و کودک به مادر نمی رسید و پرسیدم: این تن چه گناه کرد که روان او پادافره چنین سخت تحمل می کند؟ سروش اهل و آذر ایزد گفتند: این روان آن زن دروند است که در گیتی نه از شوی خویش بلکه از کس دیگر آبستن شد و گفت من آبستن نشدم و کودک تباه کرد.» (ارداویراف نامه،

۱۳۷۲، ص. ۸۶)

خیانت هایی که منجر به آسیب بنیان خانواده منجر شود، عذاب های دردناکی را در پی خواهند داشت. نکته ای

اساسی وجود دارد که در دوره پادشاهی ساسانیان، اصالت در جامعه با پادشاه است و در جامعه کوچک‌تر، اصالت با پدر خانواده است؛ چراکه خانواده نمای کوچک‌شده حکومت است و بنیان قدرت و اساس تصمیم‌گیری در جامعه به حساب می‌آید. (اسلامی، ۱۳۹۸، ص. ۳۶)

۶. حفظ حکومت در پناه حفظ خانواده

وقتی با قوانین سخت‌گیرانه و شدت عذاب‌ها و حتی عدم سنجیت گناه با عذاب وحشتناکی که ما در کتاب ارداویراف‌نامه با آن مواجه هستیم ما را متوجه این نظرات مانهایم می‌کند که در نظام اندیشه محافظه‌کاری دیوان‌سالارانه، همه مجموعه‌ها را به نوعی کارمند یک دستگاه اداری می‌داند. مانهایم می‌گوید برای پنهان ساختن همه مسائل سیاست در زیرپوشش نیروی اجرایی را می‌توان با این نکته تبیین کرد که حوزه فعالیت فردی فقط در محدوده قوانینی است که از پیش تنظیم و تدوین شده است. برای همین رشد، تکوین یا تحول قانون در خارج از فضای فکری و میدان فعالیت او صورت می‌گیرد. افراد در جامعه با توجه به جایگاهی که دارند، از افق دید اجتماعی محدودتری برخوردارند، از این رو آن‌ها از درک دریافت این نکته ناتوان هستند که در پس هر قانون ساخته شده‌ای تمایلات و جهان‌بینی‌های گروه‌های اجتماعی خاص که به رنگ و اسلوب اجتماعی درآمده‌اند، نهفته است. (مانهایم، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۱)

حجم بالای صفحات و عذاب‌ها پیرامون خانواده، نشان از ارتباط نهاد خانواده با نظام حاکمیت و دستگاه قدرت است. این ارتباط این نتیجه را به ما نشان می‌دهد که در نظام دینی عصر ساسانی، نهاد خانواده، مبنای قدرت و اساس نظام دینی و حاکمیتی محسوب شده است. (اسلامی، ۱۳۹۸، ص. ۳۷) از همین روست که خانواده باید شکل پدرسالارانه خود را حفظ کند و زنان به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان خانواده، محافظ این جایگاه در خانواده هستند، به نوعی که اگر این جایگاه در مخاطره قرار گیرد آن‌ها مورد عذاب خواهند گرفت و پیکان این اتهام تنها به سمت آن‌ها خواهد رفت. این در حالی است که در دیانت زرتشتی در متون اولیه و گاهان، جایگاه زن و مرد یکسان بوده و زرتشت زنان و مردان را در کنار هم مورد اندرز قرار می‌دهد و برای هر دوی آن‌ها جایگاهی برابر قائل است. در یشت‌ها، هر جا صحبت از فروهرهای مردان پرهیزکار و نیکوکار شده است، بلافاصله به فروهرهای زنان پرهیزکار و نیکوکار آمده است. «فروهرهای مردان پاک‌دین ممالک ایران را می‌ستاییم، فروهر زنان پاک‌دین ممالک ایران را می‌ستاییم.» (یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج ۲، ص. ۱۰۸) در گاهان، صحبت از ازدواج دختر زرتشت به نام «پور چیستا» شده است. در این هنگام زرتشت او را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

«ای پور چیستا از دودمان هیچدست و از خاندان اسپنتمان، ای جوان‌ترین دختر زرتشت، او (جاماسب) را که دارای منش پاک و اندیشه درست و بلند است، او را که به خداوند بستگی و ایمان ناگسستی دارد، به‌عنوان همسر و سرور تو برگزیدم... ولی این گزینش من، که پدر تو هستم کافی نیست، بلکه برو با خرد خویش مشورت کن... سخنانی که می‌گویم دوشیزگان شوی گزین‌را و شما دو تن را نیز اندرز می‌دهم، پندم را بشنوید و به‌درستی سپارید» (اوستا، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۱۶۰-۱۶۱).

این فقرات بیان‌کننده نگاه اولیه دیانت زرتشت به زنان است که نشانگر نگاه مثبت دین اولیه به زن است. از مقایسه این متن با کتاب ارداویراف‌نامه این نتیجه حاصل می‌شود که جایگاه زن از دوره گاهانی تا دوره ساسانی به افول گراییده شده است. در اوستای متقدم، کمتر به جایگاه زنان پرداخته شده است و این نکته از این‌روست که در این دوران تمام مسائل به‌صورت کلی بیان شده‌اند. در این متون حتی توصیف آن‌چنانی از بهشت و جهنم نیز وجود ندارد. «زنی را ایستاده خواهم که در اندیشه نیک سرآمد، در گفتار نیک سرآمد، خوب آموخته، فرمان‌بردار شوهر، پاک چون آرمیتی، و چون از آن زنانی که از تو هستند [باشد]». (اوستا، ۱۳۹۴، ج ۴، ص. ۱۱۹). در این کتاب وظیفه زنان را چون مردان به حفظ و نگه‌داری آن سه اصل مهم دانسته است. وقتی به دوران ساسانی نزدیک می‌شویم جنس توجه و وظیفه زنان در نهاد خانواده سمت‌وسو پیدا می‌کند. در کتاب مینوی خرد چنین آمده است:

«پرسید دانا از مینوی خرد که... رد (سرکرده) زنان کیست؟ مینوی خرد پاسخ داد: زن جوان درست‌گوهر استوار (معتد) نیک‌نام خوش‌خیم خانه افروز، که شرم بیمش (ملاحظه) نیک و پدر و نیا و شوهر و سالار خویش را دوست دارد و زیبا... است، بر زنان خویش رد است.» (تفضلی، ۱۳۵۴، صص ۷۸-۷۹).

چنانچه ذکر شد، در دوران ساسانی پدر جایگاه بسیار بالایی دارد. این نقش و جایگاه در ارداویراف‌نامه چنین آمده است:

«دیدم روان زنان بسیار اندیشه نیک، بسیار گفتار نیک و بسیار کردار نیک [خوب آموخته شده] توسط رد خدایان (پیشوایان دین)، که شوهر خود را چون سالار دارند، در جامعه‌ای زینت‌یافته از زر، زینت‌یافته از سیم، زینت‌یافته از گوهر. پرسیدم که این‌روان‌ها کدام‌اند؟ سروش اهل و آذر ایزد گفتند: این‌ها روان زنانی هستند که یگانگی و ترس آگاه (احترام) و فرمان‌بردار شوهر و سالار خویش را انجام دادند.» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، صص ۵۵-۵۶)

در نقطه مقابل نیز زنی که فرمان‌بردار شوهر خود نباشند به عذاب سخت دچار خواهند شد.

«سپس دیدم روان زنی که از زبان او چند [مار آویخته بود] و پرسیدم این زن چه گناه کرده؟ سرش آهلو و آذر ایزد گفتند: این روان آن زن دُرُوند (گناهکار) است که در گیتی زبان او تیز بود. شوی و سالار خویش با زبان بسیار آزد.» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، ص. ۸۷)

در ادامه کتاب زنانی که احترام برای شوهر خود نگذاشتند و با سخنان او را آزرده، عذاب‌های طاقت‌فرسایی ترسیم شده است.

مسئولیت دینی و شرعی زنان در این دوران تنها محافظت از نهاد پدرسالارانه خانواده و فرمان‌برداری از اوست. زنان برخلاف مردان رفتارهای مطابق با آموزه‌های دینی باعث رفتن به بهشت و جهنمشان می‌شود، بهشت و جهنم آن‌ها حول محور جنسیتشان بوده است. در این نظام زنان در عرصه اجتماعی حضوری ندارند و تعلق به نهاد خانواده تنها خواسته شریعت از آن‌هاست. وظیفه‌ای که نظام حاکمیت به جهت حفظ نظام خانواده، جایگاه پدر و البته حفظ مذهب و حکومت است. از همین روست که ما نهانیم می‌گوید نهاد قدرت در به وجود آوردن قوانین به دنبال این است که نقش و دامنه فعالیت افراد در جامعه را محدود کند. به عنوان مثال زن یا مرد در نهاد خانواده، در ذهن خود این نکته را قطعی و مسلم می‌داند که نظم خاصی که از طریق قانون مشخصی مقرر می‌شود، معادل نظم به‌طور کلی است. او درک نمی‌کند که هر نظم توجیه نشده‌ای تنها یکی از صورت‌های متعددی است که در آن‌ها نیروهای منتظمی که از لحاظ اجتماعی با یکدیگر در تعارض هستند، از نو با هم سازگار می‌شوند. (مانه‌ایم، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۱)

۷. حقیقت بهشت و جهنم

۷-۱. بهشت پاداش مردم و جامعه غیر معترض

مانه‌ایم معتقد است که نظام قرون وسطایی استوار بر سازمان کلیسا توانست جایگاه بهشت را بیرون از جامعه قرار دهد تا در سپهر آخرتی که از حدود تاریخ فراتر بود، لبه تیز انقلاب را که علیه به راه افتاده بود کند. (مانه‌ایم، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۸) چنانچه ذکر شد دوران نگارش این کتاب مصادف است با دورانی بحرانی که بذر شک و تردید علیه نظام دینی و حاکمیت در ایران کاشته شده و بنا بر نقل کتاب «از این تاریخ بر مردمان دیگر فرمانروای دین آگاه نبود. در بین مردمان و در برابر شریعت در شک و گمان بودند و گونه‌های بسیاری از آئین‌ها و باورهای ضد دین به وجود آمدند.» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، ص. ۳۹) ارداویراف به عنوان نماینده طبقه حاکمیت، وظیفه کند کردن لبه این انقلاب‌ها و قیام‌های علیه دین را برعهده گرفت. سفر معنوی خود را با گذر از بهشت آغاز می‌کند. ارداویراف وظیفه دارد با توصیف از بهشت، روحیه انقلابی شکل گرفته را تلطیف بخشیده و با ذکر نعمت‌های بهشتی و فضایی آن جهانی به مردمان

یادآور شود که اگر همراه و هم‌سو با نظام دینی باشند، بهشتی ابدی در انتظار آن‌ها خواهد بود.

در متون گاهانی هرچه جستجو کنیم در توصیف بهشت و جهنم جز توصیف‌های کلی چیزی پیدا نخواهیم کرد. تعبیری این‌چنین که نیکوکاران در جهان پس از مرگ بهترین‌ها را پاداش خواهند گرفت و میهمان اهورامزدا خواهند بود و بدکاران عاقبتشان عذاب‌های طولانی مانند تاریکی طولانی، غذاهای بد و درد و رنج هستند (اوستا، ۱۳۹۴: ج ۱، ص ۱۳۴). در یسنا ۳۰ بند ۴ نیز «بهترین اندیشه پاداش پرهیزکارانی دانسته شده است که از بین دو نیروی نیک و بد اهورامزدا را برگزیده‌اند.» در یسن ۴۶ بند ۱۸ زرتشت می‌گوید که: «به کسی که نسبت به من یکدل است به‌وسیله اندیشه نیک، وهیشت (بهشت؛ به معنی بهترین هستی) را وعده می‌دهم.» در یسن ۵۱ بند ۱۵ آمده است که در «خانه سرود، اهورامزدا به‌سوی فدیه کنندگان خواهد آمد و با خود پاداشی را که زرتشت به ایشان وعده داده بود، خواهد آورد.» در یسن ۵۰ بند ۴ نیز «زرتشت آرزومند است که در برابر مشتاقان در خانه سرود پذیرفته شود.» بنابراین، مفاهیمی مانند «خانه آواز» (یشت ۵۰ بند ۴، ۵۱ بند ۱۵)؛ و «خانه اندیشه نیک» (یشت ۳۲ بند ۱۵) و یا «بهترین هستی» (یشت ۶۴ بند ۱۰) به نظر می‌رسد که محل دریافت پاداش اعمال خوب فرد در آن دنیا است. (شاکد، ۱۳۹۳، ص. ۶۸).

همچنین در یسنا ۳۲ بند ۱۵ آمده که «پرهیزگاران به‌وسیله کمال و بی‌مرگی در «خانه اندیشه نیک» نگهداری می‌شوند.» در سرود هفتم از یسنای چهل و پنجم گاهان، بهشت را برای راستان توصیف کرده‌اند.

«رستگاری و خوشبختی از اوست برای خواستارانی که جویای آن‌اند - چه آنان که هستند و یا بوده‌اند یا خواهند بود - روان پیروان راستی، از خوشبختی جاودان برخوردار خواهد شد و رنج پیروان ناراستی، پایدار خواهد ماند. این قانون را اهورامزدا از توانایی خویش مقرر داشته است.» (اوستا، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۱۳۴)

همچنین ارداویراف روایت می‌کند هر طبقه‌اش مختص و جایگاه روان انسان‌های خاصی است. در ستاره‌پایه، روان انسان‌های نیک قرار دارد؛ اگرچه این افراد اعمال مهمی زیادی ندارند، اما دارای اعمالی خوب دیگری هستند که به‌واسطه همین اعمال خوب شایسته بهشت و قرارگرفتن در طبقه اول و در ستاره‌پایه هستند. به روایت این کتاب، این افراد به‌سان روز نورانی و درخشان هستند. در طبقه دوم و ماه پایه روان‌هایی قرار دارند که اعمال نیکشان از اعمال نیک روان‌های ساکن در طبقه ستاره‌پایه بیشتر است. در طبقه خورشیدپایه روان‌های پادشاهان، فرماندهان، شهریاران و کسانی قرار دارند که مسئولیت و تکلیف خود را به‌خوبی انجام داده و روان این افراد به روایت ارداویراف به‌مانند

روشنایی و درخشانی خورشید است. گرودمان، طبقه‌ای است که اهورامزدا به همراه امشاسپندان و ایزدان قرار دارند و بالاترین و برترین روان‌ها در آنجا قرار دارند. در این طبقه، بخشدگان، سرایندگان گات‌ها، برپاکندگان دستورات دینی، به دینان، قرار دارند. آن‌ها بر تخت‌ها نشسته و لباس زرباف بر تن دارند و تاج جواهرنشان بر سر دارند و صورتشان به‌مانند الماس نورانی است. پادشاهان عادل، راست‌گفتاران از دیگر کسانی هستند که آن‌ها در این طبقه قرار دارند. آن‌ها چون در زندگی دنیایی راستی را انتخاب کردند بسیار شادمان هستند. کشاورزان، کدخدایان، پیشه‌وران، آموزگاران و... ساکنان دیگر این طبقه هستند. (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، صص. ۵۴-۵۰)

ساختار بهشت طبقاتی ارداویراف‌نامه از مهم‌ترین ویژگی‌های پادشاهی ساسانی است که در آن، اجبار حاکمیت به شکل‌گیری این ساختار طبقاتی وجود داشت. در آن دوران چندطبقه اجتماعی از جمله، موبدان، جنگاوران، کشاورزان یا دامداران و صنعت‌پیشگان وجود داشت که نظام حاکمیت بر این اعتقاد بود که این ساختار طبقاتی از دعای اهورنور گرفته شده است. این دعا این نکته را بیان می‌کند که اهورامزدا قبل از بنیان و خلق آفرینش، طبقات موبدان، جنگاوران، کشاورزان و صنعت‌پیشگان وجود داشتند. (اوستا، ۱۳۹۴، ج ۳، صص. ۱۹۰-۱۸۹) از همین رو در این دوره ما شاهد حضور این ۴ طبقه هستیم که هرکدام از این طبقات باید برای سعادت اخروی خود، بهترین عملکرد دینی و اجتماعی خود را انجام بدهند. (دینکرد سوم، ۱۳۸۱، ص. ۹۵)

در واقع ارداویراف در پی آن است که به مردمان جامعه این نکته را بازگو کند که اگر با نظام حاکمیت همراه باشید بهشت همیشگی در انتظار شماست. ارداویراف با برشمردن مکانی که در متون دینی اولیه چنین رد و نشانی نخواهیم یافت، انسان‌های گرفتار در شک و تردید را کمک کند تا از ورطه تردید و بی‌عملی خارج شوند و خود را محیای چنین مکان کنند. بهشت ارداویراف، «جهان بدون آفت و بی‌بلا» است. پاداشی است برای کسانی که نظام خانواده را حفظ کردند و مذهب رو چو جان محافظ بودند.

۲-۷. جهنم پادافره جامعه معترض

در مورد عذاب و نحوه عذاب هم در متون اوستای متقدم جز همان تعابیر کلی، تعبیر و توصیف دیگری یافت نمی‌شود. برای جایگاه بدکاران و گنهکاران چند توصیف به‌کاررفته است که متداول‌ترین جایگاه «خانه دروغ» است. (اوستا، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۱۳۸). از تعابیر رایج دیگر در گاهان می‌توان به «بدترین هستی» اشاره کرد. از دیگر واژگان به کار برده شده برای جایگاه گنهکاران در گاهان می‌توان به «سرای زشت‌ترین منش» (اوستا، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۱۱۶)؛ «سرای دیو» (اوستا، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۱۴۷). اشاره کرد. از توصیفات جایگاه بدکاران این‌گونه آمده است

«بدکاران در خانه دروغ به خروش و ناله و افغان مشغول خواهند شد و غذای آن‌ها خورشت زشت و دوزخی خواهد بود» (اوستا، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۱۶۱). عذاب آن‌ها همین که از ملاقات با راستی و برخوردار نبودن از بهشت کافی است (اوستا، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۱۲۱).

در ارداویراف‌نامه دوزخ در اعماق زمین قرار دارد، جایی که تاریک‌ترین و ترسناک‌ترین و بدترین است و دروغ و دیوان در آن جای دارند. در آن نه از شادی خبری است و نه لذایذ. (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، ص. ۶۲) برخلاف توصیف بهشت، عذاب و توصیف دوزخ در این کتاب در ۸۲ فرگرد توصیف شده است. ارداویراف دوباره به چینودیل بازمی‌گردد و روان دروندان را می‌بیند که در سه شب نخستین پس از مرگ به اندازه‌ای که کسی در تمام زندگی در جهان آزار ببیند، دچار عذاب و رنج هستند. روان بدکاران را عجزه پیری که تجسمی از وجدان فرد بدکار است، رهبری می‌کند و از میان جای «اندیشه بد»، «گفتار بد» و «کردار» بد گذشته و به دوزخ داخل می‌شود. در آنجا با سرما و گرمای شدید روبه‌رو گشت. تاریکی چنان غلیظ بود که می‌شد آن را با دست گرفت و تعفن چنان شدید بود که می‌شد آن را با کارد برید. او دهان آزمند دوزخ را که مانند ترسناک‌ترین چاه دید. مردمان در دوزخ چنان تنگاتنگ درهم انباشته شده‌اند که زندگی قابل تحمل نیست، باین همه دوزخیان گمان می‌کنند که تنها هستند و زمان چنان به‌کندی می‌گذرد که پس از سه روز می‌پندارند که دوران نه هزار ساله جهان گذشته است. همه‌جا پر از آفریدگان نابکار است که از نظر ظاهر به بلندی کوه‌ها هستند و روان‌های بدکاران را می‌درند. این بخت برگشتگان بیچاره از فراوانی بارش برف و گرمای آتش تند سوزان و از تعفن مشمئزکننده و خاکستر در عذاب‌اند. هر روانی متناسب با اعمال بد خود مکافات سختی می‌بیند. (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، صص. ۶۲-۶۵) طبق این متن مکان دوزخ چنان که در آیین مزدیسنا مشخص گردیده در شمال است و در زیر پل چینود قرار دارد. (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲، ص. ۶۵) درحالی‌که در متون گاهانی بهشت و دوزخ درجات و طبقاتی ندارند و تنها به گناهانی که در سرای دروغ در درجات بالا قرار دارند اشاره شده است و از تن به همراه جسم و یا روان در جهان پسین نامی و ذکر نشده است و تنها روان است که در این سفر به‌تنهایی حرکت می‌کند. (اوستا، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۱۳۰)

مانه‌ایم معتقد است چنین عقاید و باورهایی هستند که فراتر از موقعیت هرگز به‌صورت بالفعل در تحقق مضامین و محتویات موردنظر خود توفیق نمی‌یابند. این عقاید، اگرچه غالباً به‌صورت انگیزه‌هایی برای کردار ذهنی فرد درمی‌آیند که هدفی نیک از آن‌ها منظور است، هرگاه لباس واقعی عمل بر خود بپوشند، معانی‌شان اکثر اوقات تغییر شکل می‌دهند. مثلاً مفهوم نیکی، در جامعه‌ای استوار بر روابط ارباب‌ورعیتی حتی وقتی معنی نیکی، از صمیم دل،

انگیزهٔ کردار فرد باشد، به‌صورت عقیده‌ای تحقق‌ناپذیر باقی می‌ماند. فرد در کردار شخصی خود - تا زمانی که برای درهم شکستن ساختار اجتماعی موجود دست از آستین برنیاورد - ناگزیر است که از انگیزه‌های شریف خود دست شوید. (مانهایم، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۰) ارداویراف در تلاش است تا این اندیشهٔ نیک و طرف‌داری از مذهب را در جامعه با توصیف بهشت و ترساندن از عذاب جهنم، جاری کند تا اساس حکومت ساسانی پابرجا بماند. او در تلاش است با نگارش سفر معنوی خود بهشت و جهنم را در زمانهٔ خود در روزگار خود پدید بیاورد.

نتیجه‌گیری

این مقاله با استفاده از نظریه جامعه‌شناس شناخت مانهایم به دنبال ارائهٔ نگاه جدیدی از کتاب ارداویراف‌نامه است. بر اساس آنچه گذشت، تحولات اجتماعی، دینی و تاریخی در بستر زمان نگارش این کتاب، باعث شد تا دستگاه حاکمیت با استفاده از شرایط به‌دست‌آمده با فرستادن ارداویراف به جهان مینوی و خبر آوردن از آن جهان مشروعیت سیاسی خود را بازسازی کنند. با تمسک به نظریه مانهایم به این باور دست‌یافتیم که در واقع این کتاب با تصویرسازی از جهنم و بهشت در جایگاه تشریح اندیشه حکومت از زبان ارداویراف است.

در نگاه اول ارداویراف‌نامه یک متن فقهی و کلامی است، اما با قرائت و خوانشی که از نظریه جامعه‌شناسی شناخت مانهایم به دست آمد، تصویرسازی ایدئولوژیک دستگاه سیاسی حکومت و موبدان را در تمام بخش‌ها می‌توان نظاره کرد. چنانچه پیداست، دستگاه دینی با تمسک به ضعف حاکمیت و نظام سیاسی، تفکری را در جامعه ایجاد کرد که پایان‌یافتن آشوب‌ها و رسیدن به ساحل آرامش تنها بر مدار دین‌داری و پیروی از دستورات موبدان امکان‌پذیر است. در ابتدای کتاب به تشریح شرایط نابسامان موجود در جامعه می‌پردازد و موبدان به‌عنوان تأثیرگذارترین و قدرتمندترین طبقه در عصر ساسانی، با تشریح موقعیت به دنبال مشروعیت‌بخشی به ارزش‌ها، یک‌پارچه‌سازی و الزام تبعیت مردم و نهاد قدرت بودند.

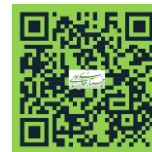
با تمسک به نظریه مانهایم بست آمد که در این متن حاکمیت با دین است و حکومت در سایهٔ دین قرار دارد. دین همهٔ اعمال زندگی را دربر می‌گیرد و شهروند مطلوب، کسی است که تمام دستورات موبدان را انجام بدهد. در این نظام اندیشه‌ای همهٔ مجموعه‌ها و مردم به‌نوعی کارمند دستگاه حاکمیت قرار دارند. ارداویراف در پی آن بود که به مردمان جامعه این نکته را بازگو کند که اگر با نظام حاکمیت همراه باشید بهشت همیشگی در انتظار شماست و در صورت مخالفت عذاب‌های سخت و دشواری در جهان پسین پیشروی خواهید داشت.

ارداویراف به عنوان نماینده طبقه موبدان، با ایجاد ایدئولوژی به دنبال حفظ وضعیت موجود با روایاتی از بهشت و جهنم که ۸۰ درصد از حجم کتاب به روایت از عذاب‌های دردناک جهنم است، این هشدار را می‌دهد که اگر مردم و جامعه به دنبال حفظ دین، تأمین خواسته‌های حاکمیت و تحکیم بنیان خانواده نروند، در جهان آخرت به سخت‌ترین شکل ممکن عذاب خواهند شد.

کتابنامه

۱. اسلامی، ر.، و احمدوند، ش. (۱۳۹۶). اندیشه سیاسی در ایران باستان. سمت.
۲. اسلامی، ر. (۱۳۹۸). شکوه و زوال سیاست در اندیشه ایرانشهری. انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
۳. امام شوشتری، م. ع. (۱۳۴۸). عهدنامه اردشیر. انتشارات انجمن آثار ملی.
۴. آموزگار، ژ. (۱۳۷۲). ارداویراف‌نامه، حرف‌نویسی، آوانویسی. (ترجمه متن پهلوی فیلیپ ژینیو)، معین.
۵. آهنگری، ف. (۱۳۹۲). دینکرد ششم. صبا.
۶. پورداوود، ا. (۱۳۷۷). یشت‌ها. اساطیر.
۷. پورداوود، ا. (۱۳۹۴). اوستا. نگاه.
۸. پورشبانان، ع.، و پورشبانان، ا. ح. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی ظرفیت ارداویراف‌نامه در مقایسه با متن و بازی دوزخ از کمدی الهی دانته. پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، ۶(۴)،
۹. تفضلی، ا. (۱۳۵۴). مینوی خرد. بنیاد فرهنگ ایران.
۱۰. تفضلی، ا. (۱۳۷۶). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. سخن.
۱۱. جعفری دهقی، م. (۱۳۸۲). بازشناسی منابع و مآخذ تاریخ ایران باستان. سمت.
۱۲. حیدری، د.، و تسلیمی، م. ب. (۱۳۹۱). مقایسه تطبیقی بهشت و دوزخ در ارداویراف‌نامه و کمدی الهی. همایش پژوهش‌های ادبی، تهران.
۱۳. رایگانی، ا.، و موسوی کوهپیر، س. م. (۱۳۹۵). بررسی و تحلیل جایگاه کار و کشاورزی در ارداویراف‌نامه از منظر ثواب و عقاب اخروی. معرفت ادیان، ۷(۳)،
۱۴. ربیع زاده، ع. (۱۳۹۶). ارداویراف‌نامه، در ترازوی نقد. بی‌جا.
۱۵. زرین کوب، ع. (۱۳۴۴). دو قرن سکوت (سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در دو قرن اول اسلام از حمله عرب تا ظهور دولت طاهریان). موسسه انتشارات علمی.
۱۶. سلطانی، س. (۱۳۸۴). گناهان زنان در ارداویراف‌نامه، پژوهش زنان، شماره ۳.
۱۷. شاکد، ژ. (۱۳۹۳). از ایران زردشتی تا اسلام: مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان‌فرهنگی. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. ققنوس.
۱۸. عقیقی، ر. (۱۳۷۲). ارداویراف‌نامه (بهشت و دوزخ در آئین مزدیسنی). توس.
۱۹. فضیلت، ف. (۱۳۸۱). دینکرد سوم. فرهنگ دهخدا.
۲۰. مانهایم، ک. (۱۳۹۲). مقاله‌هایی درباره جامعه‌شناسی شناخت. ترجمه فربرز مجیدی. ثالث.

۲۱. مانهایم، ک. (۱۳۹۲). ایدئولوژی و اتوپیا. ترجمه فربرز مجیدی. سمت.
۲۲. مانهایم، ک. (۱۳۹۴). دموکراتیک شدن فرهنگ. ترجمه پرویز اجاللی. نی.
۲۳. نقیب‌زاده، ا.، و ایزدی، ا. م. (۱۳۹۵). مقایسه مبانی مشروعیت در دولت‌های هخامنشی و ساسانی. فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۴۶(۳)، ۷۹۸-۸۱۵.
۲۴. هینلز، ج. ر. (۱۳۷۳). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله‌اله آموزگار و احمد تفضلی. چشمه.
25. Nabati, M. S. (2016). Evaluating and comparing the book of Arda Viraf Nameh with Sayr al-'Ibad ILA l-Ma'ad. *American International Journal of Research in Humanities, Arts and Social Sciences*, 2328-3734.



Abū Nuwās the Iranian and the First Free Verse in Arabic

Mostafa Jalili Taghavian¹

Received: 17 January 2025 :: Revised: -
Accepted: 10 May 2025 :: Published Online: 21 August 2025

Abstract

One of the significant topics that has drawn the attention of some Iranian and foreign scholars is the investigation of the connections between Dari Persian poetry and pre-Islamic Iranian poetry. Among the questions raised in studies of pre-Islamic Iranian verse are those concerning formal and structural features such as meter and rhyme. Some studies suggest that ancient Iranian poetry typically lacked rhyme. The central question of this article is whether this unrhymed feature persisted in post-Islamic Persian or Arabic poetry. To address this, the author points to an example of Arabic verse by the Iranian-born poet Abū Nuwās, which notably lacks rhyme. This poem is preserved in al-‘Umda fī Maḥāsīn al-Shi‘r. Given Abū Nuwās’s Iranian background, the author proposes that this feature may have been influenced by the unrhymed poetic tradition of pre-Islamic Iran.

Keyword: English Ancient Iranian Poetr, Abu Nuwās, Free Verse.

1. PhD in Persian Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran.

E-mail: m8060647@gmail.com

<https://orcid.org/0009000590773748>

How to cite this article:

Pouremad, S., Ghobadi, H. A., & Bozorg Bigdeli, S. (2025). Abū Nuwās the Iranian and the first free verse in arabic. *New Literary Studies*, 58(1), 133-142.

<https://doi.org/10.22067/jls.2025.91632.1674>



Authors retain the copyright and full publishing rights. This is an open access article distributed under article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Extended Abstract

Introduction

Poetic conventions and literary genres in different regions are to a considerable extent shaped by their geographical and cultural characteristics. As such, literary works from different regions may be different. Nevertheless, there are occasional instances where poetic traditions from distinct regions exhibit notable similarities. For example, one might point to the thematic and structural parallels among epic narratives such as Rostam and Sohrab, Hildebrand and Hadubrand, Cúchulainn and Conlaoch, and Ilya Muromets and Sokolnik.

This paper seeks to identify rare examples of Iranian poetry that deviate from the conventional rules of Persian and Arabic verse. If we accept the opinion held by some classical scholars that pre-Islamic Iranian poetry lacked rhyme, we are then faced with the question: does unrhymed poetry exist within the Iranian-Arabic poetic tradition, in either Persian or Arabic? Surprisingly, in an early book on literary criticism, we found a poem attributed to Abū Nuwās—the Iranian-born poet who was known for his unconventional life and verse—that follows metrical rules but entirely lacks rhyme.

Method

This interdisciplinary study, positioned at the intersection of Persian and Arabic literary traditions, focuses on the fact that Abū Nuwās, though composing in Arabic, had Iranian roots. Given that rhyme is a central feature in Arabic poetry and is rarely, if ever, omitted, the study turns to the pre-Islamic Iranian poetic tradition to explore possible explanations for this anomaly. The aim is to interpret the absence of rhyme in Abū Nuwās's poem through the lens of ancient Iranian poetics.

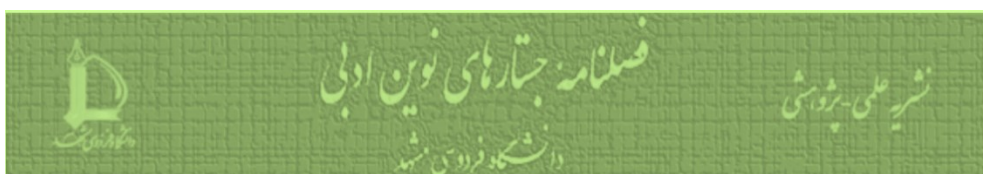
Findings

It appears that Abū Nuwās may have been influenced by the unrhymed poetic traditions of ancient Iran in composing this particular poem.

Discussion and Conclusion

We may thus consider the poem in question by Abū Nuwās as the first instance of free verse (she'r-e Sepid) in the Islamic world.

.



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2025.91632.1674>



شاپای چاپی: ۸۱۷۱-۳۰۶۰ | شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۲۵۲۸

ابونواس ایرانی و شعر بی قافیه

مصطفی جلیلی تقویان^۱

چکیده

بررسی پیوندهای میان شعر پارسی دری و شعر ایران پیش از اسلام یکی از موضوعات مهمی است که توجه برخی از پژوهشگران داخلی و خارجی را به خود جلب کرده است. پاره‌ای از پرسش‌هایی که درباره شعر ایران پیش از اسلام مطرح است در پیوند با مؤلفه‌های صوری و ساختاری مانند وزن و قافیه است. بعضی پژوهش‌ها نشان از آن دارد که شعر باستانی ایرانیان معمولاً بی قافیه بوده است. اکنون این پرسش به میان می‌آید که آیا دنباله این «بی قافیه» به شعر پارسی یا عربی پس از اسلام نیز کشیده شده است یا خیر. در این مقاله به یک نمونه شگفت‌انگیز شعر از ابونواس ایرانی اشاره می‌شود که به زبان عربی است و قافیه ندارد. این نمونه جالب در کتاب العمدۃ فی محاسن الشعر اثر ابن رشیق قیروانی آمده است. احتمال دارد که ابونواس با توجه به اینکه ایرانی بوده است این ویژگی را از آن سنت گرفته باشد. می‌توان گفت که این نخستین شعر سپیدی (blank verse) است که در جهان اسلام سروده شده است.

کلیدواژه‌ها: شعر ایران باستان، ابونواس، شعر بی قافیه.

ارسال: ۱۴۰۳/۸/۲۸ : بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۳۰
پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰ : انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۵/۳۰

نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۲۸، بهار ۱۴۰۴، صص ۱۳۳-۱۴۲
مقاله پژوهشی

۱. دانش‌آموخته‌ی دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران، تهران، ایران.

E-mail: m8060647@gmail.com

<https://orcid.org/0009000590773748>

ارجاع به این مقاله:

جلیلی تقویان، م. (۱۴۰۴). ابونواس ایرانی و شعر بی قافیه. جستارهای نوین ادبی، (۱)۵۸، ۱۳۳-۱۴۲.

<https://doi.org/10.22067/jls.2025.91632.1674>

۱. مقدمه

تمهیدات شعری (poetry device) و انواع ادبی در هر سرزمینی تا حدّ چشمگیری به جغرافیا و فرهنگ آن سرزمین وابسته است. از همین رو آثار یک منطقه جغرافیایی با منطقه دیگری از جهان می‌تواند متفاوت باشد. با وجود این قانون، گاه دیده می‌شود که برخی از این آثار و تمهیدات که در دو منطقه متفاوت تولید شده‌اند شباهت‌هایی به یکدیگر دارند. برای نمونه می‌توان به شباهت برخی از داستان‌های حماسی در سراسر جهان اشاره کرد مانند داستان رستم و سهراب و نمونه‌های مشابه آن یعنی «هیلده براند و هادو براند»، «کوکولین و کُنلای» و «ایلیا مورمیث و سِگُلنیک» (خالقی مطلق، ۱۳۶۱، ص. ۱۶۴).

در این جستار به دنبال یافتن موارد نادری از شعر ایرانی یا عربی هستیم که برخلاف جریان قواعد شعر در زبان پارسی دری و زبان عربی، راه سپرده باشد. اگر این رأی برخی از قدما که شعر در ایران پیش از اسلام، قافیه نداشته است را بپذیریم آنگاه این پرسش پیش می‌آید که آیا در سنت شعر ایرانی-عربی چه در زبان پارسی و چه در زبان عربی، شعر بدون قافیه وجود داشته است یا خیر؟ در تاریخ ادبیات عرب، شاعری وجود دارد که چه در زندگی و چه در شعر و شاعری در خلاف آمد عادت عمل می‌کرده است. این شاعر که زاده ایران است ابونواس نام دارد. در یکی از کتاب‌های نقد ادبی قدیم، قطعه شعری از وی آورده شده که در کمال شگفتی فقط دارای وزن عروضی است و قافیه ندارد. پیش از آوردن این قطعه و سخن گفتن درباره آن، ناگزیر از آوردن مقدماتی هستیم.

۲. پیشینه تحقیق

برخی از پژوهش‌گران بر این باورند که شعر عربی، درست همان چیزی نیست که امروز ما از آن می‌شناسیم. به سخنی دیگر ما تنها با نمونه‌های قاعده‌مند شعر برخورد داشته‌ایم حال آنکه در تاریخ شعر عربی، کوشش‌هایی برای تخطی از این قواعد صورت گرفته است. «اعراب از زمان‌های دور کوشیدند تا از دام قافیه واحد، رها شوند، قافیه‌ای که در واقع آوایی متعالی در شمار می‌آمد. در نتیجه این کوشش، شعر «موشح»^۱ و «بند»^۲ و فنون شعر «شعبی»^۳، زاده شد و شمار آوازهایی (الأغانی) که در آن بیش از یک قافیه به کار می‌رفت افزایش یافت...» (ملانکه، ۱۹۶۷، ص. ۱۶۲).

دکتر محبوبه که بر کتاب ملانکه با عنوان قضایا الشعر المعاصر مقدمه‌ای نوشته است معتقد است که شعر قدیم عرب را نباید ایستا و ساکن دانست و چنین انگاشت که شاعران، خود را ملزم به رعایت قواعد خشک و لایتغیر شعری می‌دانسته‌اند و در نتیجه نوآوری‌ای از خود بروز نمی‌دادند. در همین راستا وی به اشعاری که دارای وزن‌ها و قافیه‌های

غیر متعارف و یا حتی بدون قافیه در زبان عربی هستند استناد می‌کند. وی می‌نویسد:

«و به گاه شاعرانی چون ابونواس، ابوتمام، بشار بن برد، مسلم بن ولید و ... تحولات تازه‌ای در عروض پدید آمد که آغازگر آن ابوالعتاهیه بود که به وزن‌هایی بی سابقه شعر می‌سرود همچنانکه او و دیگران از قاعده آوردن قافیه واحد در شعر، سر باز زدند. برخی از آن‌ها خود را از بند عمود الشعر^۴ هم رها ساختند و اشعاری بدون قافیه سرودند...» (ملانکه، ۱۹۶۷، ص. ۱۱).

محبوبه برای ادعای خود مبنی بر مختلف شدن قافیه واحد به کتاب العمدۃ فی محاسن الشعر و نقده از ابن رشیق قیروانی و برای اشعار بی قافیه، به اعجاز القرآن باقلانی و موسیقی الشعر ابراهیم انیس استناد می‌کند اما برای هیچ کدام، نمونه‌ای از اشعار نمی‌آورد. سخن ابن رشیق درباره گوناگون شدن قافیه واحد چنین است:

«وزن، بزرگ‌ترین رکن تعریف شعر است و اولویت در شناخت شعر بدو است. وزن مشتمل بر قافیه و ضرورتاً جاذب آن است مگر آنگاه که قوافی گونه‌گون شوند که این عیبی در قافیه خواهد بود نه در وزن. البته گاه باشد که این اختلاف، عیبی در حساب نباشد مانند مخمسات و آنچه بر شاکله آن بود» (قیروانی، ۱۴۲۰، ص. ۲۱۸).

اما درباره بی قافیه بودن شعر که محبوبه به باقلانی و انیس ارجاع داده است خوب است که به کتاب انیس بازگردیم و سخن او را در اینجا بیاوریم. انیس درباره این نوع شعر می‌نویسد:

«هیچ یک از قدام را نمی‌شناسیم که ادعای رهایی از قافیه را داشته باشد و همه آنچه که در این باره در کتاب‌های برخی از ناقدان قدیم می‌خوانیم از یک اشاره گذرنده درباره کلام موزون غیر مقفی در نمی‌گذرد مانند آنچه که باقلانی در کتاب اعجاز القرآن بدان اشاره کرده و این مثال را آورده:

رب أخ كنت به مغتبطا

أشد كفى بعري صحبتہ

تمسكا منی بالود علی

أحسبه یزهد فی ذی أمل

آشکار است که بخش عقلانی شخصیت باقلانی اقتضا می‌کند که وی این نوع از کلام را نه شعر بداند و نه نثر. شگفت آنکه باقلانی این نوع را قسمی از کلام عرب می‌داند!! با اینکه می‌داند حتی از یکی از ادیبان قدیم عرب چنین چیزی ندیده است. درواقع باقلانی در امور، جدل و مناقشه می‌کند حتی در امور ادبی... بنابراین این نوع از کلام از تقسیم‌های خود باقلانی است و در ابیات و اشعار، ماندی برای آن یافت نمی‌شود...» (انیس، ۱۹۵۲، صص. ۲۹۲-۲۹۱).

اگر بخواهیم در مطالبی که در این بخش آوردیم، بازنگریم دست‌کم دو دیدگاه مخالف را در رابطه با موضوع این یادداشت می‌یابیم: کسانی چون محبوبة معتقدند عرب پس از اسلام دارای شعر بی‌قافیه بوده است و کسانی چون انیس بر آن سراند که در میان عرب، شعر بی‌قافیه وجود نداشته است مگر مواردی شاذ و بسیار بسیار اندک. در میان پژوهشگران ایرانی کتاب‌هایی درباره شعر سپید و ماهیت آن به‌نگارش درآمده است؛ اما از آنجاکه مطالب آن‌ها درباره شعر معاصر است؛ بنابراین به‌کار این مقاله نمی‌آید.

۳. مؤلفه «قافیه» در ایران پیش از اسلام

وضعیت اوزان شعری و قافیه در شعر عربی، به‌اجمال در بخش پیش مطرح شد. اکنون به مسئله قافیه در شعر ایران پیش از اسلام می‌پردازیم. در این باره هم برخی از قداما اظهارنظر کرده‌اند و هم بعضی از پژوهشگران فرنگی به ابراز آراء خود پرداخته‌اند. از میان قداما خواجه نصیر توسی معتقد است که در «قدیم» وزن و قافیه از شرایط شعر نبوده است و این هر دو از امت عرب برخاسته است. هرچند خانلری سخن خواجه را درباره بی‌وزن بودن شعر در زبان‌های غیر عرب ناشی از بی‌اطلاعی وی از ادبیات ملت‌های دیگر می‌داند. اینک عین عبارات نصیرالدین توسی:

«و معنی مقفی آن است که خواتیم اقوال، متشابه باشد بر وجهی که مصطلح بود و شرط تقفیه در قدیم نبوده است و خاص است به عرب و دیگر امم از ایشان گرفته‌اند و نظر در آن تعلق به علم قوافی دارد و آن علمی بود در تحت علم لغت... و در دیگر لغات قدیم مانند عبری و سریانی و فرس هم وزن حقیقی اعتبار نکرده‌اند و اعتبار وزن حقیقی به آن می‌ماند که اول هم عرب را بوده است مانند قافیه و دیگر امم متابعت ایشان کرده‌اند و اگرچه بعضی بر ایشان بیفزوده‌اند مانند فرس و بر جمله رسوم و عادات را در کار شعر مدخلی عظیم است و به این سبب هر چه در روزگاری یا نزدیک قومی مقبول است در روزگاری دیگر و به نزدیک قومی دیگر مردود و منسوخ است...» (توسی، ۱۳۸۹، صص. ۵۱۳-۵۱۲).

همچنین عوفی در لباب الالباب می‌نویسد:

«پس اول کسی که سخن پارسی را منظوم گفت او (بهرام گور) بود و در عهد پرویز نوای خسروانی که آن را بارید در صوت آورده است بسیار است فاما از وزن شعر و قافیت و مراعات نظایر آن دور است. بدان سبب تعرض بیان آن کرده نیامد...» (عوفی، ۱۳۹۱، ص. ۳۷).

از میان پژوهش‌گران خارجی لازار بر آن است «که شعر پهلوی که بر خلاف شعر فارسی، عروضی نبوده و احتمالاً وزن تکیه‌ای داشته است معمولاً مقفاً نیز نبوده است...» (لازار، ۱۳۹۵، ص. ۱۸۹). همچنین

«هنینگ در مقاله‌ای می‌نویسد: اما درباره موضوع مشکل قافیه باید صریحاً گفت که در تمام آثار ایرانی میانه که تا کنون، منظوم شمرده شده است حتی یک قافیه هم به معنی صریح آن دیده نمی‌شود... با این حال در یک منظومه پهلوی که تا کنون مورد مطالعه واقع نشده است قافیه به معنی دقیق وجود دارد و محتاط‌ترین محققان نیز آن را انکار نمی‌تواند کرد» (خانلری، ۱۳۹۶، ص. ۵۲).

لازار نیز در این تردید هنینگ سهیم می‌شود. وی اگرچه می‌گوید که شعر در زبان پهلوی معمولاً بی‌قافیه بوده است لیکن معتقد است «شواهد زیادی از وجود قافیه در شعر پهلوی در دست هست» (لازار، ۱۳۹۵، ص. ۱۸۹). لازار سه نمونه از این اشعاری که دارای قافیه هستند می‌آورد ولی به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کند؛ وی می‌نویسد: «این اشعار پهلوی با وزن غیرکمی ولی مقفاً صورت بینایی هستند بین شعر ایرانی میانه، با وزن تکیه‌ای فاقد قافیه و شعر فارسی کلاسیک، با وزن عروضی و مقفاً» (لازار، ۱۳۹۵، ص. ۱۹۱).^۵ بنابراین می‌توان از رأی لازار چنین دریافت که قافیه‌های موجود در شعر پهلوی به سبب قرارگرفتن در دوره بینابین ساسانی-عربی به وجود آمده‌اند.

با عنایت به این نکته با اهمیت، آیا این امکان وجود دارد که در میان شاعران ایرانی در قرن‌های نخستین، فردی یافت شود که در هوای سنت شعر ایران باستان، شعری بی‌قافیه سروده باشد؟ خوشبختانه دست‌کم یک نمونه وجود دارد؛ آن فرد ابونواس است. در بخش بعد به قطعه بدیهه‌ای از او اشاره خواهیم کرد. این چند بیت شگفت‌انگیز در یکی از کتاب‌های بلاغت گذشته با عنوان العمدۃ فی محاسن الشعر و نقده آمده است.

۴. ابونواس و تداوم سنت شعری ایرانی

پیشتر گفته شد که باقلانی دو بیت را به عنوان شعری بی‌قافیه در کتابش آورده بود و انیس در اینکه چنین قالبی در شعر عربی وجود داشته است با او به مخالفت پرداخت. در اینجا موردی وجود دارد که شایسته تأمل است؛ ابونواس شعری بر سبیل بدیهه سروده است که موزون است ولی قافیه ندارد. قضیه از این قرار است که وقتی، وی در مجلسی در حضور امین عباسی شعر می‌خواند. پس از آنکه شعرش به پایان می‌رسد امین از او می‌پرسد آیا می‌توانی شعری بسرای که

قافیه نداشته باشد؟ وی پاسخ می‌دهد آری. اینک شرح ماجرا را از کتاب العمدة فی محاسن الشعر و نقده می‌آوریم:

«به تحقیق که از ابونواس اشارات دیگری هست خارق عادت و از آن میان یکی این حکایت است:

روزی امین بن زبیده به او گفت: آیا می‌توانی شعری بسرایی که مر او را قافیه‌ای نباشد؟ ابونواس گفت

آری و بر سبیل ارتجال این ابیات بگفت:

و لقد قلت للملیحی قولی	من بعید لمن یحبک	إشارة قُبلة
فأشارت بمِعصمٍ ثم قالت	مِن خلافٍ بعید قولی	إشارة لا
فَتَنَفَّسَتْ سَاعَةً ثُمَّ إِنِّي	قلتُ للبغل عند ذلک	إشارة إمشی

پس مجلسیان جملگی از سرعت انتقال و حاضر جوابیش در شگفت شدند. امین نیز او را به صله‌ای

گران بنواخت» (قیروانی، ۱۴۲۰، ص. ۵۱۰).

از سخن ابن رشیق دو نکته می‌توان دریافت؛ نخست آنکه ابونواس در کار شعر و شاعری شخصیتی نوآور بوده است و دیگر اینکه دست‌کم در زمان وی سرودن شعر بی‌قافیه مرسوم نبوده است وگرنه اهل مجلس چنین به وجد نمی‌آمدند. در اینجا باید به سخن مهم خواجه نصیر و از آن سپس انیس بازگردیم. هر دوی این محققان بر این باورند که در زبان عربی چیزی به نام شعر بدون قافیه در میان شاعران وجود نداشته است. حال باید پرسید که ابونواس با تکیه بر کدام سنت شعری این توانایی را یافته است که شعری از این دست بسراید؟ البته خلاقیت هنری می‌تواند ریشه در شخصیت هنرمند داشته باشد. عباس محمود عقاد در تحلیلی روان‌شناختی ابونواس را شخصیتی خودشیفته (الشخصية النموذجية) می‌داند و این موضوع را یکی از عوامل نامتعارف‌بودن شعر وی محسوب می‌کند.^۶

خلاقیت هنری اما تنها و تنها ریشه در شخصیت هنرمند ندارد بلکه افزون بر آن، حاصل محیط و سنتی که وی در آن پرورش یافته است هم می‌باشد. ابونواس که شاعری ایرانی بود نه تنها - به قول عباس محمود عقاد - در شعرش گاه از واژگان پارسی بهره می‌برد (پایان سخن عقاد)، بلکه احتمالاً از سنت‌های موجود در شعر این زبان نیز آگاه بوده است. با عنایت به اینکه وی در قرن سوم می‌زیسته است دور نیست که از برخی سنت‌های شعری ایران باستان هم آگاه بوده باشد. یکی از این سنت‌ها، نبود قافیه در شعر بوده است. با توجه به اینکه در شعر هیچ شاعر عربی با شعر بی‌قافیه روبه‌رو نیستیم می‌توانیم نتیجه بگیریم وی در این شگرد غریبش افزون بر تکیه‌ای که بر قریحه نوجو و شخصیت ویژه خود داشته، به اغلب احتمال، از سنت شعری ایران باستان نیز بهره گرفته است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به قطعه شعری بدیهه از ابونواس اشاره شد که از ویژگی شگفتی برخوردار بود. این قطعه شعر، قافیه ندارد.

چنانکه انیس یادآور شده است، در شعر هیچ شاعر عربی تا کنون شعر بی قافیه دیده نشده است. با عنایت به اینکه شعر ایران پیش از اسلام قافیه نداشته است و ابونواس هم ایرانی بوده است، می توان احتمال داد که ابونواس این قطعه شعر بی نظیر را نه تنها با اتکا به نوجویی ذاتی خود بلکه با عنایت به سنت شعری ایران باستان سروده است.

یادداشت‌ها

- ۱- نوع من الشعر له أسماط وأغصان وأعاريض مختلفة لا يتقيد فيها النّاطم بقافية واحدة، وهو من ابتكار الأندلسيين، وقد سُمّي كذلك لأنه يشبه الوشاح بأشكاله وتطاريزه، وأكثر ما ينتهي عندهم إلى سبعة أبيات (معجم المعاني الجامع).
- ۲- نوع من الشعر لا يتقيد بأسلوب الشّطرين وهو أقرب أشكال الشعر العربي إلى ما يسمى بالشعر الحرّ، نشأ في العراق في عصور متأخرة (معجم المعاني الجامع).
- ۳- الأدب الشعبي: أدب المأثورات والحكايات والأمثال وقصائد الرّجل (معجم المعاني الجامع).
- ۴- درباره اصطلاح «عمودالشعر» در سنت عربی کتاب محققانه جوزورا با عنوان نظریات الشعر عند العرب بنگرید.
- ۵- چنان که لازار اشاره می کند نخستین پژوهشگری که پیوند میان شعر در زبان پارسی دری و شعر پیش از اسلام را یادآور شد بنویست بود.
۶. در برخی از منابع گذشته از جمله در سخنان حمزه اصفهانی هم درباره راه های خلاف عرف شاعری نزد ابونواس سخن گفته شده است. اصفهانی می نویسد:

«و همانا شعر ابونواس اندر میان مردمان، بدان شهره شده است که اشعار فراوان که از آن او نبوده است به شعر او همی بسته اند و این فهم برای مردم از آنجا حاصل شدی که وی شعر را بر غیر طریق و رسم شاعران گفتی... ازیرا که بسیاری از اشعارش در لهُو و غزل و مجون (لُهو و عبث) و عبث است چونان اشعاری که اندر طرد و وصف شراب و توصیف زنان و غلامان دارد. کمترین اشعار وی همان مدیحه های او هستند و این روش، روش شاعرانی که به گاه وی می زیستند و شاعرانی که از پس وی آمدند نبود...» (اصفهانی، الجزء الاول، ۲۰۰۱، ص. ۸).

کتابنامه

۱. اصفهانی، ح. (۲۰۰۱). دیوان ابی نواس الحسن بن هانی الحکمی. تحقیق ایثقالد فاغتر، الجزء الأول، الطبعة الثانية. دارالنشر الكتاب العربی برلین.
۲. أنیس، إ. (۱۹۵۲). موسیقی الشعر، الطبعة الثانية. مكتبة الأنجلو المصرية.
۳. جوزو، م. (۲۰۰۲). نظریات الشعر عند العرب. دارالطبعة للطباعة و النشر.
۴. خالقی مطلق، ج. (۱۳۶۱). یکی داستان است پر آب چشم (درباره موضوع نبرد پدر و پسر). ایران نامه، ۲، ۲۰۵-۱۶۴.
۵. عقاد، ع. م. (۲۰۱۳). ابونواس. مؤسسة الهنداوی للتعليم والثقافة.
۶. عوفی، م. م. (۱۳۹۱). لباب الالباب. تصحیح عزیزالله علیزاده. فردوس.
۷. قیروانی، ح. ب. (۱۴۲۰). العمدة فی محاسن الشعر، الجزء الاول. تحقیق نبوی عبدالواحد شعلان. مكتبة الخانجي.
۸. لازار، ژ. (۱۳۹۵). بررسی وزن شعر ایرانی. ترجمه لیلا ضیا مجیدی. هرمس.
۹. ملائکه، ن. (۱۹۶۷). قضایا الشعر المعاصر، الطبعة الثالثة. منشورات مكتبة النهضة.
۱۰. ناتل خانلری، پ. (۱۳۹۶). وزن شعر فارسی. توس.
۱۱. نصیرالدین توسی، م. م. (۱۳۸۹). اساس الاقتباس. تصحیح عزیزالله، علیزاده. فردوس.
۱۲. واژه‌نامه معجم المعانی الجامع برگرفته از: <https://www.almaany.com>



Analyzing the Manifestations of Social Capital in *Hamsayeh-hā* in Light of Robert Putnam's Theory

Sara pouremad¹

Hosein-Ali Ghobadi², Saeed Bozorg Bigdeli³

Abstract

Among interdisciplinary approaches, the sociology of literature is a modern approach in literary criticism that examines the interaction between society and literature. This study explores manifestations of one social issue—namely, social capital—in the novel *Hamsāyeh-hā*, drawing on the theoretical framework of Robert Putnam. The research method is descriptive-analytical, and the novel is examined through close reading and library-based tools, with the aid of software when needed. The article addressed the following questions: How are the components of social capital (trust, participation, and norms) represented in *Hamsāyeh-hā*, and what underlying factors shape the state of social capital as portrayed by Maḥmūd?

The study finds that the component of trust and its subcategories (basic, interpersonal, and abstract trust) are depicted as largely absent, reflecting a pervasive atmosphere of distrust. The subcomponent of mutual aid appears frequently in the narrative, pointing to a strong presence of altruism and humanity in Iranian society. The subcomponent of collaboration is prominent and aligns with national objectives, reflecting a patriotic sentiment. The subcomponents of social support, sense of efficacy and social effectiveness, and social mediation are represented to varying degrees. Their overall presence indicates constructive social interactions and the prevalence of high moral and human values within Iranian society. The most influential factors in the formation of social capital in the novel include the nationalization of the oil industry and the formation and activities of various political parties in Iran—particularly the Tudeh Party. In contrast, the most significant factors in the emergence of anti-social-capital components are the occupation of Khuzestan by British forces, the elimination of parliamentary, cabinet, and party power by Moḥammad-Rezā Pahlavi, and the increasing dysfunction of the government at various levels and institutions.

Keywords: social capital, Robert Putnam, contemporary Persian novel, Ahmad Mahmoud, Hamsaye'ha.

1. PhD in Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

E-mail: S.pouremad@modares.ac.ir

<http://orcid.org/0009-0000-1335-4746>

2. Professor at the Department of Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding author)

E-mail: hghobadi@modares.ac.ir

<http://orcid.org/0009-0001-0383-871X>

3. Professor at the Department of Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

E-mail: bozorgbs@modares.ac.ir

<http://orcid.org/0000-0001-9633-7019>

How to cite this article:

Pouremad, S., Ghobadi, H. A., & Bozorg Bigdeli, S. (2025). Analyzing the manifestations of social capital in *Hamsayeh-hā* in light of Robert Putnam's theory. *New Literary Studies*, 58(1), 133-142. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.92135.1682>



Extended Abstract

Introduction

In the social capital approach, social relationships and interactions are considered a form of capital, alongside other types such as physical, financial, human, cultural, and symbolic capital. One of the key theories of social capital is that of Robert Putnam, which offers a comprehensive and systematic interpretation of social interactions. According to this theory, social capital is examined through three main components: social trust, social participation, and social norm—each comprising several subcomponents.

Ahmad Mahmoud, as evidenced by his body of work, is one of the most prominent contemporary Iranian novelists. His novel *Hamsayeh-ha* (The Neighbors), by reflecting the conditions of Iranian society during the years 1944–1952 (1323–1331 SH), focusing particularly on the events preceding the nationalization of the oil industry, and portraying the events of that historical period, provides a fertile ground for sociological critique.

This novel depicts the uprising and protests of the working class and proletariat against class-based system and poverty, thus positioning Mahmoud as a quintessential representative of social realism. Indeed, as an observer of the lives of society's downtrodden, Mahmoud depicts the harsh social realities and expresses his critical perspective.

Accordingly, this novel provides an appropriate setting for analyzing the state of social capital in that era and portrays the state of social capital as being rooted in the political and social issue, urban problems of Ahvaz in the 1920s and 1930s, the nationalization movement of the oil industry, and the formation and activities of political parties.

Methodology

The methodology of this study is descriptive-analytical. It involves a close examination of *Hamsāyeh-hā* through library-based tools and, where necessary, digital software. To determine the frequency of themes and concepts, the study also necessarily employed appropriate statistical methods.

Discussion

All three types of trust—whether basic, interpersonal, or abstract—are largely absent in *Hamsāyeh-hā*, and a pervasive sense of distrust dominates the whole story and its characters.

In contrast, the component of mutual aid is clearly present throughout the novel, with numerous examples. The greatest number of instances can be found among the lower classes, particularly the neighbors living near the house where Khāled and his family live. The protagonist himself is one of the people who do many acts of kindness and cooperation.

The component of collaboration is also present in the novel, often centered around political matters—especially the nationalization of the oil industry that people from across southern Iran, especially those in Ahvaz—workers, shopkeepers, clerks, students, men and women, young and old—are depicted as uniting and rising up in support of it.

Social support, like mutual aid—which is closely related to that—is also present in *Hamsāyeh-hā* with many examples, mostly occurring among neighbors. Khāled and his mother, despite the difficulties they face in the absence of the father, provide more social support to their neighbors than others. Another form of social support reflected in the novel is the support that the Tudeh Party leaders give to factory workers. Due to the author's Marxist and left-leaning political orientation and his membership in the Tudeh Party, the social influence and effectiveness portrayed in the novel is largely limited to this party and its leaders and members. The author deliberately emphasizes their role and impact on society and especially on workers and the lower classes. Social mediation also plays a notable role in the house where the neighbors live, especially because of occasional disputes among them.

Conclusion

Social capital, as a conceptual framework, reflects the characteristics as well as the quantity and quality of social relationships within a society. Accordingly, an examination of the portrayal of social capital in *Hamsāyeh-hā* reveals both quantitative and qualitative aspects of social actions and relationships in Iranian society during the 1940s and the early 1950s.

Our findings indicate that, in the novel, the events leading up to the nationalization of the oil industry, the central role of the people in those events, and the formation and activities of various political parties—including the Tudeh Party—are among the most significant factors contributing to the development of social capital.

In contrast, the British occupation of Khuzestan, the gradual elimination of the authority of the parliament, cabinet, national leaders, and political parties by Mohammad Reza Shah Pahlavi, as well as the inefficiency of the state across various

institutions and levels, are identified as the primary forces behind the erosion of social capital and the emergence of anti-social capital components.

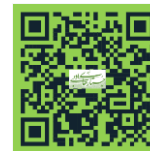
The most frequent subcomponent of social capital in the novel is collaboration, with 43 instances (26.06% of total occurrences), while the most frequent anti-social capital subcomponent is abstract distrust, with 35 instances (21.21%).

In *Hamsāyeh-hā*, collaboration is primarily reflected in the collective actions of various social groups in Khuzestan—especially in Ahvaz—toward the nationalization of the oil industry. In all major social movements and transformations, it is ultimately the people who play the decisive role. Likewise, during the early 1950s oil nationalization movement in Iran, ordinary citizens were active agents and played a significant role in its success.

The subcomponent of mutual aid is also represented in the novel, reflecting the prevalence of altruism and humanity within Iranian society, even under difficult economic and social conditions.

The subcomponents of social support, sense of efficacy, and mediation also appear in novel, each to varying degrees. Their presence reflects the existence of constructive social interactions and strong moral and human values in the Iranian social context.

By contrast, the trust subcomponents are absent in the novel, indicating a widespread atmosphere of distrust, which is rooted in the political, social, and economic conditions of the time. Among them, abstract distrust—which is the most frequently observed anti-social capital factor in the novel—is linked to the inefficiency and corruption of the government and its institutions (including law enforcement, healthcare, employment, and others), as well as the political repression that characterized that era.



شاپای چاپی: ۸۱۷۱-۳۰۶۰ | شاپای الکترونیکی: ۲۵۲۸-۲۷۸۳

تحلیل نمودهای سرمایه اجتماعی در رمان همسایه‌ها

براساس نظریه پاتنام

سارا پورعماد^۱، حسین علی قبادی^۲، سعید بزرگ بیگدلی^۳

چکیده

از میان پژوهش‌های بینارشته‌ای، جامعه‌شناسی ادبیات یکی از گرایش‌های نوین در نقد ادبی است که به بحث درباره تعامل جامعه و ادبیات می‌پردازد. این پژوهش درصدد است بر پایه آرای پاتنام، یکی از مسئله‌های اجتماعی را در رمان «همسایه‌ها» بکاود. روش این پژوهش، توصیفی - تحلیلی است که با استقصای در متن و استناد به آن تجزیه و تحلیل صورت می‌گیرد. این مقاله به تحلیل نمودهای سرمایه اجتماعی در رمان همسایه‌ها پرداخته و به این پرسش‌ها پاسخ داده که وضعیت سرمایه اجتماعی‌ای که محمود روایت می‌کند، ریشه در چه عواملی دارد و مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی (اعتماد، مشارکت و هنجار) چگونه بازتاب یافته‌اند. نتایج بیانگر آن است که در این رمان مؤثرترین عوامل بر سرمایه اجتماعی، وقایع ملی شدن صنعت نفت و شکل‌گیری و فعالیت احزاب مختلف در ایران از جمله حزب توده است و مؤثرترین عوامل بر شکل‌گیری مؤلفه‌های ضد سرمایه اجتماعی اشغال خوزستان توسط نیروهای انگلیسی و حذف قدرت مجلس، کابینه، سران مملکتی و احزاب توسط محمدرضا پهلوی و ناکارآمد شدن دولت در سطوح و نهادهای مختلف است. مؤلفه اعتماد و زیرمؤلفه‌های آن (اعتماد بنیادی، بین‌شخصی و انتزاعی) به صورت منفی، یعنی بی‌اعتمادی گسترده بازتاب یافته است. زیرمؤلفه همیاری مثبت است که نشان از وفور نوع دوستی و انسانیت در جامعه ایرانی است. زیرمؤلفه همکاری مثبت است و در راستای اهداف ملی و رنگ و بوی میهنی دارد. زیرمؤلفه‌های حمایت اجتماعی، احساس اثرگذاری و کارایی اجتماعی و وساطت اجتماعی با درصدهای مختلف مثبت است. مثبت بودن این زیرمؤلفه‌ها بیانگر تعاملات مثبت و ارزش‌های اخلاقی و انسانی والا در جامعه ایرانی است.

کلیدواژه‌ها: سرمایه اجتماعی، رابرت پاتنام، رمان معاصر فارسی، احمد محمود، همسایه‌ها.

ارسال: ۱۴۰۳/۱۰/۲۸ : بازنگری: -
پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰ : انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۵/۳۰

نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۲۸، بهار ۱۴۰۴، صص ۱۳۳-۱۴۲

مقاله پژوهشی

۱. دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

E-mail: S.pouremad@modares.ac.ir

<http://orcid.org/0009-0000-1335-4746>

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: hghobadi@modares.ac.ir

<http://orcid.org/0009-0001-0383-871X>

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

E-mail: bozorghs@modares.ac.ir

<http://orcid.org/0000-0001-9633-7019>

ارجاع به این مقاله:

پورعماد، س.، قبادی، ح.ع.، و بزرگ بیگدلی، س. (۱۴۰۴). تحلیل نمودهای سرمایه اجتماعی در رمان همسایه‌ها براساس

نظریه پاتنام. جستارهای نوین ادبی، ۱(۵۸)، ۱۳۳-۱۴۲. <https://doi.org/10.22067/jls.2025.92135.1682>

۱- مقدمه

سرمایه اجتماعی، مناسبات و روابط اجتماعی را سرمایه‌ای در کنار سایر انواع سرمایه (فیزیکی، مالی، انسانی، فرهنگی، نمادین) می‌داند. نقد جامعه‌شناسانه ادبیات، با تأکید بر نگاهی محتوامحور، شنیدن صداها و پنهان و کشف مضمون‌های پنهانی آفرینش‌های ادبی را در دستور کار خود قرار می‌دهد. از اهمیت بررسی و نقد رمان‌ها از رهگذر خوانش جامعه‌شناسانه رمان و گشودن لایه‌های پنهان و ترجمه دلالت‌مند نشانه‌ها و نمودهای آن می‌توان به پی بردن به چگونگی بازتاب سازوکارهای فکری، فرهنگی و اجتماعی جوامع در رمان‌ها اشاره کرد و به علت بازتاب صریح و روشن سرمایه اجتماعی و ساختارهای حاکم بر جوامع می‌توان، کیفیت روابط بین افراد، اجتماعات، حکومت و همچنین روابط درون‌گروهی و برون‌گروهی را در سطوح خرد و کلان مورد تحلیل و بررسی قرار داد. یکی از نظریه‌های مهم سرمایه اجتماعی، نظریه رابرت پاتنام است که تفسیر جامع و نظام‌مندی از تعاملات اجتماعی ارائه می‌دهد. به موجب این نظریه، سرمایه اجتماعی در قالب سه مؤلفه بررسی می‌شود: اعتماد اجتماعی، مشارکت اجتماعی و هنجار اجتماعی. بی‌تردید احمد محمود به شهادت آثارش، یکی از تواناترین نویسندگان معاصر است. رمان همسایه‌ها با بازتاب وضعیت جامعه ایران در سال‌های ۱۳۳۱-۱۳۳۳ ه.ش و توجه خاص به وقایع پیش از ملی شدن صنعت نفت و توصیف اتفاقات آن دوره تاریخی، زمینه‌های لازم برای نقد جامعه‌شناسانه را فراهم می‌کند. این رمان در حقیقت خیزش و اعتراض کارگران و طبقه پرولتاریا علیه نظام طبقاتی و فقر است و این باعث شده، محمود را نماینده تمام‌عیار رئالیسم اجتماعی بدانیم. در واقع او در مقام تماشاگر زندگانی مردم رنج‌دیده جامعه، واقعیات تلخ اجتماعی را مجسم و دیدگاه معترضانه خود را بیان می‌کند؛ بنابراین این رمان بستر مناسبی را برای تجزیه و تحلیل سرمایه اجتماعی بازنمایی شده جامعه وقت توسط محمود به دست می‌دهد و ریشه وضعیت سرمایه اجتماعی که متأثر از مسائل سیاسی و اجتماعی و معضلات جامعه شهری اهواز در دهه بیست و سی است و تأثیراتی که از نهضت ملی شدن نفت و شکل‌گیری و فعالیت احزاب پذیرفته از نگاه و زاویه دید محمود به تصویر می‌کشد.

۱-۱- سؤالات پژوهش

با توجه به ویژگی‌های جامعه‌شناختی و تاریخی رمان همسایه‌ها و نظر به اهمیت سرمایه اجتماعی، در شکل‌دهی روابط اجتماعی در سطوح خرد و کلان این پژوهش در پی پاسخ دادن به پرسش‌های زیر بوده است:

۱. وضعیت سرمایه اجتماعی بازتاب یافته در رمان همسایه‌ها ریشه در چه عواملی دارد؟

۲. انواع مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی بازنمایی شده در رمان همسایه‌ها کدامند؟

۳. انواع مؤلفه‌های ضد سرمایه اجتماعی بازنمایی شده در رمان همسایه‌ها کدامند؟

۱-۲-پیشینه تحقیق

تا جایی که بررسی شد، تا حال حاضر یک کتاب، چند پایان‌نامه و رساله و تعدادی مقاله به‌صورت مستقل یا فرعی به سرمایه اجتماعی در ادبیات فارسی پرداخته‌اند که تجزیه و تحلیل بیشتر آن‌ها براساس نظریه انواع سرمایه پیر بوردیو بوده است. نگاه بوردیو به سرمایه اجتماعی نگاهی ابزاری است و به هر نوع قابلیت، مهارت و توانایی اطلاق می‌کند که فرد می‌تواند در جامعه به‌صورت اکتسابی یا انتسابی به آن دست یافته و در روابطش با سایر گروه‌ها و افراد در پیشبرد موقعیت خویش بهره‌مند شود. با اینکه سهم بوردیو در اشاعه مفهوم سرمایه اجتماعی انکارناپذیر است؛ اما نظریات او از ایراد خالی نیست، به‌خصوص اینکه او سرمایه اجتماعی را دارایی انحصاری نخبگان می‌داند که برای حفظ موقعیت نسبی آنان طراحی شده است. او بیش از حد بر نقش سرمایه اجتماعی متکی بر روابط خویشاوندی تأکید می‌کند و علی‌رغم دغدغه‌های وی برای تصدیق عامل، به نظر می‌رسد، نظریه او در یک مدل نسبتاً ایستا از سلسله‌مراتب اجتماعی ریشه دارد (متفکر آزاد و همکاران، ۱۳۹۳، ص. ۴۳).

از میان پایان‌نامه و رساله‌هایی که به بررسی و تحلیل سرمایه اجتماعی در ادبیات معاصر پرداخته‌اند، می‌توان به پایان‌نامه لیلارکابدار با عنوان «بررسی مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی در داستان‌نامه بهمنیاری» (۱۳۹۰)، رساله دکتری صدف گلمرادی با عنوان «نقد جامعه‌شناختی سرمایه‌های شخصیت‌های زن در رمان‌های منتخب پس از انقلاب اسلامی» (۱۳۹۳)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حماسه جلالی با عنوان «بررسی مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی در رمان نوجوان: همسایه‌ها احمد محمود، بادبادک‌باز خالد حسینی، روز و شب یوسف محمود دولت‌آبادی و زندگی پیش‌رو از رومن گاری» (۱۳۹۸) و رساله دکتری محمود ذباج با عنوان «نقد جامعه‌شناختی نظریه سرمایه پیر بوردیو و کاربرد آن در تحلیل رمان ایرانی» (۱۳۹۹) اشاره کرد.

تعداد و تنوع موضوعی مقالات در حوزه سرمایه اجتماعی در ادبیات فارسی بیشتر از کتاب و پایان‌نامه است. هم در ادبیات کلاسیک و هم ادبیات معاصر بدان پرداخته‌اند و دیدگاه‌های نظریه‌پردازان بیشتری بررسی قرار گرفته است و بعضی مقالات منحصرراً بر سرمایه اجتماعی متمرکز است.

تعدادی از مهم‌ترین مقالاتی که به بررسی سرمایه اجتماعی در آثار معاصر فارسی پرداخته‌اند، عبارتند از: «نقد سرمایه و ضد سرمایه اجتماعی در شعر داروگ و آی آدم‌ها از نیما و سرود باران از بدر شاکر سیاب» (مشایخی و

احمدی انارمرزی، ۱۳۹۰)، «ماهیت و جایگاه انواع مشارکت اجتماعی در ضرب‌المثل‌های داستان‌نامه بهمنیاری» (محسنی و همکاران، ۱۳۹۲)، «نقد جامعه‌شناسانه سرمایه‌های زنان در رمان قصه تهمینه محمد محمدعلی براساس نظریه انواع سرمایه پیر بوردیو» (گلمرادی و همکاران، ۱۳۹۳)، «جامعه‌شناسی رمان خاله‌بازی از بلقیس سلیمانی بر مبنای نظریه پیر بوردیو» (خادمی کولایی و همکاران، ۱۳۹۴)، «نقد جامعه‌شناختی سرمایه‌های اجتماعی و فرهنگی زنان در رمان دل فولاد اثر منیر و روانی‌پور» (گلمرادی، ۱۳۹۴)، «نقد جامعه‌شناختی سرمایه‌های شخصیت‌های زن در داستان کنیز و منیر و روانی‌پور براساس نظریه انواع سرمایه پیر بوردیو جامعه‌شناس فرانسوی» (گلمرادی، ۱۳۹۴)، «نقد جامعه‌شناسانه سرمایه‌های شخصیت‌های زن در رمان نیمه غایب براساس نظریه انواع سرمایه پیر بوردیو» (حسینی و گلمرادیف، ۱۳۹۵) و «بررسی جامعه‌شناختی رمان پرنده من اثر فریبا وفی، براساس نظریه عمل‌پی‌یر بوردیو» (مشفق و دوستی، ۱۳۹۶).

هیچ‌کدام از مقالات مذکور سرمایه‌های اجتماعی آثار مورد نظر را براساس آرای پاتنام تحلیل نکرده که اصلی‌ترین وجه تمایز این پژوهش با آثار تألیف شده در این حوزه است. در باب اهمیت آرای پاتنام بر دیگر نظریه‌پردازان سرمایه اجتماعی می‌توان گفت، فوکویاما فقط بر شبکه‌های غیررسمی اهتمام دارد. بوردیو بر خصلت ناملموس بودن سرمایه اجتماعی توجه دارد و بر مشارکت و شبکه تأکید می‌نماید اما پاتنام هر سه مؤلفه را موردتوجه قرار داده است و سرمایه اجتماعی را به‌عنوان اعتماد، هنجار و شبکه‌های پیوند تعریف می‌کند. همچنین سرمایه اجتماعی از نگاه پاتنام بر منافع جمعی تکیه دارد؛ درحالی‌که از دیدگاه کلمن، بوردیو و فوکویاما بر منافع فردی است (جاوید و ایزدی، ۱۳۸۹، ص. ۴).

در مورد رمان همسایه‌ها نیز با وجود پژوهش‌های متعدد اعم از مقاله تا پایان‌نامه که در درباره این رمان صورت گرفته است، تاکنون هیچ پژوهشی به تحلیل بازتاب سرمایه اجتماعی در این رمان نپرداخته است.

۲- مبانی نظری

پیدایش اصلاح سرمایه اجتماعی به‌طور هدفمند را می‌توان برای نخستین بار به لیدا. جی. هانیفان، مدیر یکی از مدارس روستایی ویرجینیای غربی در آمریکا نسبت داد. از آن زمان، با توجه به اهمیت این مبحث نوظهور، پژوهش‌ها و مطالعات بسیاری از سوی دانشمندان و نظریه‌پردازانی مانند «پیر بوردیو»، «جیمز کلمن»، «رابرت پاتنام» و «فرانسیس فوکویاما» صورت پذیرفته که در نهایت مفهوم سرمایه اجتماعی امروزی تدوین گردید.

در سال ۱۹۷۲، پیر بوردیو، جامعه‌شناس فرانسوی، اولین تعریف منسجم خود از سرمایه اجتماعی را ارائه و دوازده سال بعد، پس از فرمول‌بندی دقیق و نظام‌مند، آن را در کتاب خویش مطرح ساخت. در این کتاب، از سرمایه اجتماعی به‌عنوان عنصری مهم در تحلیل جوامع سخن به میان آورده که بر ساختار و عملکرد جوامع نقشی سازنده و مثبت ایفا می‌کند. در سال ۲۰۰۰، با انتشار اثر پاتنام، توجه اذهان عمومی به سمت مفهوم ارائه شده از سوی این دانشمند علوم سیاسی معطوف گردید؛ چراکه در این کتاب، سرمایه اجتماعی عاملی مؤثر در تقویت نظام‌های سیاسی معرفی گردیده و عاملی مهم و اساسی در فعالیت‌های سیاسی و تقویت دموکراسی به شمار می‌آید (احمدی، ۱۳۸۹، ص. ۲۵۴). توسعه تئوری سرمایه اجتماعی بیش از هر چیز وام‌دار کارهای پژوهشی رابرت پاتنام است (روشنفکر و ذکایی، ۱۳۸۵، ص. ۱۱۷). پاتنام با گسترش مفهوم سرمایه اجتماعی و معرفی آن به‌عنوان منبعی برای بروز کارکردها در سطح اجتماعی، به‌نوعی، بر جنبه مثبت سرمایه اجتماعی تأکید می‌کند (متفکر آزاد و همکاران، ۱۳۹۳، ص. ۴۳). به بیانی دیگر با بررسی و تحلیل دیدگاه پاتنام در مقایسه با دیگر صاحب‌نظران، می‌توان دریافت که او، بر اهمیت سرمایه اجتماعی و نقش آن در ظهور منافع جمعی و توسعه اجتماعی تأکید داشته است.

پاتنام مشکل اصلی دموکراسی‌های غربی را افراط‌گرایی فردگرایانه معرفی کرده و به اهمیت وجود توازن بین حقوق فردی و مسئولیت جمعی، به‌عنوان شرط کارآمدی دموکراسی تأکید می‌کند (پاتنام، ۱۳۹۲، صص. ۱۴-۱۵). اعتماد، هنجارها و شبکه‌ها به‌عنوان پیش‌نیازهای سرمایه اجتماعی ضامن کیفیت اجرای خود بوده و بر اثر همکاری‌های موفق این سه جزء با یکدیگر، دارایی‌های اجتماعی پدید آمده که تسهیل‌کننده همکاری‌های بعدی موضوعات غیر مرتبط با آن خواهد شد (تاجبخش، ۱۳۸۹، ص. ۹۹).

۲-۱- اعتماد اجتماعی

برای ایجاد تعاون و همبستگی در جامعه، شاخص‌های زیادی وجود دارد. یکی از مهم‌ترین آن‌ها اعتماد افراد جامعه به همدیگر و اعتماد متقابل مردم و حکومت است. اعتماد اجتماعی در روابط بین‌شخصی، انتزاعی و نهادی عامل مهمی در پیشبرد اهداف جامعه و لازمه شکل‌گیری پیوندها و ارتباطات اجتماعی است.

«اعتماد اجتماعی کارکردهای متعدد روان‌شناختی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دارد و از این‌رو، نقش مهمی را در زندگی فردی و اجتماعی انسان ایفا می‌کند. اعتماد اجتماعی از سویی برای سلامت روان افراد اهمیت زیادی دارد؛ از سوی دیگر، اعتماد، مشارکت را در زمینه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی سرعت بخشیده و تمایل افراد را برای همکاری با گروه‌های مختلف جامعه را افزایش می‌دهد. از این‌رو اعتماد اجتماعی را مهم‌ترین مؤلفه سرمایه اجتماعی و

یکی از عناصر اساسی انسجام و نظم در جامعه می‌دانند.» (وجدانی و محصص، ۱۳۹۸، صص. ۵۸-۵۹).

اعتماد اجتماعی یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر در حفظ وحدت و انسجام جامعه است؛ اگر اعتماد اجتماعی تحت تأثیر عوامل سیاسی، اقتصاد و فرهنگی دچار زوال شود، وحدت و یکپارچگی جامعه به مخاطره می‌افتد.

«بی‌اعتمادی یعنی انباشت تجارب روان‌شناختی منفی که در شبکه‌ای پیچیده به صورت یک عادت درمی‌آید، یعنی تجارب جمعی روان‌شناختی از اعتماد به کسانی که شایستگی خود را نشان نداده‌اند، بدبینی و یاس ایجاد می‌کند. این بدبینی حاصل شکست‌هایی است که ما در بازی اعتماد با آن مواجه می‌شویم و تصور می‌کنیم که دیگران بدتر از آن چیزی هستند که ما فکر می‌کنیم. این وضع حتی ممکن است به حاکم شدن بی‌اعتمادی مطلق در جامعه بینجامد» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۹، صص. ۱۵۴-۱۵۵).

فرهنگ بی‌اعتمادی نوعی اثر هاله‌ای دارد؛ یعنی بی‌اعتمادی با هر بار شکل‌گیری، در بین افراد جامعه گسترش می‌یابد.

۲-۱-۱- اعتماد بنیادی

اعتماد بنیادی نگرشی است، نسبت به خود و دنیای اطراف، که رفتار و اعمال ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد و سبب وجود اندیشه‌ای می‌گردد که می‌توان به افراد و امور جهان اعتماد کرد و این اعتماد استمرار و ثبات خواهد داشت. این احساس امنیت و احساس اعتماد، نه یک پدیده شناختی، بلکه پدیده عاطفی است و در ناخودآگاه افراد ریشه دارد.

«سرچشمه‌های چنین امنیتی را که بیشتر مردم، در بیشتر مواقع، در ارتباط با خودپرسی‌های احتمالی احساس می‌کنند، باید در برخی تجربه‌های خاص دوران کودکی پیدا کرد. آدم‌های بهنجار در اوایل زندگی‌شان یک مقدار اعتماد اساسی به خوردشان داده می‌شود که این آسیب‌پذیری‌های وجودی را سرکوب یا کند می‌کند. یا به عبارت و استعاره دیگر، آدم‌ها نوعی تلقیح عاطفی می‌شوند که آن‌ها را در برابر دلهره‌های وجودی که همه انسان‌ها بالقوه در معرض آن‌ها هستند، حفاظت می‌کند. عامل این تلقیح، شخصیتی است که مواظبت اساسی را در کودکی به عهده دارد؛ برای بیشتر آدم‌ها این شخصیت همان مادر است. ایمان به عشق فرد مواظبت‌کننده در کودکی، جوهر اعتقاد به نوعی پابندی است که اعتماد بنیادی و همه‌گونه اعتماد بعدی به آن نیاز دارند.» (گیدنز، ۱۳۹۹، صص. ۸۱ و ۸۲).

اعتماد بنیادی، پایه‌ای اساسی برای شکل‌گیری اعتماد در دوران بزرگسالی است و در صورت فقدان آن در دوران کودکی، شکل‌گیری اعتمادهای دوران بزرگسالی با مشکل مواجه خواهد شد.

۲-۱-۲- اعتماد بین شخصی

پایبندی‌های چهره‌دار به آن روابط اعتمادی اطلاق می‌شود که در پیوندها و روابط اجتماعی تثبیت شده در شرایط هم حضوری آشکار و حفظ می‌شوند.

«اعتماد بین شخصی شکل دیگری از اعتماد است که در روابط چهره به چهره خود را نشان می‌دهد. این شکل از اعتماد موانع ارتباطی را مرتفع می‌سازد و با کاستن از حالت دفاعی، بسیاری از تعاملات مؤثر را موجب می‌شود. به لحاظ نظری در یک رابطه مبتنی بر اعتماد، حداقل دو نفر حضور دارند، اعتمادکننده و فرد مورد اعتماد. در این رابطه فرد مورد اعتماد (امین)، بالقوه می‌تواند واکنش‌های متفاوتی از خود بروز دهد، که می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی تقسیم نمود. واکنش‌های مثبت و واکنش‌های منفی. هنگامی فرد اعتماد می‌کند که احتمال انجام واکنش‌های مثبت بیشتر باشد و در مقابل اطلاعات مربوط به احتمال انجام واکنش‌های منفی نادیده گرفته شود.» (امیرکافی، ۱۳۸۰، صص. ۱۴-۱۵).

اعتماد بین شخصی هم بین آشنایان و هم بیگانگان، امکان برقراری دارد. به‌طورکلی، اعتماد بین شخصی می‌تواند در بهبود کیفیت روابط شخصی، افزایش همکاری و تعامل مثبت در جوامع و حل مسائل اجتماعی مؤثر باشد. از سوی دیگر، کاهش اعتماد بین شخصی می‌تواند منجر به بروز تنش‌ها، عدم همکاری و اختلافات در روابط شخصی و اجتماعی منجر شود.

۲-۱-۳- اعتماد انتزاعی

پایبندی‌های غیرچهره‌دار به آن روابط اعتمادی اطلاق می‌شود که در پیوندها و روابط اجتماعی تثبیت شده در شرایط غیرهم‌حضور و انتزاعی آشکار و ایجاد می‌شوند.

«به نظر گیدنز نشانه‌های نمادین نظیر پول و نظام‌های تخصصی، عمده‌ترین نظام‌های انتزاعی می‌باشند. بر اثر توسعه نظام‌های انتزاعی، اعتماد به اصول غیرشخصی و نیز اعتماد به دیگران ناشناس، برای زندگی اجتماعی گریزناپذیر می‌شود. این نوع اعتماد غیرشخصی با اعتماد بنیادی تفاوت دارد. منظور گیدنز از نظام‌های تخصصی، نظام‌های انجام دادن کار فنی یا مهارت تخصصی است که حوزه‌های وسیعی از محیط‌های مادی و اجتماعی زندگی را تشکیل می‌دهند. به نظر گیدنز، اعتماد به نظام‌های انتزاعی، مستلزم اطمینان دوگانه است: اطمینان به اعتمادپذیری افراد خاصی که نظام را می‌گردانند و اطمینان به دانش یا مهارت‌هایی که افراد غیرمتخصص هیچ‌گونه دسترسی مؤثری به آن ندارند.» (گیدنز، ۱۳۷۸، ص. ۱۰۳).

گیدنز اعتماد مردم به حکومت، دولت، نهادها و افراد مرتبط با آنها را که در واقع جزئی از اعتماد سیاسی است، اعتماد انتزاعی به حساب می‌آورد.

۲-۲- مشارکت اجتماعی

مشارکت به عنوان عملی جمعی، فرایندی سازمان یافته و متشکل از اعضای آگاه داوطلب است که در جهت تحقق اهداف معین و مشخص گرد هم جمع شده‌اند (ازکیا و غفاری، ۱۳۸۰، ص. ۱۶). جوامع برخوردار از مشارکت اجتماعی، از سرمایه اجتماعی نیز بهره‌مند بوده و اعضا به واسطه این کنش بنیادی متقابل در شکل گروه و سازمان‌بندی اجتماعی انسجام می‌یابند (محسنی و همکاران، ۱۳۹۲، ص. ۹۹). مشارکت به عنوان میراثی از جوامع سنتی که در گذشته و حال برای حل دشواری‌های زندگی در بین مردم جامعه رواج داشته، در مواردی نظیر فقر اقتصادی، فقدان امنیت، شرایط اقلیمی و جغرافیایی دشوار و حتی دلایلی چون فرهنگ یاری‌رسانی برای اخوت اسلامی و ایرانی تقویت گردیده و با گذشت سال‌های متمادی وابستگی و دلبستگی مثبتی را در میان اعضای جوامع خصوصاً جوامع کوچکی نظیر روستاییان و عشایر باعث شده است (فرهادی، ۱۳۹۴، ص. ۵۲).

۲-۲-۱- انواع شبکه مشارکت

۱- همیاری: همیاری به احساس درونی افراد جهت کمک به دیگران و به اجتماعی که در آن زندگی می‌کنند، اشاره دارد و باعث ایجاد تعادل بین منافع فردی و منافع جمعی می‌شود. (هنجار همیاری، افراد را به سهیم شدن در حمایت کردن از سایر افراد جامعه ترغیب می‌کند).

۲- همکاری: همکاری در محل جمعی مردم جهت دستیابی به نتیجه یا هدفی مشترک (از قبیل همکاری همسایه‌ها با یکدیگر جهت بهبود اوضاع محل، همکاری با مسئولین محلی و مشارکت داوطلبانه افراد در اجتماع) (قاسمی و همکاران، ۱۳۸۵، ص. ۴۳).

۲-۳- هنجار اجتماعی

هنجار اجتماعی به یک حالت عادی منطبق با اکثر موارد، به یک مفهوم حد وسط، به آنچه هست، تعبیر می‌شود.

«در واقع هنجار اجتماعی منعکس‌کننده رفتارهایی است که اکثریت افراد جامعه، بدون آنکه با پیش‌بینی ضمانت اجرایی آن را الزامی کرده باشند، در عمل انتخاب نموده‌اند. عدول و تخلف از این دسته رفتارها، انحراف محسوب شده و با عکس‌العمل اجتماعی فاقد جنبه کیفری، مواجه می‌شود. این نوع هنجار همان هنجار غیررسمی در لسان اندیشمندان علوم اجتماعی است. جامعه‌شناسان هنجار اجتماعی را رفتارهای معینی تلقی می‌کنند که براساس ارزش‌های اجتماعی

شکل گرفته‌اند. در واقع ارزش‌های اجتماعی به تدریج و در طول زمان به صورت هنجارهای اجتماعی درمی‌آیند و با رعایت کردن آن‌ها جامعه انتظام می‌یابد. در تعریف مذکور از ارزش‌های اجتماعی به عنوان شکل‌دهنده هنجارهای اجتماعی نام برده شده است. می‌توان گفت ارزش‌های اجتماعی همان احساسات ریشه‌داری است که اعضای یک جامعه در آن سهیم هستند و همین احساسات غالباً اعمال و رفتار اعضای جامعه را تعیین می‌کند. این ارزش‌های اجتماعی در جریان زندگی افراد و از طریق فرایند جامعه‌پذیری به هنجارهای اجتماعی تبدیل می‌شوند. [«اژدری کوشا، ۱۳۹۶، ص. ۹».](#)

شکل فوق‌العاده مهمی از سرمایه اجتماعی که در داخل یک جمع تجویز می‌شود این هنجار است که شخص باید نفع خود را فروگذارد و در جهت منافع جمع عمل کند.

۲-۳-۱- انواع هنجار

مؤلفه‌های برگزیده هنجار اجتماعی به نقل از قاسمی و همکاران (۱۳۸۵) به شرح زیر است:

۱- حمایت اجتماعی: حمایت افراد از یکدیگر که به صورت مالی و عاطفی در زمان نیازمندی و یا به عنوان بخشی از حیات

روزمره فراهم آمده باشد. (نظیر پول قرض دادن، گوش کردن به درد و دل افراد)

۲- احساس اثرگذاری و کارایی: درک و تصور افراد و اجتماعات از میزان توانایی تأثیرگذاری آنان در فعالیتهای و روندهای

موجود در جامعه.

۳- وساطت اجتماعی: حضور فعال فرد به عنوان میانجیگر در حل اختلافات و منازعات موجود میان آشنایان، همسایه‌ها،

همکاران و یا همشهری‌ها.

۳- بحث

همسایه‌ها نخستین رمان احمد محمود است که مرکز ثقل آن، حادثه‌ای ملی است. زمان جاری در این رمان، حدود سه سال، یعنی فاصله سال‌های ۱۳۲۸ تا ۱۳۳۱ است. در این رمان، فقر، فساد، محرومیت، خرافات طبقات محروم، همچنین ماجراهایی عاشقانه و ... به صورت مضامین جاری مطرح شده است. مضامینی که راوی به طور مستقیم با آن‌ها درگیر است. در عین حال به طور غیرمستقیم، جریان ملی شدن صنعت نفت روایت می‌شود. رویدادهای دیگری که در رمان همسایه‌ها وجود دارد، اغلب اهمیت سیاسی و اجتماعی دارند، اما در متن و یا حاشیه موضوع اصلی قرار می‌گیرند، به همین دلیل رمان همسایه‌ها دارای اهمیت تاریخی عمده‌تأ نهفته و گاهی آشکار است؛ به طوری که حذف واقعه اصلی و تاریخی ملی شدن صنعت نفت، کلیت و موجودیت رمان را دچار آسیب می‌کند و موضوعیت مناسبات

بخش عمده‌ای از داستان را از بین می‌برد. بسیاری از ماجراها و روابط جاری در این داستان با این رویداد اصلی ارتباط یافته است. علیرغم این که جریان مبارزه برای ملی شدن صنعت نفت در شاکله همسایه‌ها نقشی محوری دارد، اما نویسنده در فواصل داستان، ذهن خواننده را با حوادثی دیگر درگیر می‌کند.

چهره‌ای که از مردم در این کتاب ترسیم می‌شود، چهره‌ای رنج‌دیده، اما مقاوم و سلطه‌ناپذیر است، مردمی که در تأمین نیازهای روزانه خود دچار مشکل هستند، آنگاه که پای ایستادگی و دفاع از عزت و استقلال وطن به میان می‌آید، حاضر به فداکاری اند. در واقع نویسنده در مقام تماشاگر زندگانی مردم ساده و رنج‌دیده جامعه، واقعیت‌های تلخ اجتماعی را مجسم می‌کند (دستغیب، ۱۳۷۸، ص. ۶۴).

۳-۱- خلاصه رمان

خالد نوجوان پانزده‌ساله‌ای است که همراه خانواده‌اش در خانه‌ای اجاره‌ای که مستأجرهای زیادی دارد، زندگی می‌کند. در این خانه افراد مختلفی زندگی می‌کنند که اغلب دچار فقر اقتصادی و فرهنگی هستند. خالد در فضایی آکنده از فقر، فساد، خرافه، بیکاری و بیماری، دوران کودکی را پشت سر می‌گذارد و به مرحله بلوغ گام می‌نهد. پدر خالد که نمی‌تواند با چله‌نشینی و خواندن کتاب اسرار قاسمی، گره بیکاری خود را بگشاید، خانواده را به خالد می‌سپارد و برای کار به کویت مهاجرت می‌کند. خالد در قهوه‌خانه امان‌آقا مشغول به کار می‌شود و به تدریج با فضای سیاسی و اجتماعی حاکم آشنا می‌شود. یک روز ابراهیم، پسر رحیم خرکچی، شیشه خانه غلامعلی خان که مأمور شهربانی است و زن‌های متعددی را به خانه‌اش می‌آورد، می‌شکند و خالد بی‌گناه گرفتار و به کلاتری برده می‌شود. خالد بعد از آزادی، خبر بازداشت یکی از مبارزان حزبی به نام پندار را به شفق در کتاب‌فروشی مجاهد می‌رساند و به تدریج مورد اعتماد مبارزان حزب قرار می‌گیرد و در جلسات مخفیانه و فعالیت‌های سیاسی آن‌ها شرکت می‌کند. در یکی از این میتینگ‌ها، خالد که پایش آسیب دیده است، به خانه‌ای پناه می‌برد و با دختری زیبا که از او به نام سیه‌چشم نام برده می‌شود، آشنا می‌شود. علی‌شيطان، مأمور اداره آگاهی که متوجه ارتباط خالد با مبارزان حزبی شده است، از خالد می‌خواهد تا برای دستگیری آن‌ها به او کمک کند، تا او نیز کمک کند که به عشق خود، سیه‌چشم، برسد، اما خالد هرگونه ارتباط با مبارزان حزب را انکار می‌کند. خالد هنگام حمل چمدان روزنامه‌ها و اعلامیه‌ها بازداشت و پس از فراری ناموفق دستگیر می‌شود. شکنجه‌های بی‌رحمانه مأموران در اقرار گرفتن از خالد بی‌نتیجه می‌ماند. خالد به سه سال حبس محکوم می‌شود. او و پندار در زندان برای آگاهی‌بخشی به زندانیان، مبارزه را از سر می‌گیرند و زندانیان را به اعتصاب برای بهبود کیفیت آب، غذا و دیگر امکانات زندان تشویق می‌کنند. تلاش‌های رئیس زندان برای شکستن

اعتصاب از طریق تطمیع به ثمر نمی‌نشیند و سرانجام با خشونت و تهدید اعتصاب را سرکوب می‌نماید. خالد به زندان انفرادی منتقل شده و ناصر ابدی کشته می‌شود. خالد پس از تحمل سه سال حبس آزاد و به سربازی فرستاده می‌شود.

۳-۲- تحلیل مؤلفه اعتماد در رمان همسایه‌ها

هر سه نوع اعتماد (اعتماد بنیادی، بین‌شخصی و انتزاعی) در رمان همسایه‌ها منفی است و بی‌اعتمادی گسترده‌ای بر سرتاسر داستان و شخصیت‌های آن حاکم است که در ادامه بدان‌ها اشاره و دلایلشان شرح داده شده است.

۳-۲-۱- بی‌اعتماد بنیادی

شخصیت اصلی رمان همسایه‌ها، خالد و خانواده اصلی داستان، خانواده اوست که شامل پدر او، اوسا حداد، مادرش و خواهر خردسالش، جمیله، است. پدر خالد که آهنگر است، پس از مدتی بیکاری به تنگ می‌آید و عزم مهاجرت به کویت برای کسب درآمد و تأمین معیشت خانواده خود می‌کند. در فاصله مهاجرت اوسا حداد تا رسیدن اولین کمک‌خرجی‌ها، مادر خالد برای گذران زندگی، ناچار به کار کردن می‌شود. کاری که غلام، پسرخواهر او که به‌تازگی به سربازی رفته است، برایش جور می‌کند، نظافت منزل رئیس سربازخانه است. مادر می‌خواهد این کار را از خالد پنهان نگاه دارد و به جمیله که همراه او بوده است، سفارش اکید می‌کند که در این مورد، چیزی به برادرش نگوید؛ ولی جمیله طاقت نمی‌آورد و شب، آنچه را در خانه رئیس سربازخانه گذشته است، برای خالد بازگو می‌کند؛ اما بسیار می‌ترسد که مادرش متوجه شود که او این راز را بین خودشان نگاه نداشته است. جمیله چند بار با التماس و نگرانی به خالد تأکید می‌کند که به مادر نگوید، که او برایش همه چیز را تعریف کرده است. جمیله، دختر بچه داستان است که همیشه یا خواب است یا در حال غذا خوردن و مواقعی که اتفاقی می‌افتد به مادرش می‌چسبد و گریه می‌کند. جمیله نمونه یک دختر بچه سنتی است که خواسته‌هایش سرکوب شده، حتی اصلاً نمی‌داند باید چه خواسته‌ای داشته باشد و هیچ تفریح و بازی و سرگرمی‌ای هم ندارد. جمیله که بعد از مهاجرت پدر، زندگی تک‌والدی را تجربه می‌کند و از درک حضور پدر محروم است؛ هم از مادر می‌ترسد و هم به‌نوعی پنهان‌کاری و دروغ‌گویی را از مادر می‌آموزد که هر دوی این عوامل به عدم شکل‌گیری اعتماد بنیادی در کودک منجر می‌شود. مطالعات نشان داده است که یادگیری دروغ‌گویی توسط کودکان از روی مشاهده و تجربه‌های اطرافیان و محیط اجتماعی آن‌ها صورت می‌گیرد. کودکان از سنین پایین به‌طور غیرمستقیم از رفتارها و واکنش‌های افراد اطراف خود نسبت به دروغ‌گویی آگاه می‌شوند و این نوع رفتار را به‌صورت یادگیری اجتماعی در خود جاسازی می‌کنند.

«نگاهش می‌کنم. انگار احساس گناه می‌کند. مادر گفته است که من نباید بفهمم؛ اما دل کوچک جمیله طاقت رازداری ندارد.

- صب که تو با آقا امان رفتی قهوه‌خونه، منو مادر رفتیم منزل رئیس سربازخونه ... تو خیابان تیمسار.

- جمیله اونجا رفتن چیکار کنین؟

- رفتیم که مادر ملاقه‌هاشونو بشوره.

خودم را از زیر پتو می‌کشم بیرون. جمیله مچم را می‌گیرد.

- کجا داداش خالد؟

- جایی نمیرم.

- به مادر نگي که من گفتم.

لقمه تو لپ کوچک جمیله بی حرکت می‌شود.

- نگي ها ... دعوام میکنه.

تو نگاهش التماس هست.

- داداش خالد، به مادر نگي که من اینا رو بهت گفتم.» (محمود، ۱۳۵۷، صص. ۸۳ تا ۸۵)

۳-۲-۲- بی‌اعتمادی بین شخصی

بزه علیه اموال به‌ویژه سرقت در جامعه امروز ایران، نمود فراوانی دارد. این موضوع در رمان همسایه‌ها نیز پررنگ بازتاب یافته است؛ به‌گونه‌ای که از لحاظ کمیت، اولین بزه پرتکرار داستان به شمار می‌رود. دلیل آن را می‌توان نگاه رئالیستی و ناتورالیستی محمود و توجه او به طبقات پایین جامعه و مسائل آنان از جمله فقر و مشکلات معیشتی دانست. افزایش بزه علیه اموال، دزدی و سرقت رابطه مستقیمی با افزایش بی‌اعتمادی بین شخصی و انتزاعی در جامعه دارد و هرچه روند سرقت‌ها رو به رشد باشد، بی‌اعتمادی نیز روند افزایشی می‌یابد.

«احمد محمود در آثارش به‌ویژه رمان همسایه‌ها از یک سو با نگاهی موشکافانه و انتقادی به جرم و جنایت توجه نموده و از سوی دیگر به تشریح زندگی کودکان آسیب‌پذیر و بزهکار پرداخته است. با تمرکز بر روی عامل‌هایی چون سن، جنسیت، موقعیت‌های خانوادگی، اقتصادی، اجتماعی، محل سکونت و ... مشخص می‌گردد که نگاه محمود بیشتر متمرکز بر اوضاع اجتماعی خانواده‌های ضعیف بوده و این موضوع موجب توجه کمتر آن‌ها به کودکان شده است. از این رو کودکان با هم‌نشینی با دوستان ناباب، وارد دنیای بزهکاری می‌شوند.» (رضوی فرد و همکاران، ۱۳۹۹، صص. ۱۴۹-۱۵۰).

خالق و چینووق دو برادری هستند که در طی داستان، چندین مورد از سرقت‌های آنان به تفصیل شرح داده شده است

که به تدریج ابراهیم نیز با از دست دادن مادر و عدم نظارت پدر، رحیم خرکچی، به آنان می‌پیوندد.

«خالق، مهدی بقال را ذله کرده است. تا سر برگرداند، چیزی از جلو دکانش کش رفته است؛ مثلاً

دو تا تخم مرغ یا چند سیب زمینی یا چند سر پیاز، یک مشت کشمش ... برای خالق فرقی نمی‌کند.

هیچ کس بهتر از خالق نمی‌تواند مرغ بدزد. خالق مهدی بقال را ذله کرده است.

-اگه ببینم دیگه از جلوی دکان من رد شدی، قلماتو خرد می‌کنم.

چینووق، شیشکی می‌بندد. مهدی بقال از کوره در می‌رود. از دکان می‌پرید بیرون و دنبالش می‌کند.

خالق، چند تا تخم مرغ کش می‌رود.» (محمود، ۱۳۵۷، صص. ۱۰۲-۱۰۳).

استفاده مکرر افراد از قسم برای امور ساده، نشانه‌ای از رواج بی‌اعتمادی در بین شهروندان آن جامعه است. می‌توان گفت که رابطه بین قسم خوردن زیاد و بی‌اعتمادی در واقع به عنوان یک دایره بسته عمل می‌کند؛ به عبارت دیگر قسم خوردن زیاد ممکن است، علت یا نتیجه‌ای از بی‌اعتمادی باشد یا بالعکس. قسم خوردن زیاد عموماً نشانه‌ای از اضطراب، احساس ناامنی و بی‌اعتمادی توأمان است. خالد برای فروختن کبوترهایش دست به دامن ابراهیم می‌شود و قول می‌دهد در قبال این کار، تومنی دوزار به ابراهیم بدهد. ولی به دلیل سابقه خراب ابراهیم در دزدی و فریب کاری، نگران است و می‌ترسد که ابراهیم در معامله غش کند و کلاه سر او بگذارد، به همین دلیل او را قسم حضرت عباس می‌دهد.

«ببین ابرام ... من دیگه نمی‌خوام کفتر بازی کنم ... حتی اگه بتونی بفروشی‌شون، ازت ممنون میشم.

ابراهیم ذوق می‌کند، دور دهانش چین می‌نشیند.

-خب، اگه مشتری خوب براشون پیدا کردم، چی به من میرسه؟

-تومنی دو زار

-خوبه.

قرار می‌گذاریم که کبوترها را بفروشد.

-اما ابرام، حضرت عباس مابین.

-ابراهیم سر گنده‌اش را تکان می‌دهد.

-حضرت عباس مابین.» (محمود، ۱۳۵۷، صص. ۱۱۳ و ۱۱۴)

یکی از تبعات بی‌اعتمادی به حکومت و نهادهای وابسته به آن، ایجاد مشاغل کاذب است. یکی از مشاغل کاذب، کارچاق‌کشی می‌باشد. این دلال‌ها در داسراها و مجتمع‌های دادگستری با دادن وعده‌های واهی و پوشالی و با توسل به شیوه‌های متقلبانه، پول‌های هنگفتی را از افراد جهت گرفتن نتیجه و حکم مطلوب می‌گیرند. بعضی از افراد

مراجعه‌کننده به دواير دولتی و دستگاه قضایی به دلیل عدم آگاهی در این دام گرفتار می‌شوند. افراد زمانی به خود می‌آیند که نه تنها نتیجه مطلوب را نگرفته‌اند؛ بلکه در دادگاه نیز محکوم شده‌اند. همچنین این افراد پول زیادی را در این راه از دست داده‌اند. واسطه‌گری و کارچاق‌کنی پدیده‌ای است که سابقه طولانی داشته و در انجام امور اداری و قضایی یک آفت محسوب می‌شود. خالد نیز از کارچاق‌کنی به نام رضا در دادگستری اهواز نام می‌برد که در هرج و مرجی که بر سیستم قضایی حاکم است، مردم را تیغ می‌زند و کلاه سرشان می‌گذارد:

«دادگستری آن قدر شلوغ و پر سروصداست که صد رحمت به میدان مال فروش‌ها. رضا کارچاق‌کن دارد لا بلای مردم پرسه می‌زند. می‌دانم دنبال شکار می‌گردد. حرفش را از امان آقا شنیده‌ام. اگر کارت بیفتد به دادگستری و اگر پر رضا کارچاق‌کن به پرت بگیرد، تا بجنبی چنان تیغ خورده‌ای و چنان کلاهی سرت رفته است که فریادت به آسمان برسد.» (محمود، ۱۳۵۷، ص. ۳۶۴).

۳-۲-۳- بی‌اعتمادی انتزاعی

بی‌اعتمادی به حکومت و نهادهای وابسته به آن، به‌ویژه نیروهای انتظامی، سبب مخفی‌کاری و زیرزمینی شدن، فعالیت‌های سیاسی و حزبی می‌شود و به‌مرور دامنه آن گسترش می‌یابد. شفق و گروهش که از رهبران حزب توده در اهواز هستند و در راستای ملی شدن صنعت نفت تلاش و مرام مارکسیستی را بین مردم تبلیغ می‌کنند، همواره با خطرات جدی از جمله دستگیری و زندان مواجه‌اند. این شرایط سخت و خفقان‌آور آن‌ها را بر این داشته که فعالیت‌های خود را مخفیانه و به‌دوراز نظر مردم و نیروهای انتظامی شهر پیش ببرند. آن‌ها روزنامه‌های مربوط به نفت و وقایع آن را مخفیانه به دست طیف خاصی از مشتریان خود می‌رسانند. مشتری‌های روزنامه، به بهانه خریدن نهج البلاغه به کتاب‌فروشی مجاهد می‌آیند و با پرسش «چاپ جدید نهج البلاغه رسید؟» که حکم اسم رمز را پیدا کرده است، در یک سازوکار پنهانی، روزنامه‌ها را تحویل می‌گیرند.

«- چاپ جدید نهج البلاغه رسید؟»

این چندمین بار است که چنین چیزی از مشتری‌ها می‌شنوم و چندین بار است که می‌بینم، به جای نهج البلاغه به مشتری روزنامه می‌دهند. می‌دانم که نهج البلاغه یک کتاب است و یقین دارم با این روزنامه‌هایی که بالای صفحه اولشان بارنگ قرمز چاپ شده، هیچ ربطی ندارد.» (محمود، ۱۳۵۷،

ص. ۱۰۴)

عدم حمایت حکومت از کارکنانش می‌تواند منجر به ایجاد مشکلات جدی در جوامع مختلف و منجر به کاهش بهره‌وری و کیفیت کار، افزایش نارضایتی، افزایش نابرابری‌ها و تضعیف اعتماد به حکومت می‌شود.

عموبندر، سپور شهرداری است و سابقاً هوادار دولت و حکومت بوده است و ورد زبانش بوده که من آدم دولتم، دولت هم که چوب باقلا نیست؛ اما یک روز در بازار سبزی، تمام پول‌هایش را می‌زدند و فرار می‌کنند. عموبندر به کلانتری مراجعه می‌کند، نه تنها به او توجهی نمی‌کنند، بلکه از کلانتری هم بیرونش می‌کنند. از آن روز به بعد نظر و اعتقاد عموبندر از دولت برمی‌گردد و در کار سست می‌شود و به این فکر می‌افتد که عمر خود را در راه خدمت به دولت هدر داده و هیچ‌کس قدرش را ندانسته است و تازه دریافته که دولت اصلاً به فکر مردم نیست و به داد آن‌ها نمی‌رسد. کلانتری هم که باید حامی مردم و آسیب‌دیدگان باشد، آن‌ها را سر می‌دواند و هیچ قدمی در راه تأمین امنیت و آسایش مردم به‌ویژه طبقه ضعیف بر نمی‌دارد.

«همه عمرمو نوکری دولت کردم که چی؟ جوونیمو تلف کردم که چی؟ تو خیال می‌کنی که دولت به فکر آدمای یه لاقباس؟ اصلاً خیال میکنی که قدر زحمت آدمو میدونه؟ تف! دل عموبندر انگار ورم کرده است. از حرفهای دستگیرم می‌شود که نظرش از دولت برگشته است. از آن روز که تو بازار قصاب‌ها پولش را زدند و رفت کلانتری که پهن بارش نکردند، رایش از دولت برگشت و حرف‌هایش عوض شد.» (محمود، ۱۳۵۷، صص. ۱۲۷-۱۲۸).

مهاجرت به‌عنوان یک پدیده اجتماعی می‌تواند به‌عنوان نشانه‌ای از بی‌اعتمادی به حکومت در نظر گرفته شود. وقوع مهاجرت می‌تواند ناشی از عدم اطمینان افراد از شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی کشور خود باشد که به‌تدریج منجر به فرار از آن شرایط و جستجوی فرصت‌های بهتر و برابر در کشورهای دیگر می‌شود. وقوع بحران‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در کشور مبدأ، عدم تضمین امنیت شغلی و اجتماعی، فساد سیستمی و عدم اعتماد به نظام قضایی و اداری، همگی عواملی هستند که ممکن است باعث افزایش بی‌اعتمادی به حکومت شده و مهاجرت افراد را به کشورهای دیگر برای کسب شرایط بهتر افزایش دهد.

مردان شهر اهواز با وجود صنعتی بودن شهر، عموماً از بیکاری و عدم رونق کسب‌وکارشان رنج می‌برند و یکی پس از دیگری وطن را به مقصد کشورهای عربی از جمله کویت ترک می‌کنند. کار به جایی می‌رسد که بیشتر مردهای محله‌ای که خالد در آن ساکن است، به کویت مهاجرت می‌کنند، تا در آنجا کار کنند و برای خانواده‌شان پول بفرستند؛ از جمله پدر خود او، اوسا حداد. وضعیت آن‌چنان بیخ پیدا کرده است که حتی ناتوان‌ترین مردان نیز مهاجرت را برمی‌گزینند و ترک آب‌و‌خاک می‌کنند؛ چون بیشتر از این نمی‌توانند بیکاری بکشند و شرمندۀ خانواده‌شان باشند و کمتر کسی به بهبود شرایط امید و اعتماد دارد.

«این روزها با هرکس حرف بزنی، توشش و بش این است که پول و پله‌ای سرهم کند و راهی کویت شود. آخه دیگه پوسیدم. مگه آدم چقد میتونه بیکاری بکشم؟ بیشتر مردهای محله‌مان رفته‌اند کویت. علوان آهنگر، حسن نجار، زایر یعقوب، ابول پاره‌دوز، ناصر نفتی و حتی رجب مفتحی که به قدرت خدا کون خودش را هم نمی‌تواند بشوید.» (محمود، ۱۳۵۷، ص. ۱۵۰).

۳-۳- تحلیل مؤلفه مشارکت در رمان همسایه‌ها

در رمان همسایه‌ها، مؤلفه همیاری مثبت است و برای آن مصداق‌های بسیار زیادی می‌توان یافت. بیشترین همیاری بازتاب یافته در رمان، بین قشر ضعیف جامعه و به‌ویژه همسایه‌های خانه‌ای که خالد و خانواده‌اش، در آن ساکن‌اند، در جریان است. برای قهرمان داستان، خالد، نیز می‌توان مصداق و شاهد و مثال‌های زیادی از همیاری و نوع‌دوستی یافت. مؤلفه همکاری هم در این رمان مثبت است و بیشتر حول مسائل سیاسی، به‌ویژه ملی شدن صنعت نفت می‌چرخد که مردم جنوب به‌ویژه اهواز همگی، از کارگر و کاسب و کارمند و دانش‌آموز و دانشجو و زن و مرد و پیر و جوان برای آن به پا خاسته‌اند و متحد هستند که شاهد و مثال‌های آن در ادامه شرح داده شده است.

۳-۳-۱- همیاری

همیاری بین همسایه‌ها می‌تواند در تقویت ارتباطات اجتماعی و افزایش اعتماد میان افراد نقش مهمی داشته باشد. این پدیده می‌تواند باعث افزایش احساس امنیت و رضایت از زندگی در جوامع شود و به تقویت هویت محله و ارتقای ارزش‌های فرهنگی کمک شایانی کند. در همیاری بین همسایه‌ها، مشارکت و مسئولیت‌پذیری از اهمیت بالایی برخوردار است. افراد باید به یکدیگر یاری برسانند و در مواقع نیاز حاضر باشند تا به حل مشکلات یکدیگر کمک کنند.

امان‌آقا یکی از مستأجرهای ساکن در خانه که از وجهه اجتماعی نسبتاً خوبی برخوردار است، برای آزادی خالد از کلاتری که به اتهام شکستن شیشه‌های خانه غلامعلی خان، یکی از کارکنان شهربانی، دستگیر شده است، پیش‌قدم می‌شود و به کلاتری می‌رود و با پادرمیانی، خالد را آزاد می‌کند و به خانه برمی‌گرداند. این همیاری او از جانب مادر خالد بسیار بزرگ قلمداد می‌شود و بارها و بارها و به الفاظ و عناوین مختلف از امان‌آقا تشکر می‌کند:

«مادرم هنوز از امان آقا تشکر می‌کند: الهی که خدا برات خوش بخواد، خیر از زندگیت ببینی، اگه به دادمون نرسیده بودی، کی میدونس چه بلایی سر پسر میومد.» (محمود، ۱۳۵۷، ص. ۴۷).

یکی از شخصیت‌های رمان که در عین فقر، مناعت طبع بالا و بخشنده‌گی، از ویژگی‌های بارز شخصیت اوست؛

عموبندر است که در یکی از اتاق‌های خانه سکونت دارد. عموبندر با اینکه سرپرستی دختر و دو فرزند یتیمش را به عهده دارد، زمانی که پدر خالد، اوسا حداد، کارش کساد بود، به آن‌ها پول قرض داده است و زمانی که اوسا حداد از کویت پول طلب او را می‌فرستد، از گرفتن آن امتناع می‌کند و خواهان این است که اگر به آن نیاز دارند، پول نزد آن‌ها بماند و هر وقت اوسا حداد بازگشت، طلبش را پس می‌گیرد و تأکید می‌کند، هر وقت احتیاج داشتند، به سراغش بیایند و رودربایستی نکنند؛ زیرا کسی جزء خود همین مردم رنجبر و ساده، به فکرشان نیست و اگر همیاری در میانشان نباشد و از همدیگر حمایت نکنند و پشت هم را نداشته باشند، نابود می‌شوند و دادرسی و فریادرسی هم ندارند. اهمیت این کمک و همیاری بین‌فردی که نمونه‌ای از آن در گفتار و رفتار عموبندر جلوه یافته است، این است که به افراد یادآوری می‌کند که تنها نیستند و در مواقع نیاز می‌توانند، روی کمک دیگران حساب کنند. این اقدامات نه تنها به فرد در موقعیت نیاز، کمک می‌کند؛ بلکه حس خوبی را برای کسانی که به دیگران کمک می‌کنند، ایجاد می‌کند. کمک به دیگران نشان از احترام و محبت به آن‌ها است و باعث افزایش ارتباطات اجتماعی و همبستگی اجتماعی در جامعه می‌شود.

«ولی پسر، یادتون باشه که هر وخ احتیاج داشتن، بگین. اصلا از عموبندر رودرواسی نکنین.
-میدونی خالد، از آدم تو دنیا، فقط یه بدی میمونه و یه خوبی... همه باید سرشون رو بذارن رو سنگ لحد. هیچکس م از یه کفن بیشتر نمیره.
-عمو بندر هیچو محبت شما رو...
-آخه پسر، اگه ما آدمای یه لاقبا به همدیگه کمک نکنیم، کی به دادمون میرسه؟
-میدونی خالد؟ ماها خودمون باید به فکر خودمون باشیم...
-باید متحد بشیم، جدا جدا هیچ کاری از دستمون برنمی‌یاد. خرد میشیم، نابود میشیم، باید به همدیگه جوش بخوریم، مته آهن، مته فولاد...
-باید پشت همدیگرو داشته باشیم، باید زیر بال همدیگرو بگیریم که از پا نیفتیم.
-ممنونم عمو بندر... حالا که احتیاج نداریم. ولی اگه لازم شد، چشم، ازتون می‌گیریم.» (محمود،

۱۳۵۷، صص. ۱۲۶ و ۱۲۷)

یکی از بهترین و بارزترین بازتاب جلوه‌های همیاری و مسئولیت‌پذیری اجتماعی را در رمان همسایه‌ها می‌توان در مواجهه خالد با حسنی، پسر رحیم خرکچی، که به دلیل هم‌بستری با زنان بدکاره به بیماری سوزاک مبتلا شده است، مشاهده کرد. خالد برای تأمین خرج درمان حسنی، کبوترهایش را که به آن‌ها بسیار دلبسته است، می‌فروشد:

«برای کبوترها مشتری پیدا کردم؛ یعنی با ابراهیم رفتیم و پیدا کردیم. چهارده تا و همه بازیگر. راه می‌افتم و می‌روم که برای حسنی سوزن بخرم. به ابراهیم چیزی نگفتم. تا برگردم، حسنی از کوره‌پزخانه آمده است. باید ببرمش پیش علی آقا. یک جوری باید کلک سوار کنیم که مش‌رحیم سر از کار درنیآورد. پول سوزن‌ها و خرج زدنش می‌شود سی و دو تومان.» (محمود، ۱۳۵۷، ص. ۱۶۹).

۳-۲-همکاری

بازتاب همکاری همه‌جانبه مردم خوزستان و اهواز برای دستیابی به یک نتیجه و هدف مشترک که همان ملی شدن صنعت نفت می‌باشد، در رمان همسایه‌ها بسیار مشهود است. به‌مرور همکاری طیف‌های مختلف مردم از کارگران نفت، راه‌آهن و ریسندگی تا کارمندان، کاسبان و حتی دانش‌آموزان برای مبارزه با استعمارگران و نیل به هدف و نتیجه مشترکشان، کوتاه شدن دست غارتگران و دلالتان از ثروت ملی و صنعت نفت، بیشتر می‌شود و شکل‌های جدی‌تر به خود می‌گیرد و با برگزاری میتینگ‌ها، سخنرانی‌ها و تجمعات پی گرفته می‌شود. حزب توده نیز به زمینه و انگیزه کافی برای مبارزات متوسل و شریک و همراه مردم و کارگران در اعتراضات می‌شود و به اعتراضات سو و جهت می‌دهد.

«مناطق کارگری مکان‌های مناسبی برای توسعه فعالیت حزب توده بود. حوزه عظیم نفتی و صنایع وابسته به آن، خوزستان را به یک منطقه کارگری تبدیل کرده بود. شرایط سخت زندگی کارگران، عملکرد انگلیسی‌ها و اوضاع اجتماعی خوزستان زمینه مناسبی را برای فعالیت حزب توده در دهه ۱۳۲۰ فراهم کرد. برخی می‌پندارند که حزب توده به وجود آورنده اعتراض‌های کارگری در خوزستان بود و با سازمان‌دهی کارگران صنایع نفت توانست با ستم کمپانی انگلیسی مبارزه کند، اما این پندار چندان با واقعیت محض مطابق نیست. اگر بدانیم که کارگران خوزستان بر اثر ستم‌های کمپانی انگلیسی، زمینه و انگیزه کافی برای اعتصاب و حتی شورش داشتند و دست‌به‌کار نیز شده بودند. حزب توده تنها توانسته بود، زمان و مکان مناسب برای ابراز وجود را تشخیص دهد و رندانه شریک اعتراض‌های کارگران گردد.» (بایرامی، ۱۳۹۴، ص. ۱۱).

«تو میدان همه جور آدم هست. کارگران آبی‌پوش نفت و کارگران راه‌آهن با اندام‌های ورزیده و چهره‌های تیره. کارگران ریسندگی با چهره‌های رنگ‌پریده، شاگردان مدرسه، کارمند، کاسب، زن، پیر، جوان و همه قاطی هم. مرد میانه‌سال حرف می‌زند. قضیه نفت است و قضیه استعمارگران. - ما می‌خواهیم که دست غارتگران از صنعت نفت کشور ما کوتاه شود.

- صحیح است.

- ما به جای توپ، نان می‌خواهیم.

- صحیح است.

- به دلالتان نفتی اجازه ندهید که بر ثروت ملی ما چنگ بیندازند.

-صحیح است. (محمود، ۱۳۵۷، ص. ۱۷۹).

یکی از شیوه‌های همکاری اجتماعی برای دستیابی به یک هدف سیاسی و اجتماعی، اعتصابات است. اعتصاب مردم یکی از روش‌های اعتراض و انتقال نظرات به دولت‌ها و سازمان‌ها است که به منظور رسیدن به یک هدف خاص انجام می‌شود. اعتصابات مردمی معمولاً به منظور اعلام نارضایتی از سیاست‌ها، قوانین یا رفتارهای یک نهاد یا دولت انجام می‌شود. به طور کلی، اعتصابات مردمی نشان‌دهنده نارضایتی جامعه از شرایط فعلی و تلاش برای تحقق اصول عدالت و حقوق بشر است.

در اهواز نیز کم‌کم اعتراضات، شکل تحصن و اعتصاب به خود می‌گیرد، با کوچک‌ترین اشاره، بازار بسته می‌شود، ادارات تعطیل می‌شوند و مردم راهی خیابان‌ها می‌شوند. صنف‌های مختلف با مردم همدردی می‌کنند و یکی پس از دیگری به صف تحصن‌کنندگان و اعتصاب‌کنندگان می‌پیوندند و از هیچ عملی برای کمک به آزادسازی زندانیان دریغ ندارند و هیچ نیروی نظامی و انتظامی‌ای قدرت رویارویی با مردم را ندارد و نمی‌تواند جلودارشان باشد؛ زیرا همکاری و همبستگی بین مردم بسیار گسترش یافته است.

«هیچ نیرویی نمی‌تواند جلوی مردم را بگیرد. لب تر بکنی، بازار بسته می‌شود، اداره‌ها تعطیل می‌شوند و مردم دسته دسته می‌ریزند تو خیابان‌ها.

-بریم تلگرافخونه؟

-مگه چه خبره؟

-عده‌ای اعتصاب غذا کردن.

-واسه چی؟

-برا آزاد شدن زندونیا.

روز سوم است که هفده نفر تو تلگرافخانه اعتصاب غذا کرده‌اند. قرار است عده زیادی با آن‌ها همدردی کنند. احتمالاً، اگر تا فردا نتیجه نگیرند، گروه دیگری به آن‌ها خواهد پیوست.

-اعلامیه صنف نانوارو خوندی؟

-چی نوشته بود؟

-میخوان اعتصاب کنن. (محمود، ۱۳۵۷، صص. ۲۱۴-۲۱۵).

اعتصاب کارگران نوعی همکاری است که توسط یک گروه از کارگران یا کارکنان برای اظهارنظر در مورد شرایط کاری، حقوق کارگری یا دیگر مسائل مرتبط با محیط کار انجام می‌شود. این اعتراض معمولاً به صورت توقف کار و تولید در یک صنعت، شرکت یا سازمان صورت می‌گیرد. دلایل اعتصاب کارگران ممکن است، شامل عدم رضایت از شرایط

کاری، حقوق کم، بی‌توجهی به مسائل ایمنی و بهداشت در محیط کار، نادیده گرفتن حقوق کارگران، تبعیض نژادی یا جنسیتی، فشارهای روانی یا فشارهای سیاسی باشد. اعتصابات کارگران معمولاً به منظور جلب توجه و فشار برای تغییرات در سیاست‌ها و شرایط کاری صورت می‌گیرد.

«با این کیفیت، من خیال می‌کنم که برای به راه انداختن اعتصاب وضع مساعدی تو کارخونه ریسندگی وجود داشته باشه، بخصوص که یک نیاز مشترک موجب شده تا سروصدای کارگرا بلند بشه.

-باید طرح یه اعتصاب همگانی رو پیش‌بینی کرد. تا آزاد شدن بازداشتی‌ها و به کار گماردن اخراجی‌ها، باید ریسندگی رو به اعتصاب کشید.

-به گمان من، حتی باید گروه‌های مختلف کارگرا رو آماده کرد که اگه لازم باشه به‌عنوان همدردی با اونا، اعتصاب کنن.

-یعنی که نفت و راه‌آهن هم؟

-نه با هم.

-موافقم... اگه چن روزی اعتصاب ریسندگی طول کشید و نتیجه نداد، نفت و راه‌آهن م باید اعتصاب کنن.

-حتی میشه صنف نونواخونه، بازاریا و پیشه‌ورا رو هم آماده کرد.» (محمود، ۱۳۵۷، صص. ۲۲۲-۲۲۴).

۳-۴- تحلیل مؤلفهٔ هنجار در رمان همسایه‌ها

حمایت اجتماعی همچون همیاری که رابطهٔ نزدیکی با هم دارند، در رمان همسایه‌ها مثبت است و مصادیق زیادی دارد که بیشتر آن‌ها در بین همسایه‌ها رخ می‌دهد. خالد و مادرش بیشترین حمایت اجتماعی را از همسایه‌ها در خانه‌ای که زندگی می‌کنند، دارند. باوجوداینکه خودشان در نبود پدر، گرفتار مشکلاتی هستند. دیگر نوع حمایت اجتماعی‌ای که در رمان بازتاب یافته، حمایت رهبران حزب توده از کارگران کارخانه‌ها است. اثرگذاری و کارایی اجتماعی در این رمان به دلیل گرایش سیاسی چپ و مارکسیستی نویسنده و عضویت در حزب توده، محدود به این حزب و رهبران آن شده و تعمداً نقش آن‌ها و تأثیرگذاری‌شان در جامعه و بر مردم، به‌ویژه کارگران و قشر ضعیف پررنگ جلوه داده شده است. وساطت اجتماعی نیز در خانه‌ای که همسایه‌ها در آن زندگی می‌کنند، به خاطر اختلافاتی که گاه بین آن‌ها پیش می‌آید، بازتاب ویژه‌ای دارد.

۳-۴-۱- حمایت اجتماعی

حمایت اجتماعی در مراسم سوگواری یکی از مهم‌ترین عناصری است که به افراد کمک می‌کند تا با فاجعه و اندوهی که در آن زمان تجربه می‌کنند، بتوانند بهتر مقابله کنند. این نوع حمایت از طریق ابراز همدردی، حضور فیزیکی، ارائه خدمات و حتی ارائه حمایت مالی می‌تواند به خانواده‌ها و افراد متأثر از سوگ کمک کند تا با شرایط دشواری که در آن زمان روبه‌رو هستند، بهتر کنار بیایند. حضور افراد در مراسم سوگواری نشان از همبستگی و همدردی با خانواده‌ها و افراد سوگوار است. این حضور فیزیکی می‌تواند به خانواده‌ها و افراد متأثر از فقدان عزیزی، کمک کند که احساس کنند که تنها نیستند و دیگران از آن‌ها حمایت می‌کنند.

هنگام فوت ننه حسنی، همسر رحیم خرکچی، همسایه‌ها و کاسبان محل از جمله مهدی بقال و شاطر حبیب، برای تشییع جنازه همراه رحیم خرکچی تا قبرستان می‌روند و بر ننه حسنی نماز میت می‌خوانند و او را به خاک می‌سپارند. مادر خالد، پسرهای رحیم خرکچی، حسنی و ابراهیم، را در خانه نگه می‌دارد و به خاطر وخامت حالشان اجازه نمی‌دهد به قبرستان بروند و بدین واسطه رحیم خرکچی را که دست و تنها است، یاری می‌کند. مهدی بقال هم در قبرستان به رحیم خرکچی که در فکر مراسم ختم است، قول می‌دهد، سیگار مجلس ختم را تأمین کند و کمک‌حالی برای برگزاری آبرومندانه مراسم باشد.

«ننه حسنی را سپردیم به خاک. ابراهیم و حسنی هلاک شده‌اند. صداشان گرفته و چشم‌هاشان سرخ شده است. مادرم نگاهشان داشت. نگذاشت بیایند قبرستان. نعش‌کش که رفت همه راه افتادند به طرف قبرستان. قاطی مردها شدم و رفتم قبرستان. خواجه توفیق پیشاپیش همه ایستاد و ما همه پشت سرش. نماز میت خواندیم. در لحد را رحیم خرکچی بست. بعد، خاک ریختیم و قبر را پر کردیم و نشانه گذاشتیم که اگر رحیم خرکچی دستش رسید، دوپست‌تایی آجر بیاورد قبرستان و ناصر دوانی «محض‌لله» قبر را ببندد. رحیم خرکچی تو فکر مجلس ختم است. مهدی بقال، دکان را بسته است و همراهمان آمده است قبرستان.

-سیگار مجلس ختمو خودم میدم... مگه همه‌ش چقد میشه؟

شاطر حبیب هم آمده است.» (محمود، ۱۳۵۷، صص. ۹۷-۹۸).

از وقتی ننه حسنی فوت می‌کند، مادر خالد بیشتر به فکر آنهاست و از هیچ کمکی به آن‌ها دریغ ندارد. حسنی با پدرش رحیم خرکچی زندگی می‌کند و مادر خالد هر وقت که می‌تواند لباس‌های او را می‌شوید و معتقد است، این کمک‌ها در عالم همسایگی راه دوری نمی‌رود و اجر آن محفوظ است

«هر وقت مادرم دستش برسد، لباس‌های حسنی را می‌شوید.» (محمود، ۱۳۵۷، ص. ۱۴۱).

مادر خالد همان‌طور که هوای حسنی را دارد و در مثال پیشین شرح داده شد، هوای دیگر همسایه‌ها را هم تا جایی که از دستش بریاید، دارد و به‌وضوح دلسوزترین فرد در میان همسایه‌هاست. عموبندر که بیمار می‌شود و در رختخواب می‌افتد و کسی را در شهر ندارد که از او مراقبت کند، مادر خالد به دادش می‌رسد و او را تیمار می‌کند تا بهبود یابد.

«عمو بندر چند روزی ناخوش بود. مادرم تر و خشکش می‌کرد. حالا بهتر شده است.» (محمود،

۱۳۵۷، ص. ۱۱۸).

۳-۴-۲- احساس اثرگذاری و کارایی اجتماعی

فعالیت‌های حزبی اثرگذاری بسیار زیادی در سیاست و جامعه دارد. این فعالیت‌ها شامل تشکیل گروه‌ها و انجمن‌ها، انتشار بیانیه‌ها و اخبار، برگزاری تجمعات و راهپیمایی‌ها، ترویج ایدئولوژی و ارزش‌های حزبی، اقدامات مربوط به اصلاحات قانونی و سیاست‌های عمومی، تأثیرگذاری در ساختارهای اجتماعی و فرهنگی، ترویج مشارکت سیاسی و به ویژه افزایش آگاهی عمومی است. حزب‌ها از طریق فعالیت‌های خود توانایی اثرگذاری بر سیاست و جامعه را دارند. این اثرگذاری ممکن است به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم اتفاق بیفتد. اعضای حزب توده نیز در جهت ترویج ایدئولوژی‌های خود در شهر و روستاها مشغول به اطلاع‌رسانی و آگاهی‌بخشی به مردم بودند. اعضای حزب در اطراف شهر و نزدیک روستاها جمع می‌شدند و بعد از برگزاری جلسه‌شان به نزد روستاییان می‌رفتند و آن‌ها را از حقوق خود که از آن‌ها محروم بودند، آگاه می‌کردند. از نظام ارباب – رعیتی انتقاد می‌کردند. از نبود مدرسه و امکانات بهداشتی و درمانی در روستاها سخن به میان می‌آوردند و سعی می‌کردند روستاییان را آگاه و برای احقاق حقوق خود برانگیزانند:

«بعد بعضی از بچه‌ها که از ما بزرگ‌ترند و سرشان بیشتر تو کار است، راه می‌افتند تو دهات مجاور، تو مزارع و تو باغستان‌ها و بنا می‌کنند با روستاییان حرف زدن. به حرف‌هاشان گوش می‌دهم. از زمین حرف می‌زنند که روستایی باید به نفع ارباب رویش جان بکند. از سهم زارع حرف می‌زنند که سالانه به قدر بخور و نمیری هم نیست. از بچه‌های دهاتی حرف می‌زنند که مدرسه ندارند. از بهداشت و دوا و درمان و تقسیم املاک حرف می‌زنند. غروب که می‌شود، دسته‌جمعی راه می‌افتیم به طرف شهر.» (محمود، ۱۳۵۷، ص. ۱۷۸).

مقاومت‌های سیاسی در زندان، نشان‌دهنده اراده و اصرار فرد در برابر سرکوب یک نظام است. این افراد به‌عنوان قهرمانان حقوق بشر و دفاع از آزادی‌های مدنی شناخته می‌شوند و تأثیرات گسترده‌ای در جامعه دارند. آن‌ها با نشان دادن اراده خود، الگو و الهام‌بخش برای سایر افراد مبارز در جامعه هستند. زندانیان سیاسی ممکن است با شکنجه،

انزوا، محدودیت ارتباطات و شرایط بد زندان مواجه شوند. باین حال، آن‌ها با تحمل این شرایط سخت، به دفاع از اعتقادات و مبارزات خود ادامه می‌دهند. پندار یکی از اعضای فعال حزب در قهوه‌خانه مشغول تعریف کردن خاطرات زندان و مقاومت در برابر شکنجه‌هایی است که کشیده و آن‌ها را قهرمانانه تحمل کرده است. خالد مقاومت پندار را کارآمد و جانانه می‌داند و آرزو می‌کند که به اندازه او شجاعت، شهامت و قدرت داشته باشد و بتواند اگر در شرایط مشابه قرار گرفت، همان قدر اثرگذار و کارآمد باشد.

«به پندار نگاه می‌کنم که دارد از زندان حرف می‌زند و از مقاومتی که کرده است. با لذت حرف می‌زند و با اشتیاقی که چشمان خوش حالتش را درخشان کرده است. از پندار خوشم آمده است. پیش از ظهر که از زندان حرف می‌زد و از مقاومتی که کرده بود، حسابتی گرفته بودم. دلم می‌خواست همچنین قدرتی و همچنین جراتی داشته باشم.» (محمود، ۱۳۵۷، صص. ۲۰۷-۲۱۰).

خالد در زندان هم در صحنه اعتراضات و اعتصابات برای بهبود کیفیت غذای زندان، نقش فعالی ایفا می‌کند. خالد هم‌روزه، مشغول گفتگو با زندانیان می‌شود و تلاش می‌کند، یکایک آن‌ها را قانع و با این اعتصاب همراه کند. ناصر ابدی را که زندانیان از او حساب می‌برند، توجیه می‌کند و با حضور پندار در بند، دوشادوش او به آگاهی‌بخش به زندانیان مشغول می‌شود و در اعتصاب غذایی که شکل می‌گیرد، نقش کارآمدی ایفا می‌کند، اما این اعتصاب با شکست مواجه می‌شود.

«- حالا تو به کار دیگه داری...»

- به کار اساسی...

- اعتصاب غذای زندونو می‌گم.

- همه ناراضی‌ان... همه احتیاج دارن که یه کسی بهشون بگه چیکار کنن...

- باید با یکی یکیشون حرف بزنی... باید همه‌شونو آماده کنی... باید وضع زندونو عوض کنی... باید نشون بدی که از اونا بهتر می‌فهمی... باید بهشون بفهمونی که آگه بخوان، خیلی کارا میتونن بکنن...

- باید بهشون بفهمونی که همه چیزو میشه تغییر داد... همه چیزو...» (محمود، ۱۳۵۷، صص. ۳۹۵-۳۹۴).

۳-۴-۳- وساطت اجتماعی

میانجیگری و وساطت در میان افراد به معنای دخالت و مشارکت در حل اختلافات و مسائل بین افراد است. این نوع فعالیت معمولاً به منظور رسیدن به یک توافق یا حل و فصل مسائلی که بین افراد وجود دارد، انجام می‌شود. مزایای

میانجیگری و وساطت در میان افراد شامل حل و فصل سریع تر اختلافات، افزایش فهم و همدلی بین طرفین، جلوگیری از تشدید اختلافات و حفظ روابط سالم و پایدار است. همچنین، این فعالیت ها می توانند به تقویت اعتماد اجتماعی و حل تعارضات بین افراد کمک کند.

صفحات آغازین رمان با صحنه دعوی یکی از ساکنین خانه، امان آقا با همسرش بلور خانم، شروع می شود. درحالی که امان آقا، بلور خانم را در حیاط به باد کتک گرفته است، دیگر همسایه ها جلوی در اتاق هایشان ایستاده اند و تماشا می کنند و کسی برای جدا کردنشان، پا پیش نمی گذارد. مادر خالد صدایش بلند می شود و می گوید یک نفر جلوی امان آقا را بگیرد و خودش او را دعوت به آرامش و از ادامه دعوا نهد می کند.

«همسایه ها رج زده اند جلوی اتاق ها و لام تا کام نمی گویند. مادرم از اتاق می زند بیرون.

-یه نامسلون جلوی این شمر ذوالجوشنو بگیره.

مادرم اخم کرده است.

-امان آقا قباحه داره، دیگه بسه.» (محمود، ۱۳۵۷، ص. ۱۳).

روزی که خالد را به اتهام شکستن شیشه های خانه غلامعلی خان به کلاتری می برند، امان آقا خودش را به کلاتری می رساند و ریش گرو می گذارد و میانجیگری می کند تا خالد را آزاد کنند و از جانب او قول می دهد که دیگر هیچ گونه مزاحمتی برای غلامعلی خان و خانواده اش ایجاد نکند. خالد به اینکه امان آقا به جای او قول داده است، متعهد است و نه تنها دوروبر خانه غلامعلی خان نمی گردد، بلکه همیشه راهش را دورتر می کند تا از اطراف خانه غلامعلی خان نگذرد.

«از آن وقت که امان آقا به جای من قول داده است که جلو خانه غلامعلی خان آفتابی نشوم، همیشه

وقتی خواسته ام از آنجا بگذرم، راهم را کج کرده ام و از پشت کل خرابه رفته ام... نه اینکه از

غلامعلی خان حساب ببرم. نه! بیشتر از امان آقا شرم دارم که به جای من ریش گرو گذاشته

است.» (محمود، ۱۳۵۷، ص. ۶۳).

یکی از جلوه های بازتاب وساطت اجتماعی در رمان همسایه ها از سوی خواجه توفیق، بین صنم و شاطر حبیب است که به قصد خراب کردن تنور صنم به خانه آن ها آمده است و معتقد است، نان پختن صنم در خانه، کار و بار او را کساد خواهد کرد. دعوا میان شاطر حبیب، صنم و پسرش کرملی بالا می گیرد، خواجه توفیق از اتاق بیرون می آید و تلاش می کند، شاطر حبیب را آرام و از معرکه دور کند، اما موفق نمی شود. شاطر حبیب تهدید می کند که فردا با بازرس برمی گردد تا تنور صنم را خراب کنند. خواجه توفیق در این میان جانب صنم را می گیرد و او را دعوت به آرامش می کند

و تأکید می‌کند که نگران نباشد، کاری از دست شاطر حبیب بر نمی‌آید.

«خواجه توفیق طرف صنم را می‌گیرد. خواجه توفیق با شاطر حبیب یکی به دو می‌کند. خواجه توفیق دست شاطر حبیب را می‌گیرد: خدا رو خوش نماید مانع روزی به پیرزن بشی. کرمعلی هجوم می‌برد به طرف شاطر حبیب. خواجه توفیق جلوش را می‌گیرد. شاطر حبیب فحش می‌دهد و از خانه می‌رود بیرون. خواجه توفیق به صنم می‌گوید: اصلاً تو فکرش نباش. هیچ کاری نمی‌تونه بکنه.» (محمود، ۱۳۵۷، صص. ۱۶۰-۱۶۲).

نتیجه‌گیری

از منظر مطالعه بازتاب وضعیت سرمایه اجتماعی در رمان همسایه‌ها می‌توان به مختصات کمی و کیفی کنش و روابط اجتماعی به‌عنوان یکی از کانونی‌ترین موضوعات جامعه‌شناسی و یکی از مؤلفه‌های مهم حیات و ساختار جامعه ایرانی در دهه بیست و آغاز دهه سی از نگاه رئالیستی محمود دست یافت. نتایج بیانگر آن است که وقایع پیش از ملی شدن صنعت نفت و نقش محوری مردم در آن و ایجاد فعالیت احزاب مختلف در ایران، از جمله حزب توده مؤثرترین عوامل بر شکل‌گیری سرمایه اجتماعی بازتاب یافته در رمان همسایه‌هاست. اشغال خوزستان از سوی نیروهای انگلیسی و حذف تدریجی قدرت مجلس، کابینه، سران مملکتی و احزاب توسط محمدرضا شاه پهلوی و ناکارآمدن شدن دولت در سطوح و نهادهای مختلف از عوامل مؤثر بر فرسایش سرمایه اجتماعی و شکل‌گیری مؤلفه‌های ضد سرمایه اجتماعی بازتاب یافته در این رمان است. همکاری پربسامدترین زیر مؤلفه سرمایه اجتماعی در این رمان با ۴۳ مورد و ۲۶/۰۶ درصد است و بیشترین موارد ضد سرمایه اجتماعی، متعلق به زیر مؤلفه بی‌اعتمادی انتزاعی با ۳۵ مورد و ۲۱/۲۱ درصد است.

ردیف	نوع زیرمؤلفه	تعداد	درصد
۱	بی‌اعتمادی بنیادی	۲	۱/۲۱
۲	بی‌اعتمادی بین شخصی	۲۰	۱۲/۱۲
۳	بی‌اعتمادی انتزاعی	۳۵	۲۱/۲۱
۴	همیاری	۲۷	۱۶/۳۶
۵	همکاری	۴۳	۲۶/۰۶

ردیف	نوع زیرموضوع	تعداد	درصد
۶	حمایت اجتماعی	۲۲	۱۳/۳۳
۷	احساس اثرگذاری و کارایی اجتماعی	۱۱	۶/۶۶
۸	وساطت اجتماعی	۵	۳/۰۳
جمع		۱۶۵	۱۰۰

همکاری که بیشترین بسامد بازتاب سرمایه اجتماعی را در این رمان به خود اختصاص داده است، مربوط به همکاری اقشار مختلف مردم خوزستان به ویژه اهواز، در راستای نهضت ملی شدن صنعت نفت است. در همه تحولات و جنبش‌های گوناگون اجتماعی بزرگ، نقش مردم، نقش معیار است. در قضیه صنعت نفت و ملی شدن نفت هم در اول دهه سی شمسی در کشورمان، مردم عامل بودند، مردم مؤثر بودند، حضور آنها موفقیت‌آور بود. زیرموضوع همیاری هم در این رمان مثبت است که نشان از وفور نوع دوستی و انسانیت در جامعه ایرانی ولو در شرایط دشوار اقتصادی و اجتماعی دارد. زیرموضوع‌های حمایت اجتماعی، احساس اثرگذاری و کارایی اجتماعی و وساطت اجتماعی با درصدهای مختلف مثبت است. مثبت بودن این زیرموضوع‌ها بیانگر تعاملات مثبت و ارزش‌های اخلاقی و انسانی والا در جامعه ایرانی است. زیرموضوع‌های اعتماد (اعتماد بنیادی، بین‌شخصی و انتزاعی) به صورت منفی، یعنی بی‌اعتمادی گسترده در این رمان بازتاب یافته است که برآیندی از شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حاکم بر جامعه وقت است که به صورت بی‌اعتمادی گسترده در این رمان ظهور و بروز یافته است. بی‌اعتمادی انتزاعی که بیشترین بسامد بازتاب ضد سرمایه اجتماعی را در این رمان به خود اختصاص داده است، مربوط به ناکارآمدی و فساد حکومت و نهادهای دولتی آن مانند انتظامی، سلامت و درمان، اشتغال و ... و خفقان سیاسی حاکم بر آن دوره است که سبب بی‌اعتمادی هر چه بیشتر مردم به حاکمیت و نهادهای آن شده است.

کتابنامه

۱. احمدی، ع. (۱۳۸۹). قومیت، ملیت و سرمایه اجتماعی در ایران، سرمایه اجتماعی و وضعیت آن در ایران. پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲. ازکیا، م.، و غفاری، غ. (۱۳۸۰). توسعه روستایی با تأکید بر جامعه روستایی ایران. نی.
۳. اژدری کوشا، م. (۱۳۹۶). تعامل هنجار حقوقی کیفری و هنجار اجتماعی در ایران (پایان نامه منتشر نشده کارشناسی ارشد)، تهران، دانشگاه تهران.
۴. امیرکافی، م. (۱۳۸۰). اعتماد اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن. نمایه پژوهش، ۱۸، ۴۲-۹.
۵. بایرامی، س. (۱۳۹۴). حزب توده در خوزستان بین سال‌های ۱۳۲۷-۱۳۲۰. مطالعات تاریخی، ۴۷، ۵۴-۱۱.
۶. پاتنام، ر. (۱۳۹۲). دموکراسی و سنت‌های مدنی. ترجمه محمدتقی دلفروز. جامعه‌شناسان.
۷. پورترس، آ. (۱۳۸۹). سرمایه اجتماعی: خاستگاه و کاربردهایش در جامعه‌شناسی مدرن، سرمایه اجتماعی: اعتماد، دموکراسی و توسعه. چاپ سوم، شیراز.
۸. تاجبخش، ک. (۱۳۸۹). سرمایه اجتماعی: اعتماد، دموکراسی و توسعه. ترجمه افشین خاکباز، و حسن پویان. چاپ سوم، شیراز.
۹. جاوید، م. ج.، و ایزدی جیران، ا. (۱۳۸۹). سرمایه اجتماعی و وضعیت آن در ایران. پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۰. جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۹). در جستجوی اعتماد اجتماعی در ایران. چاپ اول، پارسه.
۱۱. دستغیب، ع. (۱۳۷۸). نقد آثار احمد محمود. معین.
۱۲. رضوی فرد، ب.، و همکاران (۱۳۹۹). تحلیل محتوای رمان همسایه‌ها در حوزه بزهکاری کودک در پرتو یافته‌های جرم‌شناسی. آموزه‌های حقوق کیفری، ۱۷ (۲۰)، ۱۷۸-۱۴۹.
۱۳. روشنفکر، پ.، و ذکا، م. س. (۱۳۸۵). جوانان، سرمایه اجتماعی و رفتارهای داوطلبانه. رفاه اجتماعی، ۶ (۲۳)، ۱۱۳-۴۶.
۱۴. زین‌آبادی، م. (۱۳۸۷). تئوری‌ها و نظریات مربوط به اعتماد اجتماعی در جامعه. پژوهشنامه پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱۶، ۳۲-۹.
۱۵. فرهادی، م. (۱۳۹۴). فرهنگ یاریگری در ایران: درآمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون. چاپ هفتم، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. قاسمی، و.، و همکاران. (۱۳۸۵). سطح‌بندی سرمایه اجتماعی در شهرستان‌های استان اصفهان. رفاه اجتماعی، ۲۳، ۲۴۸-۲۲۵.

۱۷. گیدنز، آ. (۱۳۷۸). راه سوم، بازسازی سوسیال دموکراسی. ترجمه صبورى. شیراز.
۱۸. گیدنز، آ. (۱۳۹۹). پیامدهای مدرنیت. چاپ دهم، مرکز.
۱۹. متفکر آزاد، م. ع.، و همکاران. (۱۳۹۳). بررسی رابطه بین سرمایه اجتماعی و بهره‌وری کل عوامل تولید در ایران. جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه، ۳(۱)، ۱۶۳-۱۳۹.
۲۰. محسنی، م.، و همکاران. (۱۳۹۲). ماهیت و جایگاه انواع مشارکت در ضرب‌المثل‌های داستان‌نامه بهمنیاری. فصلنامه مطالعات توسعه فرهنگی اجتماعی، ۲(۱)، ۱۲۷-۱۰۱.
۲۱. محمود، ا. (۱۳۵۷). همسایه‌ها. امیرکبیر.
۲۲. وجدانی، ف.، و محصص. (۱۳۹۸). مبانی اعتماد اجتماعی در متون دینی، فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۹(۱)، ۳۱-۸۰.

In the Name of God

Table of Contents

<i>A reflection on the meaning and origins of Mowlana's verse «Yonder world is a city full of bazaar and gain» Amir Yousefi, Ali Ashraf Imami</i>	1-20
<i>Recognizing two narrative patterns in zoroastrian sources through a verse in Shahnameh Mohamad Bayani, Mohamad-Jafar Yahaghi</i>	21-44
<i>Theoretical sources of literary criticism of Afghanistan Noormohamad Noorniya, Ahmad Razi, Alireza Nikooyi</i>	45-71
<i>The idealized image of Shah Ismail Safavi the influence of the Shahnameh on his portrayal as an epic hero in the Fotuḥāt-e Shāhī Saeed Ghorbanian Rahvard, Abolghasem Ghavam, Maryam Salehinia</i>	73-106
<i>An analysis of the latent essence of the Ardā Wīrāz-Nāmag based on Karl Mannheim's sociology of knowledge Mehdi Elmi Daneshvar</i>	107-132
<i>Abū Nuwās the Iranian and the first free verse in arabic Mostafa Jalili Taghavian</i>	133-142
<i>Analyzing the manifestations of social capital in Hamsayeh-hā in light of Robert Putnam's theory Sara pouremad, Hosein-Ali Ghobadi, Saeed Bozorg Bigdeli</i>	143-174



Vol. 58, Issue 1

Spring 2025

License Holder: Ferdowsi University of Mashhad

Managing Director:

Abdollah Radmard

(Associate Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Editor-in-chief:

Mahmood Fotoohi Rudmajani

(Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Editorial Board:

Dr. Mohammad Jafar Yahaghi (Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Taghi Pournamdarian (Professor of Persian Language and Literature, Tehran Humanities Research Institute, Iran)

Dr. Ali Ashraf Sadeghi (Professor of Linguistics, University of Tehran, Iran)

Dr. Seyed Mahdi Zarghani (Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Seed Bozorg Bigdeli (Professor of Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Iran)

Dr. Mahdokht Pourkhaleghi (Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Mohammad Taghavi (Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Habib-allah Abbasi (Professor of Persian Language and Literature, Kharazmi University, Iran.)

Dr. Abolghasem Ghavam (Associate Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Alireza Nikouei (Associate Professor of Persian Language and Literature, Guilan University, Iran)

Dr. Hashem Sadeghi Mohsenabad (Associate Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran)

Dr. Shima Ebrahimi (Associate Professor of Persian Language Teaching, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran)

Dr. Ali Güzelyüz (Persian Literature Istanbul University, Turkey)

Dr. Daniela Meneghini (Persian Literature University of Venice, Italy.)

Dr. Claus Valling Pedersen (Associate Professor of Iranian Studies, University of Copenhagen, Denmark)

Assistant Editor: Dr. Hashem Sadeghi Mohsenabad

Executive Coordinator: Maryam Khoshbayan

Proofreading: Dr. Javad Mizban

English Editors: FUM English Editing Center (Dr. Abdullah Nowruzy)

Cover Design: Farid Yahaghi

Typesetting: Mohammad Karimi Torqabeh

Address: Faculty of Letters & Humanities, Ferdowsi University Campus, Azadi Sq., Mashhad, Iran

Post code: 9177948883

Tel: +98 (051) 38806727

E-mail: jil@um.ac.ir

Fax: +98 (051) 38796826

Website: <http://jils.um.ac.ir>

Vol 58, No. 1, Spring 2025

*A reflection on the meaning and origins of
Mowlana's verse «Yonder world is a city full of
bazaar and gain»* Amir Yousefi, Ali Ashraf Imami

*Recognizing two narrative patterns in zoroastrian
sources through a verse in Shahnameh* Mohamad Bayani, Mohamad-
Jafar Yahaghi

*Theoretical sources of literary criticism of
Afghanistan* Noormohamad Noorniya, Ahmad
Razi, Alireza Nikooyi

*The idealized image of Shah Ismail Safavi the
influence of the Shahnameh on his portrayal as an
epic hero in the Fotuḥāt-e Shāhī* Saeed Ghorbanian Rahvard,
Abolghasem Ghavam,
Maryam Salehinia

*An analysis of the latent essence of the Ardā Wīrāz-
Nāmag based on Karl Mannheim's sociology of
knowledge* Mehdi Elmi Daneshvar

*Abū Nuwās the Iranian and the first free verse in
arabic* Mostafa Jalili Taghavian

*Analyzing the manifestations of social capital in
Hamsayeh-hā in light of Robert Putnam's theory* Sara pouremad, Hosein-Ali
Ghobadi, Saeed Bozorg Bigdeli



New

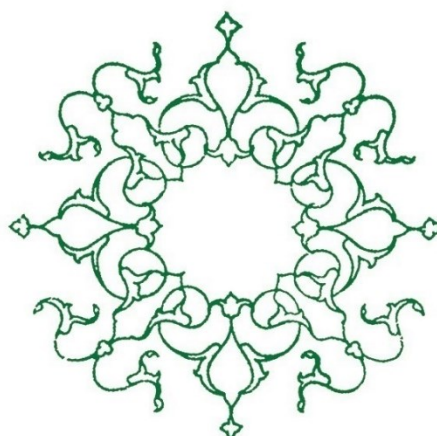
228

LITERARY STUDIES

Ferdowsi University of Mashhad

Vol 58, No. 1, Spring 2025

Online ISSN: 2783-252X | Print ISSN: 3060-8171



A reflection on the meaning and origins of Mowlana's verse «Yonder world is a city full of bazaar and gain»

Amir Yousefi, Ali Ashraf Imami

Recognizing two narrative patterns in zoroastrian sources through a verse in Shahnameh

Mohamad Bayani, Mohamad-Jafar Yahaghi

Theoretical sources of literary criticism of Afghanistan

Voormohamad Noorniya, Ahmad Razi, Alireza Nikooyi

The idealized image of Shah Ismail Safavi the influence of the Shahnameh on his portrayal as an epic hero in the Fotuḥāt-e Shāhī

Saeed Ghorbanian Rahvard, Abolghasem Ghavam, Maryam Salehinia

An analysis of the latent essence of the Ardā Wīrāz-Nāmag based on Karl Mannheim's sociology of knowledge

Mehdi Elmi Daneshvar

Abū Nuwās the Iranian and the first free verse in arabic

Mostafa Jalili Taghavian

Analyzing the manifestations of social capital in Hamsayeh-hā in light of Robert Putnam's theory

Sara pouremad, Hosein-Ali Ghobadi, Saeed Bozorg Bigdeli