

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۴/۳۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

کیوان حق نظری^۱، علیرضا خواجه احمد عطاری^۲، بهزاد برکت^۳

گفتمان بازنمایی عیاران، در نقاشی عصر صفوی

چکیده

در شماری از نقاشی‌های عصر صفوی، شاهان و پهلوانان اسطوره‌ای و تاریخی ایران و گاه بانویی والامقام سوار بر اسب دیده می‌شوند در حالی که پیاده‌ای که عیار، شاطر، جلودار یا مهتر خوانده می‌شده و در زمره جوانمردان بوده، پیشاپیش سوار قرار دارد و در برخی از نمونه‌ها همان پیاده را در حال مراقبت از اسب مخدومش می‌بینیم. بازسازی گفتمانی که شخصیت یاد شده به آن تعلق داشته، هدف پژوهش حاضر است و پرسش اصلی ما معطوف به یافتن معانی و دلالت‌های ملی، دینی و سیاسی این نگاره برای مردم عصر صفوی است. پژوهش حاضر، در چارچوب تحلیل گفتمان انتقادی ون‌دایک، به توصیف و تحلیل داده‌های مرتبط با اصطلاح عیار در زبان فارسی و تصویر عیار در نقاشی‌های عصر صفوی می‌پردازد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهند که اگر نقاشان عصر صفوی عیاران را به تصویر کشیده‌اند، در عمل نیز چنین مردانی در خدمت شاهان صفوی بوده‌اند و ظاهراً تیرانیان تیردارای که در جریان تحولات مذهبی دوران شاه اسماعیل در نقشی خشونت بار ظاهر شدند، همین عیارانی بوده‌اند که تصویرشان را در نقاشی‌ها می‌بینیم. در پایان می‌توان گفت که نگاره عیار به لحاظ ملی، دینی و سیاسی در ارتباط با بافت یا شبکه‌ای قرار دارد که اندیشه‌های دوبنی ایران باستان، دیویسنی، مهرپرستی، مزدکی‌گری، خرمی‌گری، ملامتی‌گری، باطنی‌گری، ملی‌گرایی ایرانی، مبارزه با دستگاه خلافت، حلولی‌گری و تشیع غالبانه، دیگر حلقه‌های آن به شمار می‌روند و قدر مسلم اینکه اهمیت عیاران در روزگار صفوی، آنقدر بوده است که به رغم سکوت فردوسی در مورد این طایفه، نقاشان صفوی نگاره عیار را در تصویرهای شاهنامه جای دهند.

کلیدواژه‌ها: عیار، جوانمردی، باطنی‌گری، ملی‌گرایی ایرانی، نقاشی عصر صفوی

^۱ دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشکده مطالعات عالی هنر و کارآفرینی، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)

Email: k1haghazari@yahoo.com

^۲ دانشیار گروه صنایع دستی، دانشکده صنایع دستی، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران

^۳ دانشیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران

مقدمه

مشارکت در قیام مختار که به نام محمد حنفیه و برای خونخواهی شهدای کربلا به پا خاسته بود را می‌توان نخستین اقدام جمعی ایرانیان بر ضد خلافت اموی به حساب آورد. مختار به ایرانیان مسلمان وعده داده بود که از حقوق برابر با عرب‌ها برخوردار خواهند بود. مختار و یارانش در ۶۷ ق کشته شدند اما نهضت ایشان از میان نرفت و به طور مخفیانه تداوم یافت تا اینکه در رمضان ۱۲۹ ق ابومسلم به دستور ابراهیم امام قیام را از خراسان آغاز کرد و در کمتر از سه سال امویان را سرنگون ساخت. ابومسلم در ۱۳۷ ق و بنا بر دستور منصور دومین خلیفه عباسی کشته شد در حالی که امویان عرب ماب سرنگون شده بودند و ایرانیان از نفوذ قابل توجهی در خلافت جدید برخوردار بودند. ابومسلم کشته شد اما نامش در رسائل اهل فتوت به عنوان جوانمرد و در ادبیات عامه به عنوان عیار ماندگار شد و یک قرن بعد خاطره او چنان زنده بود که عیار سیستانی یعقوب لیث صفار، سرنوشت او را از دلایل بی‌اعتمادی خود به عباسیان می‌دانست. یعقوب لیث را بنیان‌گذار الگوی ملی‌گرایی ایرانی پس از اسلام دانسته‌اند، او نخستین فرمانروای ایرانی است که بعد از سقوط ساسانیان با لشکر خود به جنگ یک خلیفه عرب رفت.

نقاشان عصر صفوی عیاران را در مقام پیادگان رکاب شاهان و پهلوانان اسطوره‌ای و تاریخی ایران به تصویر کشیده‌اند و پژوهش حاضر، با هدف بازسازی و تحلیل انتقادی گفتمانی که عیاران به آن تعلق داشته‌اند، به دنبال پاسخ به پرسش‌های ذیل است ۱. تصویر عیار حاوی کدام معانی و دلالت‌های ملی بوده است؟ ۲. تصویر عیار حاوی کدام معانی و دلالت‌های دینی بوده است؟ ۳. تصویر عیار حاوی کدام معانی و دلالت‌های سیاسی بوده است؟ در مورد ضرورت و اهمیت پژوهش حاضر می‌توان گفت که تحقیق در مورد بازنمایی عیاران در آثار نقاشان صفوی، تحقیق در مورد انگیزه‌های ملی، دینی و سیاسی کهنی است که ریشه در ایران پیش از اسلام دارد و بازسازی هویت ملی ایران در دوران اسلامی در دل آن پرورش یافته است.

پیشینه تحقیق

ماسینیون^۱ حدس می‌زند که سرچشمه فتوت به تشکیلات صنفی پایتخت ساسانیان تیسفون می‌رسد (تیشتر، ۱۳۸۳: ۱۳۸). ملک الشعراء بهار بر آن است که جوانمردی در اصل آداب اخلاقی طبقه اسواران یا ابناء خاندان‌ها در ایران باستان بوده که به سبب وجاهت و مقبولیت مورد الگوبرداری از سوی طبقه سوم یعنی دهقانان و طبقه چهارم یعنی پیشه‌وران و تجار قرار گرفت و جوانان طبقه چهارم که نمی‌توانستند سوار باشند، عیارپیشگی اختیار می‌کردند (بهار، ۱۳۸۳: ۱۱۱-۱۰۹). تیشتر^۲ از دو گروه جوانمردان یاد می‌کند، گروهی که با تشکیل دسته‌های جنگ‌جو به جهاد می‌رفتند و گروه دیگر که عیار بودند و مابین سده‌های سوم تا ششم هجری به راهزنی در حوالی شهرهای بزرگ قلمرو اسلامی اشتغال داشتند، او اشاره می‌کند به این که عیاران، طرفدار اجرای عدالت با اعمال زور، تقسیم اموال و دفاع از مظلومان در برابر حکومت‌های وقت بودند و به هنگام ضعف حاکمان، خود قدرت را به دست می‌گرفتند (تیشتر، ۱۳۸۳: ۱۳۶-۱۳۵). نفیسی جوانمردان را سردمدار مقاومت ایرانیان در برابر امویان به ویژه در سیستان و خراسان دانسته و به نام ابومسلم خراسانی به عنوان بزرگ‌ترین راهنمای این جنبش اشاره می‌کند. او اشاره می‌کند به این که بزرگان تصوف از دیرباز، به موازات ترویج تصوف در میان خواص به ترویج جوانمردی در میان عوام می‌پرداختند و آیین جوانمردی، موثرترین عامل بقای روح ملی ایران و قیام در برابر بیگانگان و ستمگران، در میان عوام بوده است (نفیسی،

۱۳۸۳: ۱۵۰-۱۴۹). باستانی پاریزی بر آن است که در سده‌های دوم و سوم هجری، ایرانیانی که بیشتر به طبقات پایین و متوسط تعلق داشتند در سراسر ایران و به‌خصوص سیستان با هدف مبارزه با اعراب به عیاران می‌پیوستند، او اشاره می‌کند به اینکه عکس‌العمل سیاسی مردم سیستان در قبال حمله عرب نخست به صورت قیام خوارج بروز کرد و بعد از آن به صورت قیام عیاران تحت رهبری یعقوب لیث صفاری ظاهر شد (باستانی پاریزی، ۱۳۸۳: ۱۶۰-۱۵۴). باسورث^۳، از صفاریان با عنوان نخستین سلسله ایرانی یاد می‌کند که به جنگ علنی با حاکمیت اعراب بر ایران و حمایت از نوزایی زبان و ادبیات فارسی پرداختند و صفاریان را تعیین کننده الگوی ملی‌گرایی ایرانی و ویژگی ضد عربی آن می‌داند (Bosworth, 1994: 173).

بنا بر گزارش مختاریان در تحشیه و تعلیقی بر ویدنگرن^۴؛ ویکاندر^۵ در رساله دکترای خود با عنوان «انجمن مردان آریایی»^۶ نشان داده است که ویژگی جوامع کهن هندواروپایی، شکل‌گیری دسته‌هایی مرکب از مردان جوان جنگاوری بوده که رئیس یا شاهی رهبرشان بود و در جنگ‌ها خشم و بی‌پروایی چشم‌گیری از خود نشان می‌دادند. او «ماروت»^۷های اسطوره‌ای در ریگ‌ودا را نمونه بارز این نهاد اجتماعی دانسته و نشان می‌دهند اصطلاح «مئیره»^۸ در اوستا، نشان‌گر وجود این نهاد در ایران باستان است (ویدنگرن، ۱۳۹۳: ۱۰۱). مئیره در اوستا، شخصیتی گناهکار خوانده شده و از او در کنار دیوان و جادوان یاد می‌شود، ویکاندر نشان می‌دهد که بار منفی مئیره در اوستا، ناشی از تحولات دین زرتشتی بوده است. او این مردان را اعضای انجمن اخوتی معرفی می‌کند که مهر و همتایان زمینی‌اش فریدون و گرشاسب را به عنوان ایزد نگهبان خویش ستایش می‌کردند. این پژوهشگر، راهزن در متون کهن را با مئیره برابر می‌داند (مختاریان، ۱۳۸۵: ۸۹-۹۰). مختاریان در مقاله «میره و پیوند آن با جوانمردان و عیاران»، نشان می‌دهد نهادی که اعضای آن در اوستا مئیره به معنی «مرد جوان» خوانده شده‌اند، به رغم مخالفت دین زرتشتی از میان رفت و در دوران اسلامی مورد الگوبرداری قرار گرفت و ویژگی‌های بسیار کهنی از مئیره‌های اوستایی در میان عیاران دوران اسلامی تداوم یافتند، این پژوهشگر تربیت جوانان به منظور اهداف سیاسی-اجتماعی را کارکرد اصلی این نهاد کهن معرفی می‌کند (همان: ۹۷-۹۳). از سوی دیگر، دבורه تور^۹ با نظر پژوهشگرانی که سرچشمه‌ی عیاری را در ایران پیش از اسلام دانسته‌اند مخالف است و بر آن است که عیاری در قرن دوم هجری و از درون جنبش مُطَوَّعَه پدید آمده است، اما او در عین حال به برخاستن مُطَوَّعَه از شرق ایران اشاره کرده و از شخصیت‌هایی چون عبدالله بن مبارک و ابراهیم ادهم در زمره‌ی بنیان‌گذاران این جنبش یاد می‌کند. مُطَوَّعَه رزمندگان داوطلبی بودند که بدون عضویت رسمی در لشکر خلیفه، برای شرکت در جهاد به مرزها می‌رفتند (Tor, 2007: 25-84)، این پژوهشگر عیاری را «شوالیه‌گری اسلامی» خوانده است (Ibid: 296).

میرجعفری در مقاله «شاطری و شاطردوانی در عصر صفویه» (۱۳۵۶)، به شاطران عصر صفوی پرداخته و از ارتباط آنها با جوانمردی و عیاری یاد می‌کند، او در ضمن اشاره می‌کند به این‌که منصب «جلودار باشی» در گزارش کاری^{۱۰}، همان منصب «شاطر باشی» است که از مهم‌ترین مناصب دربار صفوی بوده است. این پژوهشگر تصاویری از شاطران عهد شاه صفی و شاه سلطان حسین به قلم طراحان اروپایی را نیز معرفی می‌کند (رک: میرجعفری، ۱۳۵۶: ۶۱-۵۰). تا جایی که می‌دانیم، نخستین بار حق نظری در پایان نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «رویکردی پدیدار شناختی به جلودار شاه- پهلوان در نقاشی ایرانی» که در دانشگاه هنر اصفهان (۱۳۹۱) به انجام رسید^{۱۱}، به بازنمایی عیاران در نمونه‌هایی از نقاشی ایرانی مربوط به بعد از سده هشتم هجری پرداخت و نشان داد که پیادگان رکاب شاهان و پهلوانان اسطوره‌ای و تاریخی

ایران که در منابع عیار، شاطر و جلودار خوانده شده‌اند، به مثابه یک صنف دارای بسیاری از ویژگی‌های مئیریه‌های اوستایی بوده‌اند. مختاریان و حق نظری در مقاله‌ای با عنوان «آیکونوگرافی جلودار در نگاره‌ای از چهلستون»، به معرفی مردانی که عیار، شاطر و جلودار نام داشته‌اند در نمونه‌هایی از هنر صفوی و از جمله دیوارنگاره نبرد سپاه قزلباش و ازبک‌ها در کاخ چهلستون پرداخته‌اند و تداوم ویژگی‌های مئیریه‌های اوستایی در میان این مردان را توجه شده‌اند (رک: مختاریان و حق نظری، ۱۳۹۱: ۳۵۰-۳۳۱).

چارچوب نظری

گفتمان از منظر تحلیل گفتمان انتقادی، شکلی از رفتار اجتماعی است. توصیف گفتمان به عنوان رفتار اجتماعی متضمن رابطه‌ای متقابل بین رویدادهای گفتمانی خاص با موقعیت (ها)، نهاد (ها) و ساختار (ها) ی اجتماعی در برگیرنده آن است. این یعنی گفتمان از یک سو به جامعه شکل می‌دهد و از سوی دیگر توسط جامعه شکل می‌پذیرد. این قدرت شکل‌دهندگی معنایی دوگانه دارد، یکی کمک به حفظ یا بازتولید وضع موجود و دیگری دگرگون ساختن آن. گفتمان از اهمیت اجتماعی به سزایی برخوردار است و به همین دلیل مسایل مهمی را در ارتباط با قدرت ایجاد می‌کند. رفتارهای گفتمانی اثرات مهم ایدئولوژیک دارند، به این معنی که با معرفی چیزها و قرار دادن افراد در موقعیت‌ها، می‌توانند به تولید و بازتولید روابط نابرابر قدرت کمک کنند (Wodak & Fairclough, 1997:258). تحلیل گفتمان انتقادی به دنبال شناخت چگونگی تولید سلطه اجتماعی در گفتمان است، یعنی اینکه چگونه چطور اعضای یک گروه، از قدرت سوء استفاده می‌کنند یا اینکه چگونه چطور اعضای گروه‌های تحت سلطه، به مقاومت گفتمانی می‌پردازند (Wodak & Meyer, 2009: 9). ون‌دایک^۲، در رویکرد شناختی-اجتماعی خود به تحلیل گفتمان انتقادی، که بر پایه نظریه بازنمایی‌های اجتماعی^۳ مسکوویچی^۴ بنا شده، گفتمان را رویدادی ارتباطی می‌داند که مشتمل بر ارتباطات کلامی، نوشتاری، تصویری و دیگر ابعاد نشانه‌شناختی یا چند رسانه‌ای دلالت است. او استدلال می‌کند که اساس تحلیل گفتمان انتقادی، بایستی بر نظریه‌ای استوار در مورد بافت قرار گیرد. به این ترتیب افراد درگیر گفتمان تنها با تجربیات و استراتژی‌های شخصی خود کار نکرده و به ادراکات جمعی هم اتکا دارند و این ادراکات مشترک جمعی، حلقه اتصال میان نظام اجتماعی و نظام شناختی فرد را شکل می‌دهند. مسکوویچی مفهوم بازنمایی‌های اجتماعی را به عنوان مجموعه‌ای از مفاهیم، عقاید، نگرش‌ها، ارزیابی‌ها، تصاویر و توضیحات که از زندگی روزمره استخراج شده‌اند مطرح ساخت، بازنمایی‌های اجتماعی محدود به اشخاص نبوده و در میان اعضای گروه‌های اجتماعی به اشتراک گذاشته می‌شوند و بدین ترتیب عنصری مرکزی در هویت اجتماعی افراد را شکل می‌دهند. بازنمایی‌های اجتماعی، ساختارهایی پویا و در معرض تغییر دائم‌اند که به گروه‌های اجتماعی اختصاص دارند (Ibid: 25-26). ون‌دایک شناخت‌های اجتماعی را واسطه‌ای میان سطوح خرد و کلان اجتماع، گفتمان و عمل و نیز فرد و گروه دانسته و بر آن است که آنها اگرچه در ذهن افراد جای دارند اما اجتماعی هستند چراکه مورد قبول اعضای گروه‌ها هستند، تعیین‌کننده رفتارها و تعاملات اجتماعی هستند و در بطن ساختار اجتماعی و فرهنگی جامعه قرار دارند. شناخت‌های اجتماعی نحوه تولید و فهم متن‌ها را توضیح می‌دهند و البته دانش نقش مهمی در این روندها دارد و کنترل دانش؛ گفتمان، رفتارها و تفسیر ما از جهان را شکل می‌دهد. عقاید، نگرش‌ها، ایدئولوژی‌ها، هنجارها و ارزش‌ها، در زمره شناخت‌های اجتماعی به شمار می‌روند و در این میان

ایدئولوژی‌ها، شناخت‌های اجتماعی بنیادینی هستند که اهداف، علایق و ارزش‌های گروه‌های اجتماعی را منعکس می‌کنند) (See: Vandijk, 1993: 257-258). در چارچوب تحلیل گفتمان انتقادی به مطالعات تاریخی نیز پرداخته می‌شود. در تحلیل گفتمان انتقادی با رویکرد تاریخ نگاری، به کاوش در مورد گذشته‌هایی که محل مناقشه‌اند، اهمیت ویژه‌ای داده می‌شود. قابل توجه این‌که، بر ساخته شدن گفتمان در مورد گذشته، مستلزم وساطتی نشانه شناختی از تجربه، برای بازتابی، جهت دهی و سازماندهی معانی است و این معانی، همواره موقتی و قابل تجدید نظر خواهند بود، چرا که دانش تاریخی به طور اشتراکی ساخته می‌شود و معانی گفتمان‌ها از یک متن واحد به دست نمی‌آیند و این معانی در فرآیندهایی قرار دارند که از طریقشان، روابط پیچیده نشانه شناختی میان متن‌ها و مولفان/خوانندگان، به وجود می‌آیند (Achugar, 2017: 299-302). پژوهش حاضر، در ارتباط با بازتابی عیاران یا شاطران در آثار نقاشان عصر صفوی است، جوانمردانی که به مثابه‌ی صنفی در خدمت دربار صفوی بودند و گفتمان‌شان ریشه در ایران پیش از اسلام داشت. بازتابی عیاران در آثار نقاشان عصر صفوی، رفتار گفتمانی سرشار از معنایی بوده که شناخت پیام‌های مندرج در آن، مستلزم بازسازی و تحلیل انتقادی گفتمانی است که این طایفه به آن تعلق داشته‌اند.

تاملی بر روابط عیاران و جوانمردان ایران با دستگاه خلافت

روایت کشف المحجوب از این که یک «جوانمرد عجمی» به سبب فتنه‌گر دانستن عمر خلیفه دوم قصد کشتن او را داشت، نکته‌ای است که از دست داشتن جوانمردان در تحرکات سیاسی مردم ایران در ابتدای دوران اسلامی خبر می‌دهد (رک: هجویری، ۱۳۸۴: ۳۴۷). نخستین مشارکت جمعی ایرانیان در مناقشات سیاسی پس از اسلام، دخالتشان در قیام مختار بود. پیش از مختار نیز شیعیان تواب که همگی عرب بودند قیام کردند ولی موفق نشدند و شکستشان را می‌توان پایان مرحله عربی تشیع نامید. با شکست توابان، مختار فرصت را برای قیام مناسب دید، او به نام محمد بن حنفیه فرزند علی بن ابیطالب (ع) دعوت می‌کرد. موالی نیز به مختار پیوستند، او پذیرفت که موالی در غنایم جنگی سهیم شوند و از حقوق لشگری بهره مند باشند، موضوعی که ناخرسندی عرب‌های پیرامون مختار را در پی داشت. بسیاری از عرب‌ها مختار را ترک کردند و به اردوی عبدالله بن ابن زبیر، دیگر دشمن امویان پیوستند و سرانجام مختار و تعداد زیادی از موالی همراهش در ۶۷ ق و در جنگ با زبیریان کشته شدند (رک: دفتری، ۱۳۹۳: ۶۹-۶۴). اساسی‌ترین باور پیروان مختار که کیسانیه خوانده شده‌اند، اعتقاد به مهدویت محمد بن حنفیه بود. با مرگ او در ۸۱ ق، برخی از یارانش گفتند به غیبت رفته و برخی هم به پسرش ابوهاشم پیوستند (رک: جعفریان، ۱۳۹۱: ۵۴-۵۱). پیروان ابوهاشم اعتقادات باطنی داشتند و مدعی بودند که محمد بن حنفیه اسرار علوم را از علی (ع) فراگرفته و به ابوهاشم آموخته است (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۱۱۱-۱۱۰). ابوهاشم در ۹۸ ق و بعد از ملاقات با خلیفه اموی مسموم شد. او پیش از مرگ، محمد بن علی پدر دو خلیفه نخست عباسی را با داعیان خود آشنا ساخت و به او گفت که دعوت را در سال صدم پس از هجرت گسترش دهد (المسعودی، ۱۳۵۷ ق: ۲۹۳-۲۹۲).

هنگام مرگ ابوهاشم، شش تن از شیعیان همراه وی بودند که پنج نفر آنها از موالی و یک نفر آنها غلام بود، از نام‌های این افراد پیداست که بیشتر آنها از پیشه‌وران بوده‌اند (رک: اخبار الدوله، ۱۳۹۱ ق: ۱۹۰-۱۸۳). محمد بن علی در سال صدم پس از هجرت از یارانش خواست که دعوت را در خراسان گسترش دهند (رک: مقدسی، ۱۳۷۴: ۹۳۹). در ساختار دعوت عباسی رگه‌های غیراسلامی هم به چشم می‌خورد

چنان که خداهش که رئیس دعوت در خراسان بود با تبلیغات خرمدینی عباسیان را با بحران مواجه ساخت، او سرانجام در ۱۱۸ق به دستور حاکم اموی خراسان اعدام شد (رک: طبری، ۱۳۸۳: ۴۱۶۴/۹). سرانجام ابومسلم خراسانی در رمضان ۱۲۹ق و با دستور ابراهیم امام که جانشین پدرش شده بود، برای قیام وارد مرو شد (طبری، ۱۳۶۳: ۴۵۱۶/۱۰). قیامی که در کمتر از سه سال پیروز شد و عباسیان را در ۱۳۲ق در جایگاه خلافت قرار داد (مسعودی، ۱۳۸۲: ۲۵۵/۲). ابراهیم در آستانه پیروزی در زندان امویان درگذشت در حالی که برادرش ابوالعباس را به عنوان جانشین خود تعیین کرده بود (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۳۲۷۲/۷).

عباسیان در آستانه پیروزی با چالشی بزرگ مواجه شدند، ابوسلمه خلال که «وزیر آل محمد» خوانده می‌شد و در راس تشکیلات دعوت قرار داشت، با مرگ ابراهیم تصمیم گرفت که یکی از فرزندان علی بن ابیطالب (ع) را به قدرت برساند اما موفق نشد، او از موالی بود (الجهشیری، ۱۳۵۷ق: ۸۸-۸۳). رفتار ابوسلمه باعث شد که عباسیان در آغاز خلافتشان از ابومسلم خواستند تا ترتیب کشتن وی را بدهد (طبری، ۱۸۷۹: ۱۰۳/۶-۱۰۲). عباسیان ابوسلمه را به کمک ابومسلم از میان برداشتند اما به خود او نیز بی اعتماد بودند و سرانجام منصور دومین خلیفه عباسی در شعبان ۱۳۷ق فرمان داد تا ابومسلم را در حضورش به قتل برسانند (رک: یعقوبی، ۱۳۸۲: ۳۵۶/۲-۳۵۱). با قتل ابومسلم خرمدینان به خونخواهی وی برخاستند و قیام کردند (رضازاده لنگرودی، ۱۳۹۸: ۱۷۸). عباسیان ابومسلم را از میان برداشتند اما نام وی در ادبیات عامه ایران به عنوان جوانمرد عیار پیشه‌ای که امویان را سرنگون ساخت جاودانه شد (رک: محبوب، ۱۳۸۷: ۳۱۷-۳۰۹). نکته در ارتباط با عیاری ابومسلم اینکه در کتاب اخبار دولت عباسی، به راهزنی عیسی بن معقل عجلی که ابومسلم در جوانی خادم وی بود اشاره شده است (اخبارالدوله، ۱۳۹۱ق: ۲۵۳). طنز روزگار اینکه ابومسلم به فرمان دومین خلیفه عباسی کشته شد اما وقتی سی و چهارمین خلیفه عباسی ناصر به جرگه‌ی جوانمردان بغداد پیوست، سند فتوتش را با دوازده واسطه به ابومسلم رساندند (رک: افشاری، ۱۳۸۲: بیست و هفت).

اهمیت جوانمردان در پایتخت عباسی سابقه‌ای دیرینه داشت چنان که در روز بیعت با ابوالعباس نخستین خلیفه عباسی، عمویش داود بن علی از حاضران خواست تا خداوند را به سبب تکیه زدن یک جوانمرد بر مسند خلافت شاکر باشند، نکته‌ای که از اعتبار عنوان جوانمرد در میان سرنگون‌کنندگان خلافت اموی خبر می‌دهد (رک: یعقوبی، ۱۳۸۲: ۳۳۱). استاد نفیسی هم به سردمداری جوانمردان در مبارزه ایرانیان با خلافت اموی اشاره کرده است (نفیسی، ۱۳۸۳: ۱۴۹). شواهد حاکی از نقش آفرینی عیاران و جوانمردان در حوادث سیاسی بغداد فراوان هستند، چنان که سپاهیان مامون در جریان محاصره بغداد در ۱۹۷ق، با دفاع سرسختانه عیاران بغداد از این شهر مواجه شدند. یکی از شاعران بغداد، عیاران یاد شده را به شیران گرسنه‌ای که به نبرد می‌آیند تشبیه کرده است (طبری، ۱۳۸۰: ۵۵۳۹/۱۳-۵۵۳۷). عیاران بغداد در جریان جنگ مستعین و معتز در ۲۵۱ق به طرفداری از مستعین، با معتز و ترکان طرفدارش جنگیدند (طبری، ۱۳۸۴: ۶۱۵۵/۱۴). عیاران بغداد در هنگام ضعف حکومت مرکزی، فرصت را برای سرکشی مناسب می‌یافتند، چنان که در ۳۰۶ق چنین کردند و امنیت شهر را با دزدی و آدم‌ربایی برهم زدند (رک: ابن الاثیر، ۱۳۸۶ق: ۱۱۳/۸).

یعقوب لیث صفار را می‌توان سرشناس‌ترین عیار مرتبط با دستگاه خلافت عباسی به حساب آورد، به گزارش گردیزی او پیشه‌وری جوانمرد از اهالی سیستان بود که رویگری را رها کرد و به عیاری روی آورد و به تدریج به امیری رسید (رک: گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۰۵). پیشه‌وری یعقوب یادآور نظر ماسینیون است که سرچشمه فتوت را در نظام صنفی تیسفون پایتخت ساسانیان جست‌وجو می‌کرد (رک: ماسینیون، ۱۳۸۳: ۱۳۸). مولف و فیات الاعیان از عیاری یعقوب چیزی نمی‌گوید اما اشاره می‌کند به اینکه وی بعد از رها کردن رویگری،

برای جنگ با خوارج به مُطَوَّعَه پیوست و به تدریج به سرکردگی مُطَوَّعَه سیستان رسید (ابن خلکان، ۱۹۰۰: ۴۰۲/۶). مولف کتاب الانساب، «مُطَوَّعِی» را نسبت جماعتی می‌داند که خود را وقف غزو و جهاد کرده بودند و برای جهاد به بلاد کفر می‌رفتند، او از چهار خراسانی با شهرت مطوعی نام برده است (السمعانی، ۱۹۶۲: ۳۱۹/۱۲-۳۱۷).

دبوره تور، مُطَوَّعَه را جنبشی اجتماعی-مذهبی معرفی می‌کند که در اواخر عصر اموی پدید آمد و طرفدارانش که بیشتر از شرق ایران بودند، داوطلبانه برای شرکت در جهاد به مرزها می‌رفتند. او از ابن مبارک و ابراهیم ادهم در زمره‌ی بانیان جنبش مُطَوَّعَه یاد کرده و اشاره می‌کند به اینکه بزرگان مُطَوَّعَه شخصیت‌هایی زاهد بودند که با تاکید بر سنت نبوی و اینکه جهاد را یک تکلیف فردی می‌دانستند، سیادت دینی خلفا را به چالش می‌کشیدند. این پژوهشگر بر آن است که عیاری در سده دوم هجری و از درون جنبش مطوعه سر بر آورده و نسبتی با ایران پیش از اسلام ندارد (Tor: 2007: 27-46). امام محمد غزالی هم با نام بردن از شخصیت‌هایی چون سفیان ثوری، ابن مبارک، ابراهیم ادهم و فضیل عیاض، از اینکه آنها «علمای دنیا» را به سبب «مخالطت با سلطان» سرزنش می‌کرده‌اند یاد کرده، نکته‌ای که از تقابل این شخصیت‌ها با خلافت عباسی خبر می‌دهد (غزالی، ۱۳۹۲: ۱۶۰/۱). یعقوب لیث هم که پیشینه مطوعی داشت و روزگاری در خدمت عباسیان بود، سرانجام در مقابل دستگاه خلافت قرار گرفت و به همین دلیل مولف و فیات الاعیان وی را خارجی خوانده است (رک: ابن خلکان، ۱۹۰۰: ۴۰۲/۶). مولف تاریخ سیستان هم که طرفدار یعقوب است، به اینکه بیشتر سپاه و بزرگان یعقوب از خوارج بوده‌اند اشاره می‌کند (تاریخ سیستان، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

باستانی پاریزی بر آن است که عکس العمل سیاسی مردم سیستان در برابر حمله عرب، ابتدا به صورت قیام خوارج و سپس به صورت قیام عیاران به رهبری یعقوب لیث بوده است (باستانی پاریزی، ۱۳۸۳: ۱۶۰). اختلاف یعقوب و عباسیان سرانجام به جنگ منتهی شد و یعقوب با لشکر خود به سوی پایتخت عباسیان حرکت کرد. او در ۲۶۰ ق با سپاه خلیفه معتمد که فرماندهی‌اش با یک سردار ترک بود درگیر شد اما شکست خورد و به سختی جان به در برد (رک: الطبری، ۱۸۷۹: ۲۲/۸). یعقوب قبلاً هم با ترک‌ها جنگیده بود چنان که در غزای با ترکان رتبیل را کشت و سر هزاران ترک را با خود به سیستان برد (رک: ابن خلکان، ۱۹۰۰: ۴۰۴/۶). یعقوب بعد از شکست از سپاه خلیفه به خوزستان رفت و مشغول گرد آوردن لشکر بود که بیمار شد و از دنیا رفت (مستوفی، ۱۳۸۷: ۳۳۲).

مولف سیاست نامه دشمنی یعقوب با خلیفه را به بیعت پنهانی او با اسماعیلیان نسبت می‌دهد (نظام الملک، ۱۳۹۳: ۱۴). باسورث یعقوب لیث و سلسله صفاریان را شکل‌دهنده الگوی ملی‌گرایی ایرانی و ویژگی ضد عربی آن می‌داند (Bosworth, 1994: 173). در همین ارتباط گفته می‌شود که وقتی در مدح یعقوب شعری عربی سرودند مخالفت کرد و گفت: «چیزی که من اندر نیابم، چرا باید گفت» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۲: ۱۰۷). بنا بر مشهور، ابراهیم بن ممشاد اصفهانی، قطعه شعری به زبان عربی در باره افتخار به نژاد ایرانی سرود و آن را از جانب یعقوب برای خلیفه عباسی فرستاد (ممتحن، ۱۳۷۰: ۲۴۷).

حکیم سنایی شاهد ارزشمندی در ارتباط با نسبت عیاران و ایران باستان به دست می‌دهد، او در دیوان خود از حلاج و بایزید با عنوان عیار یاد کرده (سنایی، ۱۳۹۶: ۵۵۸)، شخصیت‌هایی که از سوی سهروردی، واسطه انتقال حکمت ایران باستان به نسل‌های بعد معرفی شده‌اند (دینانی، ۱۳۹۳: ۶۲). روایت‌هایی از ادبیات عامه چون سمک عیار و فیروزشاه نامه نیز سرشار از نشانه‌های ایرانی‌اند و از پیوند عیاران با ایران باستان خبر می‌دهند. در همین ارتباط استاد خانلری سوگندهای عیاران در سمک عیار را مورد توجه قرار داده و به نام بردن

عیاران از نور، نار، مهر، زند، پازند و قدح مردان در سوگندهایشان اشاره می‌کند (رک: ناتل خانلری، ۱۳۴۸: ۲۵). نام بردن از قدح در سوگندها، اهمیت آئینی شراب در میان عیاران را نشان می‌دهد و رسم «شادی خوردن» که نوعی اظهار ارادت همراه با نوشیدن شراب بوده نیز در همین ارتباط قرار دارد. راوی داستان سمک در توصیف نمونه ای از این رسم می‌گوید: «چون دوری چند بگشت قایم برخاست و قدحی شراب در دست گرفت و بر پای خاست و گفت: این شادی آن مردی که نام وی به جوانمردی در عالم رفته است و نام او سمک عیار است. این بگفت و شراب باز خورد» (رک: ارجانی، ۱۳۶۳: ۱۸۴/۲). سوگند به نور و نار و مهر، یادآور اشاره به نمازهای روزانه در برابر خورشید، مهر و آتش در مینوی خرد است (رک: مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۶۳). سوگند به زند و پازند نیز از ارتباط با ایران باستان خبر می‌دهد، زند ترجمه پهلوی اوستا است که معمولا با تفسیر همراه است و پازند عبارت از آوانویسی متون پهلوی به الفبای اوستایی است (رک: آموزگار، ۱۳۹۶: ۹۱ و ۱۲۲). در سمک عیار از پهلوی سخن گفتن عیاران نیز یاد شده است (رک: ارجانی، ۱۳۶۳: ۱۷۳/۳).

در فیروزشاه نامه علاوه بر نشانه‌های باستانی ایران، در ترکیب‌هایی چون «شهریار ایران» (بیغمی، ۱۳۸۸: ۱)، «جوانمردان ایران زمین» (همان: ۶۷)، «لشکر ایران» (همان: ۷۰)، «عیاران سپاه ایران» (همان: ۱۰۰)، «امرای دولت ایران» (همان: ۱۴۳) و «مملکت ایران» (همان: ۴۹۴)، با نام ایران مواجه می‌شویم. بخش عمده حوادث فیروزشاه‌نامه، عبارت از جنگ‌های سپاه ایران در چین و ماچین است و راوی داستان دشمنان چینی ایرانیان را، تورانی یا ترک خطاب کرده و با عباراتی چون «ترکان کافر» و «ترک بی دین» از ایشان یاد می‌کند (رک: بیغمی، ۱۳۸۸: ۱۷۶-۶۷). لحن فیروزشاه‌نامه در مورد ترکان، یادآور لحن مولف تاریخ سیستان است که در شکایت از ترکان می‌گوید «چون بر منبر اسلام به نام ترکان خطبه کردند، ابتدای محنت سیستان آن روز بود» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۲: ۱۹۷)، مطلبی که نشان‌دهنده نارضایتی مولف ایرانی از قدرت گرفتن ترکان در دستگاه خلافت عباسی است، خلافتی که در پی دهه‌ها تلاش و پیگیری تشکیلاتی مخفی که سازمان دهندگان و مهم‌ترین شخصیت‌هایش ایرانی بودند بر سر کار آمد. عباسیان، ابومسلم که دولتشان مدیون وی بود را از میان برداشتند و ناسپاسی ایشان در حق ابومسلم آنقدر در یادها زنده بود که یک قرن بعد یعقوب لیث، سرانجام ابومسلم را از دلایل بی‌اعتمادی‌اش به عباسیان می‌دانست (رک: تاریخ سیستان، ۱۳۸۲: ۱۴۲). نام و یاد ابومسلم تا به امروز در ذهن مردم ایران باقی است، در دوران صفوی هم نقل حکایت او در میان مردم رایج بود، اما با قدرت گرفتن علمای عرب شیعه، به تدریج تصوف تحت فشار قرار گرفت و هم‌زمان قصه خوانی هم که وابسته به درویش بود، با مخالفت علما مواجه شد و ابومسلم خوانی در این میان، با مخالفت جدی تری مواجه بود (جعفریان، ۱۳۷۹: ۸۶۰/۲). استاد زرین کوب، تعالیم غالیانه^{۱۵} مندرج در حکایت ابومسلم که متضمن قول به حلول و اتحاد^{۱۶} و تناسخ^{۱۷} بود را، دلیل مخالفت فقیهان اواخر صفوی با نقل این داستان می‌داند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۲۹). ذکاوتی قره‌گزلو بر آن است که دو اصل ایران‌گرایی و تناسخ در تمام نحله‌های ایرانی پس از اسلام دیده می‌شوند (ذکاوتی قره‌گزلو، ۱۳۹۳: ۱۵۶-۱۵۵). رد و نشان اعتقاد به تناسخ را در رساله شاطران هم می‌توان یافت؛ چنان که مولف رساله مدعی است عمرو عیار با هفت پیغمبر از آدم تا خاتم الانبیا (ص) ملاقات کرده است (افشاری و مدائنی، ۱۳۸۱: ۱۲۵).

تاملی بر اندیشه دو بنی در ایران

پلوتارک از باور مغان ایرانی به دو اصل و میانجی‌گری مهر در میان این دو اصل یاد می‌کند (بیوار، ۱۳۹۳:

۴۱۰). پیشینه‌ی اندیشه دوبنی در ایران که متضمن اعتقاد به دو اصل نور و تاریکی است به عقاید زروانی می‌رسد، زروان دو فرزند دارد یکی اورمزد نورانی و دیگر اهریمن ظلمانی (کریستنسن، ۱۳۹۰: ۱۰۷). در وندیداد از دیوان تبهکاری که در فکر کشتن زرتشت بوده اند یاد شده است (اوستا، ۱۳۸۵: ۸۷۴/۲). موضوع یکی از کتیبه‌های خشایارشا نیز قلع و قمع شورش مردمی است که ستایشگر دیوان خوانده شده‌اند (لوکوک، ۱۳۸۶: ۳۱۰). اوستا از جادوان و پریان نیز در کنار دیوان، در زمره دشمنان زرتشت یا می‌کند (رک: اوستا، ۱۳۸۵: ۲۷۲/۱). مثیری به که در اصل به معنی «مرد جوان» است هم در اوستا در کنار دیوان و جادوان قرار داده می‌شود (مختاریان، ۱۳۸۵: ۸۹). ویدنگرن بحث مفصلی در مورد دیویسنی در ایران دارد و خلاصه‌ی آن در حاشیه و تعلیقی که مختاریان بر یکی از آثار او نوشته عبارت از این است که در برخی از انجمن‌های سری ایرانی، اهریمن بگی مورد پرستش و ایزدی برتر در حلقه‌ی ایزدان بدکار و بداندیش بوده و ائشمه که سرانجام در فارسی به خشم تبدیل شده، نمایش دهنده‌ی جنبه‌ی اجتماعی این ایزد و پیروانش بوده. ویدن گرن احتمال می‌دهد که در چنین حلقه‌هایی، میترا خدای برتر و اهریمن سویه بدکردار این خدای برتر به حساب می‌آمده و ائشمه به مثابه سویه یاصفتی از اهریمن، وجه منفی شخصیت میترا را نمایندگی می‌کند و در مقابل، سروش نماینده وجه مثبت شخصیت میترا به حساب می‌آید. نکته این که در دیانت زرتشتی سروش به تدریج میترا را به حاشیه می‌راند اما در حلقه‌های رمزی و سری که زرتشت مخالفشان بود ستایش مهر و آیین‌های مهری تداوم پیدا می‌کند و کلید درک بسیاری از باورها و آیین‌های غریب ایرانی در گروهی درک همین دوگانگی است (ویدنگرن، ۱۳۹۳: ۱۱۷-۱۱۶). نکته در همین ارتباط اینکه، سوگند یاد کردن عیاران به نام مهر در سمک عیار ثبت شده است (رک: ناتل خانلری، ۱۳۴۸: ۲۵). اندیشه دوبنی ایرانی پس از آمدن اسلام، به صورت دفاع از ابلیس در برخی از شاخه‌های تصوف تداوم پیدا کرد (منزوی، ۱۳۸۷: ۱۶۹). ابلیس به جهان تاریک تعلق دارد چنان که عین القضاة در اشاره به ضرورت وجود او می‌گوید: «سفیدی هرگز بی‌سیاهی نشایستی» (همان: ۱۷۰). خضر نبی نیز با جهان تاریک مرتبط است، چنان که بنا بر روایت فردوسی او راهنمای اسکندر در سفرش به ظلمات است (فردوسی، ۱۳۸۲: ۱۱۵۵/۱). نام خضر در قرآن مجید نیامده اما مفسران شخصیت خردمند و مرموزی که موسی (ع) در جست‌وجوی او بود را خضر دانسته‌اند (طبری، ۱۳۸۳: ۲۷۸/۱). خضر را مظهر علوم باطنی دانسته‌اند (ارسنجانی، ۱۳۹۴: ۳۹۸/۲۲). بحث بر سر علوم باطنی، از قدیم منشاء اختلاف اهل تصوف و علما بوده، چنان که روزبهان دلیل تکفیر ابوسعید خرازی به سبب نوشتن «کتاب السّر» را نفهمیدن معنی آن توسط علما دانسته و در ارتباط با اختلاف علما و صوفیان می‌گوید «چه بودی اگر به خود مشغول شدندی و بحث در علوم ایشان نکردندی، تا در خون این مهتران نه افتادندی؟ دریغا اگر بدانندی که علوم الهی نه همه آنست که ایشان بخوانند» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۶۵).

خضر شخصیتی مرموز با رفتارهایی غریب است، چنان که در جریان همسفری با موسی، کودکی را می‌کشد با این توضیح که ممکن بود پدر و مادرش را به طغیان بکشد (رک: الطبری، ۱۸۷۹: ۲۸۶/۱-۲۸۰). دیدار با خضر را درعالم تصوف به برخی از مشایخ نسبت داده‌اند چنان که گفته‌اند ابراهیم ادهم خضر را در باده ملاقات کرد و اسم اعظم را از وی آموخت و حتی وی را مرید خضر دانسته‌اند (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۶۰-۱۵۸). ملاقات با خضر را به سمک عیار نیز نسبت داده‌اند (ارجانی، ۱۳۶۳: ۱۰۶/۳-۱۱۲). اعتقاد به اسم اعظم در ایران پیش از اسلام نیز مطرح بوده، چنان که زرتشت از اهورا مزدا می‌

خواهد تا او را از نامش که بزرگتر و بهتر از همه چیز است آگاه کند تا بتواند بر دیوان و جادوان پیروز شود (اوستا، ۱۳۸۵: ۲۷۲/۱). مزدکیان هم به اسم اعظم اعتقاد داشته اند (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۱۹۸). نکته قابل توجه در ارتباط با شباهت های مئیریه ها و عیاران اینکه، عیاران دوران اسلامی نیز مانند مئیریه های اوستایی به دیوان و جادوان تشبیه شده یا در کنار ایشان قرار داده شده‌اند، چنان که در توصیف عیاران بغداد گفته‌اند: «اینان آدمیزاد نیند» (طبری، ۱۳۸۰: ۵۵۳۸/۱۳). در حکایت امیر حمزه هم با چنین توصیفی از عمرو عیار مواجه می‌شویم. «این آدم نیست، دیو است یا غول بیابانی» (امیر حمزه، ۱۳۹۳: ۸۷). جوانمرد خوانده شدن ابلیس توسط حلاج هم در همین ارتباط قرار دارد (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۸۷). مطالب فیروزشاه نامه در مورد عشق آشوب عیار به دختر شیطان (بیغمی، ۱۳۸۸: ۴۸۹) و عشق بهروز عیار به یک زن ساحر (همان: ۲۴۵-۲۲۶) نیز از ارتباط نزدیک عیاران با قلمرو تاریک دیوان و جادوان خبر می‌دهند. جالب اینکه یکی از معانی مئیریه هم «مرد عاشق» است (مختاریان، ۱۳۸۵: ۸۹). عیاران و ابلیس که سرور دیوان است در عاشق بودن، ملامتی بودن و دیوانگی هم مشترک به نظر می‌رسند، چنان که عین القضاة، ابلیس را عاشق، دیوانه و ملامتی می‌خواند (مایل هروی، ۱۳۹۷: ۱۷۲) و خواجه عبدالله انصاری، عشق را عیار پیشه، دیوانه و ملامتی خوانده و آن را در جایگاهی فراتر از عقل قرار می‌دهد (انصاری، ۱۳۸۸: ۴۹-۴۸). یکی دیگر از مشابهت های دیوان و عیاران، اشتها به حيله گری است. در فرهنگ زرتشتی، حيله گری در اصل از صفات اهریمن و دیوان است (اوستا، ۱۳۸۵: ۲۹۰/۱). مئیریه ها در اوستا (مختاریان، ۱۳۸۵: ۸۹) و رودرا^{۱۸} پدر ماروت‌ها در وداها (Taittiriya Sanhita, 1914: 356) نیز حيله گر خوانده شده‌اند. عیاران دوران اسلامی نیز حيله گر هستند، چنان که سمک عیار در توصیف خود می‌گوید: «آنان که جهان را به حیلت مسخر خود کنند، چون مرا ببینند حیلت از من آموزند» (ارجانی، ۱۳۶۳: ۴۶/۱). ابومسلم نیز برای به جان هم انداختن عرب‌های خراسان در مواردی به حيله متوسل شد (رک: مسعودی، ۱۳۸۲: ۲۴۳/۲). حيله گری در جنگ را به یعقوب لیث هم نسبت داده‌اند (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۰۶). یکی دیگر از شباهت‌های دیوان و عیاران که نمونه ای از حيله گری به حساب می‌آید، تبحر در تبدیل صورت است. برای نمونه در عجایب المخلوقات از تبدیل صورت دیوان و غولان (رک: طوسی، ۱۳۹۱: ۵۰۱-۴۸۷) و در فیروزشاه نامه از تغییر شکل عیاران یاد شده است (رک: بیغمی، ۱۳۸۸: ۵۵۵-۵۵۳). مولانا نیز شعر خود در ستایش حلاج را با اشاره به این ویژگی عیاران آغاز کرده و می‌گوید: «هر لحظه به شکلی بت عیار بر آمد/ دل برد و نهان شد» (رک: ماسینیون، ۱۳۹۲: ۴۰۶).

تاملی بر پیادگی آیینی در ایران و پیادگی شاطران

پادشاهان ساسانی به هنگام رسیدن به سلطنت، پیاده از تیسفون به زیارت آذرگشنسپ در آذربایجان می‌رفتند (کریستنسن، ۱۳۹۰: ۱۲۰). در فرهنگ اسلامی نیز با حج پیاده به مثابه‌ی یک پیاده روی آیینی مواجه می‌شویم (رک: غزالی، ۱۳۹۲: ۵۷۲/۱). سرگذشت ابراهیم ادهم در ارتباط با پیادگی مهم است، او که از ابناء ملوک خراسان بود بعد از شنیدن ندایی غیبی در جریان شکار، از اسب پیاده شد، سلاح خود را به یک چوپان داد و با پوشیدن جبه پشمین او راهی مکه شد. ابراهیم ادهم به اتفاق فضیل عیاض به شام رفت (رک: قشیری، ۱۳۸۳: ۲۵). او برای شرکت در جهاد به شام رفت (رک: میر عابدینی، ۱۳۷۹: ۴۱-۴۰). یک هم‌رمز عالی مقام در جریان یکی از جنگ‌ها، ابراهیم ادهم را سوگند داد تا سوار شود و او فقط برای لحظه‌ای سوار و فوراً پیاده شد و تمام راه پیش رو که سی و شش میل بوده را پیاده طی کرد (رک: ابونعیم الاصفهانی، ۱۳۹۴: ۱۳۹۴).

۳۸۷/۷). پیادگی در محیط صوفیه نمونه‌های دیگری هم دارد، چنان که سلطان ولد از دمشق تا قونیه در رکاب شمس تبریزی پیاده رفت (جامی، ۱۳۹۰: ۴۷۲). عیاران نیز در حکایت‌هایی چون سمک عیار و فیروز شاه نامه در زمره پیادگان هستند و به دویدن ایشان در رکاب شاهان و پهلوانان ایران اشاره می‌شود (رک: ارجانی، ۱۳۶۳: ۸۳/۱؛ بیغمی، ۱۳۸۸: ۱۶۸). ملک الشعراء بهار، پیادگی عیاران را به مجاز نبودن ایشان به سواری به دلیل تعلق ایشان به طبقه‌ی پیشه‌وران و تجار نسبت می‌دهد (بهار، ۱۳۸۳: ۱۱۱).

«دورِیست» که در فارسی میانه به معنی «دویدن» و «حرکت کردن» است، در روایات زرتشتی معمولاً به آفریده‌های دیوی اختصاص دارد (دریایی، ۱۳۹۶: ۱۳۵). پیادگی و دوندگی از ویژگی‌های خضر نیز هست (رک: حمویه، ۱۳۸۹: ۹-۸). در تاریخ خاندان صفوی از یک خضرِ دونده یاد می‌شود که مرید و پیک شیخ زاهد گیلانی است. کسی که در آستانه وفات شیخ زاهد از گیلان راهی اردبیل می‌شود تا شیخ صفی‌الدین را با خود به گیلان ببرد (رک: نشاطی شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۴۶-۱۴۵). در روزگار شاه اسماعیل هم با «خضر آقای مهتر» که مهتر شاه اسماعیل است مواجه می‌شویم و او کسی است که در جریان جنگ چالدران، شاه صفوی را از غرق شدن در باتلاق نجات داد (رک: عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۴۹۷-۴۹۶). در جنگ شاه اسماعیل با ازبک‌ها نیز از «عادی مهتر» نام برده شده که به فرمان شاه اسماعیل، سرشاهی بیک‌خان ازبک را از تنش جدا کرد (همان: ۳۱۴). تصویر پیاده رکاب شاه اسماعیل در نبرد با ازبک‌ها (تصویر: ۱-۲)، قبلاً در مقاله «آیکونوگرافی جلودار در نگاره‌ای از چهلستون» نشان داده شده و توجه شده است (رک: مختاریان و حق نظری، ۱۳۹۱: ۳۴۱). در اسکندر نامه و در اشاره به پیاده‌ی رکاب اسکندر که «مهتر نسیم عیار» نام دارد هم با عنوان «مهتر» مواجه می‌شویم (رک: محبوب، ۱۳۸۷: ۲۰۴). در منابع صفوی در اشاره به پیادگان رکاب معمولاً از شاطر به جای عیار استفاده می‌شود که لابد به دلیل پرهیز از بار منفی عیار بوده، اما شاطر نیز در اصل بار منفی دارد و در عربی در اشاره به «کسی که از حق دور باشد» به کار رفته است (رک: الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۵۴). اصطلاح شاطر در سمک عیار به عنوان یکی از صفات عیاران به کار رفته است (ارجانی، ۱۳۶۳: ۱۰۷/۱). در دربار صفوی شاطران را در زمره‌ی خدمتگزاران بانوان والا مقام نیز می‌بینیم. برای نمونه بیگم خواهر شاه اسماعیل که بعد از جنگ چالدران به دلیل خیانت یکی از امرا در آستانه اسارت به دست اردوی عثمانی است، شاطر قزلباش خود را به سوی «پاران» می‌فرستد تا کمک بخواهد «شاطری داشت و از جماعت قزلباش بود. فرمود که برو و خود را به جماعت قزلباش برسان» (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۵۱۴). نکته در ارتباط با کارکرد پیک شاطران اینکه، یکی از معانی منیریه در منابع فارسی میانه پیک است (ویدنگرن، ۱۳۹۳: ۱۰۶). رودرا پدر ماروت‌ها نیز پیک خوانده شده است (Taittiriya Sanhita, 1914: 359)

در سندی از روزگار شاه طهماسب، از اینکه یکی از شاطران در شیراز برای اثبات دوندگی خود، از طلوع تا غروب خورشید سی فرسخ دویده یاد شده است (میر جعفری، ۱۳۵۶: ۵۵). شاردن هم اشاره می‌کند به اینکه لازمه پذیرفته شدن در زمره شاطران شاه صفوی این بوده که در بازه زمانی طلوع تا غروب خورشید، دوازده رفت و برگشت میان کاخ عالی قاپو و میل شاطران در دامنه کوه صفا که در مجموع سی و شش فرسنگ بوده انجام دهند (رک: شاردن، ۱۳۴۵: ۷۴/۸). از شاطران شاهان صفوی در متن دستور الملوک، با عنوان «جلوداران خاصه» یاد شده است. مولف در توضیح شغل «امیر آخور باشی جلو» که رئیس اصطبل سلطنتی است، از جلوداران خاصه در زمره نفرات مرتبط با وی نام برده شده و در توضیح شغل جلوداران که تحت امر «جلودار باشی» بوده اند می‌گوید «در وقت سواری فرمودن، جلودارهای خاصه باید در رکاب ظفر انتساب حاضر باشند» (میرزا رفیعا، ۱۳۸۵: ۲۰۲). مولف دستورالملوک در بیان شغل جلودار باشی می‌گوید «شغل

او آن بود که باید در سفر و حضر و در وقت سواری های پادشاه حاضر باشد، و لمحهای غافل نشود. و کُتل های خاصه را که حاضر ساختند، اسبی که پادشاه سوار می شود جلو آن اسب را نگاه دارد تا پادشاه به دولت و سعادت سوار شود» (همان: ۲۴۸).

در موزه توپقاپی، کمر بند و بازوبندی مشتمل بر چند پلاک فولادی طلاکوب نگه داری می شود. این مجموعه در ۹۱۳ ق ساخته شده و منتسب به شاه اسماعیل صفوی است (Sabahi, 2008b, 9). بر یکی از پلاک های کمر بند یاد شده، نقش سوار قزلباش و شاطر تبردار وی را می بینیم که سگی نیز همراه ایشان است. (تصویر: ۵-۳). سگ در ایران پیش از اسلام از احترام ویژه ای برخوردار بوده، چنان که در ونیداد، زدن و کشتن سگ از بدترین گناهان شمرده شده (اوستا، ۱۳۸۵: ۸۰۳/۲). در دوران اسلامی نیز احترام به سگ در میان عیاران و جوانمردان تداوم پیدا می کند (رک: قشیری، ۱۳۸۳: ۳۵۸). برخی از پژوهشگران واکنش به محترم بودن سگ در ایران باستان را سرچشمه اصرار فقها بر نجاست سگ می دانند و نکته در همین ارتباط اینکه در فقه امام مالک سگ نجس نیست (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۶۶).

در موزه پولدی پتزولی میلان، یک قالی شکارگاه بافته شده در ۹۲۹ ق نگهداری می شود که در هر یک از بخش های چهارگانه متن آن؛ هفت سوار قزلباش، یک پیاده و جانوران مختلفی از جمله دو شیر دیده می شوند. (تصویر: ۶) یکی از سواران ضربه شمشیر خود را به یکی از شیرها وارد ساخته و تنها پیاده می میدان در آستانه ی زدن شیر دوم با خنجر است (تصاویر: ۸-۷). شکار شیر از دیرباز رفتاری شاهانه به حساب می آمده چنان که در امپراطوری آشور، شکار شیر و به خصوص پیاده شکار کردن شیر را نماد مشروعیت پادشاه می دانسته اند (Wagner-Durand, 2019, 239-261). در شاهنامه هم بهرام برای اثبات مشروعیتش برای سلطنت، با کشتن دو شیر تاج پادشاهی را از میانشان بر می دارد (فردوسی، ۱۳۸۲: ۱۳۰۱۱/۲-۱۳۰۶). در مورد قالی شکارگاه میلان، به نظر می رسد که سوار شیرشکار کسی نیست جز شاه اسماعیل صفوی و پیاده ی در حال جنگ با شیر هم شاطر وی است. بازنمایی عیار در حال نبرد با شیر، یادآور تشبیه عیاران به شیر نیز هست، چنان که یکی از شاعران بغداد، عیاران این شهر در میدان جنگ را به شیران گرسنه تشبیه می کند (رک: طبری، ۱۳۸۰: ۵۵۳۸/۱۳) و یعقوب لیث در پیام به خلیفه می گوید «این پادشاهی و گنج و خواسته از سر عیاری و شیرمردی به دست آوردم» (رک: نظام الملک، ۱۳۹۳: ۱۷). شواهد مربوط به شجاعت عیاران در زبان فارسی فراوان هستند چنان که خواجه عبدالله انصاری به «جان بازی کردن و تیغ از دست دشمن ربودن» عشق عیار پیشه اشاره کرده است (انصاری، ۱۳۸۸: ۵۳). شعری نقل شده در مرصادالعباد نیز در همین ارتباط قابل توجه است «مرگ ارکسی به جان بفروشد همی خریم/ عیار وار زانکه بر یار می رویم» (رازی، ۱۳۸۷: ۲۶۱).

تاملی بر دزدی عیاران

ویکاندر نشان داده است که ویژگی جوامع کهن هندواروپایی، پیدایش دسته هایی از مردان جنگجوی جوان بوده که رییس یا شاهی رهبریشان می کرد و در جنگ بسیار بی پروا بودند. او «ماروت» های اسطوره ای در ریگ ودا و مئیریه ها در اوستا را نمونه هایی از این نهاد اجتماعی می داند (ویدنگرن، ۱۳۹۳: ۱۰۱). ماروت ها پسران ایزدی به نام رودرا هستند (Rigveda, 1896:45). آن ها را به نام پدرشان رودرا هم می خوانند (Ibid: 91). رودرا سرور دزدان است (See: Taittiriya Sanhita, 1914: 356). مئیریه های

اوستایی نیز دزد و راهزن خوانده شده‌اند (رک: مختاریان، ۱۳۸۵: ۹۲). در وندیداد، دزدیدن به شرطی که برای بخشیدن به فقرا باشد، رفتاری پسندیده است (رک: اوستا، ۱۳۷۱/۲: ۶۸۵). پذیرش دزدی با شرط یاد شده، یاد آور تعالیم مزدک است. مزدک رویکردی تاویلی به دین زرتشت داشت و به همین سبب بود که روحانیون زرتشتی وی را زندقه یعنی اهل کتاب زند می‌خواندند (رک: زرین کوب، ۱۳۹۲: ۴۸۵/۱-۴۷۷). تجویز مشروط دزدی و راهزنی در وندیداد یا نمونه مزدک، با دزدی عیاران دوران اسلامی که بعضا با رعایت برخی ملاحظات اخلاقی انجام می‌شده، قابل مقایسه است. برای نمونه در اشاره به فضیل عیاض در دوران راهزنی اش گفته اند: «اگر اندر قافله ای زنی بود گرد آن نگشتی و کسی را که سرمایه اندک بودی، کالای وی نستدی و با هرکسی به مقدار سرمایه وی چیزی بماندی» (هجوری، ۱۳۸۴: ۱۴۹). در همین ارتباط در اشاره به راهزنی لیث صفار که پدر یعقوب لیث است گفته اند «طریق انصاف سپردی و مال کس به یک بارگی نبردی و بودی که بعضی باز دادی» (مستوفی، ۱۳۸۷: ۳۷۰). شواهد مربوط به دزدی عیاران از ادبیات عامه نیز به دست می‌آیند. برای نمونه «مهرت نسیم عیار» که در اسکندر نامه پیاده رکاب اسکندر است، دزدی هم می‌کند (محبوب، ۱۳۸۷: ۱۸۸). در حکایت امیر حمزه صاحبقران نیز عمرو عیار که پیاده رکاب امیر حمزه است گاه دزدی می‌کند (امیر حمزه، ۱۳۹۳: ۵۴-۵۵). در ابومسلم نامه نیز برخی از یاران ابومسلم پیشینه دزدی دارند، چنان که یکی از ایشان در هنگام پیوستن به ابومسلم خطاب به وی می‌گوید «مرا سعید خردزد می‌گویند. عیار پیشه‌ام» (محبوب، ۱۳۸۷: ۳۱۷). اسب دزدی نیز در مورد عیاران گزارش شده، نکته ای که از آشنایی این طایفه با اسب خبر می‌دهد. مولف امیر حمزه صاحبقران در اشاره به اسب دزدی عمرو عیار می‌گوید: «عمرو خدمت اسبان می نمود تا روزی فرصت یافته بر آن اسب سوار شده به در رفت و اسب را پیش امیر حمزه آورد» (امیر حمزه صاحبقران، ۱۳۹۳: ۵۵). سمک عیار نیز رام‌کننده اسب و اسب دزد است (رک: ارجانی، ۱۳۶۳: ۱۶۰/۲). مؤلف رستم التواریخ نیز در اشاره به هرج و مرج حاکم بر روزگار شاه سلطان حسین صفوی، به دزدی‌ها و آدم ربایی‌های عیاران اشاره می‌کند (رستم الحکما، ۱۳۴۸: ۱۰۲-۱۰۳).

تاملی بر رواج موسیقی در میان شاطران

در ریگ ودا از خوانندگی ماروت های جنگاور یاد شده است (Rigveda, 1896:45). موسیقی در دربار ساسانی نیز رواج داشته و رامشگران و خنیاگران از مقامی عالی در دربار ساسانی برخوردار بوده اند (کریستنسن، ۱۳۹۰: ۳۴۵). در عالم تصوف نیز موسیقی همواره اهمیت داشته چنان که قشیری یکی از باب های رساله خود را به سماع اختصاص داده است (قشیری، ۱۳۸۳: ۶۰۱-۵۹۱). غزالی دل‌ها و باطن‌ها را معدن اسرار و گوهرهایی می‌داند که بیرون آوردنشان جز با سماع ممکن نیست (غزالی، ۱۳۹۲: ۵۸۲/۲). غزالی بر آن است که سماع موجب پدید آمدن حالهایی می‌شود که نزد صوفیان «وَجَد» نام دارد، او آتش حاصل از این حال‌ها را پاک کننده دل دانسته و چنین دلی را محل بروز مشاهدات و مکاشفات می‌داند (همان، ۶۰۴-۶۰۳). غزالی از صدور حکم کلی در مورد سماع پرهیز کرده و آن را بسته به شخص؛ حرام، مباح، نیکو یا مکروه خوانده است (همان: ۶۶۰). بنا بر گزارش‌های صفوه الصفا می‌دانیم که سماع کردن در طریقت شیخ زاهد گیلانی رواج داشته و نیای خاندان صفوی شیخ صفی الدین اردبیلی نیز سماع را خوش می‌داشته (رک: ابن بزار، ۱۳۷۳: ۱۵۶).

گزارش‌های صفوه الصفا از سخت‌گیری شیخ صفی‌الدین در رعایت آداب سماع خبر می‌دهند (همان: ۴۱۲). دقت شیخ صفی در رعایت آداب سماع یاد آور نظر جنید است که سماع را مستلزم «زمان و مکان و اخوان» می‌دانست (قشیری، ۱۳۸۳: ۶۰۲). صوفیان از دیرباز به دلیل رواج موسیقی در آیین‌هایشان مورد نكوهش فقها بوده‌اند و دوران صفوی نیز از این قاعده مستثنی نبود، ضمن اینکه با افزایش تدریجی قدرت علما در دولت صفوی، رفته رفته فشارها بر صوفیان و مظاهرشان از جمله موسیقی افزایش یافت چنان که علامه مجلسی در عین‌الحیات، بلافاصله بعد از اشاره به اعتقادات حلولی صوفیان، به نكوهش آیین‌های توأم با موسیقی ایشان می‌پردازد و عبادت توأم با موسیقی را با آئین‌های کفار پیش از اسلام در مکه مقایسه می‌کند (مجلسی، ۱۳۸۲: ۹۶/۱-۹۵). مجلسی در جای دیگر؛ چرخ زدن، سماع کردن و دف زدن را مختص صوفیان اهل سنت دانسته و صوفیان تشیع مشرب را از چنین کارهایی مبرا می‌داند (رک: جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۹۷/۲). موسیقی در میان عیاران هم رواج داشته، چنان که سمک عیار خواننده و نوازنده‌ای ماهر است (رک: ارجانی، ۱۳۶۲: ۲۵۳/۱). شاطران بازنمایی شده در آثار نقاشان عصر صفوی هم، در تعداد قابل قبولی از نمونه‌ها در حال نواختن ساز دیده می‌شوند. برای نمونه در برگی از شاهنامه طهماسبی، فریدون در بالای کوهی در حال به بند کشیدن ضحاک است و در میان همراهان او، چند شاطر یا عیار دیده می‌شوند که یکی از ایشان در حال نواختن ساز است و این در حالی است که فردوسی در داستان ضحاک، نامی از عیاران نبرده و بر این اساس عیار تنها یک بار آن هم در شاهنامه چاپ بروخیم و در معنایی منفی و به عنوان لقب شاهوی پسر هفتواد آمده است (رک: محجوب، ۱۳۸۷: ۳۰۷). بازنمایی عیاران در چنین نگاره‌ای آن هم در حالی که در روایت فردوسی نامی از ایشان نیست نکته‌ای است که نشان می‌دهد نقاش در تولید این اثر، روایت یا روایت‌هایی به جز روایت فردوسی از داستان ضحاک را نیز در نظر داشته، علاوه بر این می‌توان گفت که راه یافتن عیاران به چنین نگاره‌ای، از اعتبار و قدرت این طایفه و گفتمان‌شان در ابتدای دوران صفوی خبر می‌دهد (تصویر: ۱۰-۹).

شاطران به گواهی منابع مختلف در رقصیدن نیز دست داشته‌اند، چنان که در حکایت امیر حمزه به رقص عمر و عیار اشاره شده است (امیر حمزه، ۱۳۹۳: ۱۷۵). شاردن نیز به رقص شاطران و رقاصه‌ها در میدان شاه اصفهان اشاره می‌کند (شاردن، ۱۳۳۶: ۱۹۹/۴). در نگاره‌ای از هفت اورنگ جامی که مابین ۹۶۳ تا ۹۷۲ ق در مشهد کار شده، شاطران را در حال رقص می‌بینیم. در این نگاره که یک بازنمایی خیالی از ورود عزیز مصر و زلیخا به پایتخت مصر و استقبال مردم از ایشان است، زلیخا در کجاوه‌ای نشسته و عزیز مصر که تاج قزلباش به سر دارد، سوار بر اسب است و شاطری پیشاپیش وی دیده می‌شود، در کانون صحنه استقبال هم نوازندگان می‌نوازند و دو شاطر در حال رقص دیده می‌شوند (تصویر: ۱۲-۱۱). بدیهی است نقاشی که عزیز مصر را با تاج قزلباش نشان داده، شاطران رقصنده را نیز بر اساس صحنه‌هایی که در عالم واقع و زندگی روزمره در پیش چشم داشته به تصویر کشیده و به‌طور طبیعی فقهای که سماع صوفیان را بر نمی‌تابیدند، تکلیفشان با رقص شاطران در میدان شهر، به طریق اولی روشن بوده است.

تاملی بر کلاه، لباس و تجهیزات شاطران

ایزدان هیتی بازنمایی شده در سنگ نگاره یازیلی کایا، کلاه‌های بلند مخروطی به سر دارند (تصویر: ۱۳). کلاه میترا (مهر) هم از زمانی که در آسیای صغیر و اروپا مورد پرستش قرار گرفت، کلاهی شبیه به کلاه کنونی

پاپ که «میترا» خوانده می شود بود که سرچشمه ایرانی داشت. این کلاه به مرور زمان به صورت کلاهی نرم در آمد که نماد آسیای صغیر شد و کلاه فریگی نام گرفت (رک: دورنر، ۱۳۸۵: ۱۵۲-۱۴۷). میترا در سنگ نگاره ای واقع در نمرود داغ، با کلاه فریگی دیده می شود (تصویر: ۱۴). ویدن گرن نشان می دهد که کلاه مخروطی در ایران سرپوشی مقدس و متعلق به مغان بوده و در دوران اسلامی با نام «قلنسوه» در میان قاضیان و درویشان رواج پیدا می کند (رک: ویدن گرن، ۱۳۹۳: ۵۰-۴۷). پوشیدن قلنسوه را در مورد ابراهیم ادهم نیز گزارش کرده اند (ابن الجوزی، ۱۴۲۱ق: ۱۸۴). سهروردی هم گاه قلنسوه به سر داشته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ۲۷۳). در حمزه نامه نیز عمرو عیار کلاه نمادی درازی به سر دارد (رک: محجوب، ۱۳۸۷: ۸۵۰). در آثار نقاشان عصر صفوی معمولاً انواعی از کلاه های مخروطی و یا تاج قلباش را بر سر شاطران می بینیم (تصاویر: ۱۷-۱۵). تاج قلباش، کلاه نمادی سرخ رنگ درازی است که دستاری سفید را پیرامون آن می بسته اند (سیدین، ۱۳۸۷: ۲۵۶). در رساله شاطران نیز از کلاه شاطران با عنوان تاج یاد می شود (افشاری و مدائنی، ۱۳۸۱: ۱۲۷). اصطلاح تاج سبکه صوفیانه دارد چنان که کاشفی انواع تاج را از وصله های درویشی دانسته (کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰، ۱۸۴). بنا بر گزارش دستور الملوک، جلودار باشی که سرکرده پیادگان رکاب شاه صفوی بوده «تاج و طومار» به سر دارد (میرزا رفیعا، ۱۳۸۵: ۲۴۸).

بر روی تاج شاطران بازنمایی شده در تعدادی از نگاره ها پری نصب شده است (تصویر: ۲۰-۱۶-۵). برخی از پادشاهان ساسانی از جمله خسرو دوم هم تاج بالدار داشته اند، تاج بالدار نماد ایزد بهرام بوده است. خسرو دوم بعد از فاتح آمدن بر شورش بهرام ششم، سکه هایی با عبارت «قره خسرو افزود» که در آنها با تاج بالدار دیده می شود، ضرب کرد (تصویر: ۱۸). قره مفهوم اصلی حکومت مشروع در ایران باستان و به ویژه دوران ساسانی است (رک: دریایی، ۱۳۹۶: ۳۷-۲۵). بنا بر مندرجات بهرام یشت، ایزد بهرام به صورت هایی مختلف از جمله مرغ وارغن که پرنده ای شکاری است ظاهر می شود و همراه داشتن پر یا استخوانی از این پرنده، پیروزی بخش، بخشنده فرّ و باطل کننده جادوی دشمنان است (رک: اوستا، ۱۳۸۵: ۴۳۸/۱-۴۳۱). در داستان زال و سیمرغ شاهنامه نیز به ارتباط میان پر و فرّ ایزدی اشاره شده است. زال پره های سیمرغ را «فرّ کلاه» خود می خواند. «دو پَر تو فرّ کلاه من است» (فردوسی، ۱۳۸۲: ۸۸/۱). سهروردی نیز کارکرد پر سیمرغ را حفاظت و تعویذ معرفی می کند «هر که پری از آن او بر پهلوی راست بندد از آتش بگذرد و از حرق ایمن بود» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۷). بنا بر روایتی از دوره صفوی، در روز تاجگذاری شاه اسماعیل صفوی در تبریز، یک درویش بکتاشی ابلقی که از قسطنطنیه با خود آورده را به حضرت صاحب الامر (عج) می دهد تا آن حضرت ابلق را بر روی تاج شاه جوان نصب فرماید (عالم آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۸: ۱۵۱). در رساله شاطران، پری که بابای عمرو بر کلاه خود می زده، «شه پر جبرئیل امین» خوانده شده است (افشاری و مدائنی، ۱۳۸۱: ۱۳۰).

میر سید علی همدانی در رساله فتوتیه، «کلاه و سراویل» را خرقة اهل فتوت خوانده است. سراویل شلوار کوتاه اهل فتوت است که از ناف تا به زانو را می پوشانده (رک: ریاض، ۱۳۷۰: ۳۴۳). بنا بر گزارش ابن معمار می دانیم که وقتی خلیفه ناصر به جرگه فتیان بغداد پیوست، سروال فتوت پوشید (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۳۴). این شلوار در رساله شاطران «نیمچه تنبان» خوانده شده (افشاری و مدائنی، ۱۳۸۱: ۱۲۷). در سمک عیار نیز از «ایزار پای ادیم» سمک یاد شده است (ارجانی، ۱۳۶۳: ۱۳۶/۲). بنا بر گزارشی از روزگار شاه سلیمان صفوی، یکی از پهلوانان بعد از شکست تمام حریفان در کشتی و با اذن شاه صفوی به دریافت چنین شلواری که «تنبان نطعی» خوانده شده، مفتخر می شود و مراسم اعطای آن نطعی به پهلوان، با حضور

«درویشان دیار» در تکیه فیض اصفهان برگزار می‌شود (رک: انصاف پور، ۱۳۸۶: ۲۲۳). تکیه فیض اصفهان در جریان برخورد با صوفیان در روزگار شاه سلطان حسین تخریب شد (رک: فدایی مهربانی، ۱۳۶۱: ۱۳۵-۱۳۴). پوشیدن شلوار کوتاه چرمی هنوز در زورخانه‌های ایران رایج است (انصاف پور، ۱۳۸۶: ۲۲۲). نیمچه تنبان شاطران در شماری از نگاره‌ها قابل تشخیص است (تصویر: ۱۹).

در مورد رنگ لباس، به استناد حکایت‌های عیاری می‌توان گفت که عیاران در شبروی‌های خود جامه سیاه به تن داشته‌اند، چنان‌که در ابومسلم نامه «جبه ی سیاه» از اسباب شبروی ابومسلم است (رک: محجوب، ۱۳۸۷: ۲۹۳). سیاه‌پوشی نشان یاران ابومسلم هم بوده (رک: طبری، ۱۳۶۳: ۴۵۱۸/۱۰). سیاه‌پوشی در تصوف هم سابقه دارد، چنان‌که مولف فتوت‌نامه سلطانی خرقة ی سیاه را از آن کسانی می‌داند که «دل ایشان خزینه اسرار» است (کاشفی، ۱۳۵۰: ۱۶۸). در فیروزشاه نامه نیز به سیاه‌پوشی عیاران شبرو اشاره شده (رک: بیغمی، ۱۳۸۸: ۲۱۵)، ضمن اینکه همین عیاران در نقش پیک سلطنتی ممکن است با قبای زربفت ظاهر شوند (همان: ۵۷۷). علاوه بر اینها در حکایت امیر حمزه به قبای نمدی سرخ رنگ عمرو عیار که پیاده‌ی رکاب امیر حمزه است اشاره می‌شود (رک: محجوب، ۱۳۸۷: ۸۵۰). در سمک عیار هم به نمد پوشی عیاران اشاره می‌شود (ارجانی، ۱۳۶۲: ۲۶/۱). نمد پوشی عیاران، یادآور سنت پشمینه پوشی در تصوف است (رک: کاشفی، ۱۳۵۰: ۱۶۸).

عیاران بازنمایی شده در آثار نقاشان صفوی، معمولاً با قباهایی به رنگ‌های مختلف تصویر شده‌اند، قباهایی که دامنتان در جلو بریده شده و بدیهی است که این کار تمهیدی برای راحت‌تر دویدن ایشان بوده. چنین قبایی را در دیوارنگاره کاخ نائین (تصویر: ۲۰) بر تن پیاده رکاب شیرین می‌بینیم. استاد آژند در معرفی این دیوارنگاره به «لباس پیک‌ها» بر تن مهتری که همراه شیرین است اشاره می‌کند (آژند، ۱۳۸۵: ۲۷۳). در رساله شاطران از قبای عیاران با عنوان «قنطوره» یاد شده و طرح آن به بزرگمهر حکیم نسبت داده می‌شود (رک: افشاری، ۱۳۸۱: ۱۲۹). در اسکندرنامه هم به قنطوره عیاران اشاره شده است (رک: محجوب، ۱۳۸۷: ۳۵۴). بریدگی دامن قبا یا قنطوره شاطران، در بسیاری از نگاره‌ها با پیش‌بندی که بر میان ایشان دیده می‌شود پوشانده شده (تصویر: ۲۰-۱۰-۲). این پیش‌بند در رساله شاطران انبانچه خوانده شده است. «انبانچه معجزه بر میان بندگان» (رک: افشاری و مدائنی، ۱۳۸۱: ۱۲۷). در حکایت امیر حمزه هم حضرت اسماعیل (ع) توبره ای اعجاب انگیز به پیر عیاران می‌دهد که به کمک آن می‌توانسته ظاهر خود را تغییر بدهد (رک: مرادی، ۱۳۹۳: ۱۵۰). شاطران علاوه بر انبانچه، زنگ‌هایی هم بر میان خود داشته‌اند که در برخی از نگاره‌ها قابل تشخیص هستند (تصویر: ۲۱-۱۷-۱۶). در فیروزشاه نامه به «زنگوله‌های زرینی» که عیاران در مقام پیک سلطنتی بر میان داشته‌اند، اشاره شده است (بیغمی، ۱۳۸۸: ۵۷۷). در رساله شاطران نیز اشاره می‌شود که این زنگ‌هایی بر میان بابای عمرو می‌بندد (افشاری و مدائنی، ۱۳۸۱: ۱۳۲). در رساله شاطران از مهره‌های شفاف‌بخشی هم یاد شده که پیر شاطران آنها را حضرت علی (ع) گرفته و به پاهای خود می‌بندد تا دردشان تسکین پیدا کند (رک: افشاری و مدائنی، ۱۳۸۱: ۱۳۳)، چنین مهره‌هایی در برخی از نگاره‌ها در زیر زانوان شاطران دیده می‌شوند (تصویر: ۲۱).

در مورد سلاح می‌توان گفت که مشهورترین سلاح شاطران خنجر است، در سمک عیار نیز به خنجرهای سمک اشاره شده است. «خنجرها در یمین و یسار فروبرده» (ارجانی، ۱۳۶۲: ۲۶/۱). در ابومسلم نامه نیز از «کارد و خنجر نقب بری و سر بری» در زمره اسباب شبروی ابومسلم یاد شده است (محجوب، ۱۳۸۷: ۲۹۳-۲۹۲). یکی دیگر از سلاح‌های عیاران فلاخن است که در طبری و رساله شاطران اشاره شده (الطبری،

۱۸۷۹: ۶۰/۷؛ افشاری و مدائنی، ۱۳۸۱: ۱۲۷). تبر نیز از جمله سلاح‌های عیاران است و شاطران بازنمایی شده در بسیاری از آثار صفوی، تبر به دست دارند (تصاویر: ۲۰-۱۷-۱۶-۱۰-۵). در نظم و نثر فارسی «ناچخ» به معنی تبرزین بسیار به کار رفته که یادآور واژه «ناشاکا» در سانسکریت به معنی نابود کننده است (پورداد، ۱۳۴۷: ۷۴)، بنابراین «نَجَقِ دسته بلند» در رساله شاطران (افشاری و مدائنی، ۱۳۸۱: ۱۲۸)، همان تبرزین است. سلاح مشهور ابومسلم نیز تبر است (ابن اسفندیار، ۱۳۲۰: ۱۸۴/۱). مولف فوت‌نامه سلطانی، تبر را یکی از وصله‌های جوانمردان خوانده. او تبر را با مفهوم تَبْرًا^{۱۹} به معنی برائت جستن مرتبط ساخته و می‌گوید: «هرکه این قبضه به دست گیرد باید که از غیر خدا تَبْرًا کند» (کاشفی، ۱۳۵۰: ۳۸۷-۳۸۹). تبرداران تَبْرائی در خشونت‌های مذهبی اوایل صفویه دست داشتند، بنا بر گزارش جهانگشای خاقان، تَبْرائیان روزگار شاه اسماعیل در کوچه و بازار می‌گشتند و به لعن و طعن خلفای ثلاث می‌پرداختند و اگر کسی به بانگ بلند «بیش باد و کم باد» نمی‌گفت، به دست تبرداران و قورچیان کشته می‌شد (رک: جعفریان، ۱۳۷۹: ۳۳/۱-۳۲).

نتیجه‌گیری

مردم ایران از سده اول هجری به فکر ساماندهی مقاومت در برابر اعراب تازه وارد بودند و مشارکتشان در قیام مختار به همین منظور بود، مختار شکست خورد اما ایرانیان پیرامونش، شبکه ای را برای مبارزه با امویان شکل دادند که دعوت نام گرفت و پیشه‌وران نقش عمده‌ای در آن داشتند. این ساختار بعد از چند دهه فعالیت مخفی، از خراسان سر برآورد و به فرماندهی ابومسلم، امویان را ساقط ساخت و عباسیان را بر سر کار آورد. عباسیان در سال پنجم از خلافتشان، ابومسلم را به طرز ناجوانمردانه ای به قتل رساندند، اما نام او در ادبیات عامه ایران به عنوان جوانمرد عیار پیشه‌ای که امویان را سرنگون ساخت ماندگار شد و خیانت عباسیان در حق او آن چنان در ذهن مردم ایران زنده بود که بیش از یک قرن بعد، مشهورترین عیار تاریخ ایران یعقوب لیث که وی را بنیان‌گذار الگوی ملی‌گرایی ایرانی دانسته‌اند، سرنوشت ابومسلم را از دلایل بی‌اعتمادی اش به عباسیان می‌دانست. جالب اینکه یعقوب لیث عیار نیز مانند بسیاری از بنیان‌سازان دعوت عباسی پیشینه‌ی پیشه‌وری داشت، نکته ای که یادآور نظر ماسینیون مبنی بر ریشه داشتن جوانمردی در نظام صنفی پایتخت ساسانیان تیسفون است. نکته در مورد عیاران و جوانمردان دوران اسلامی اینکه اگر داده‌های مرتبط با این طایفه و گفتمان‌شان در منابع مختلف را کنار هم قرار دهیم، مواردی که از پیوند شناختی این طایفه با ایران پیش از اسلام خبر می‌دهند فراوان‌اند که نام بردن از نور، نار، مهر، زند و پازند در سوگندها، تداوم باورهای دوبنی کهن ایران، کارکرد آیینی موسیقی و نوشیدن شراب، دزدی موجه که یادآور تعالیم مزدکی است، ارتباط با سگ، پوشیدن تاج‌هایی یادآور کلاه‌های مغان ایران باستان و داشتن پر بر روی تاج به مثابه‌ی نشانِ برخورداری از فره ایزدی از آن جمله هستند.

هنرمندان عصر صفوی، عیاران را در نمونه‌های قابل توجهی از آثار این دوره به تصویر کشیده‌اند، اینکه نقاش نگاره‌ی زندانی کردن ضحاک در شاهنامه طهماسبی، به رغم غیاب عیاران در روایت فردوسی، چند عیار را در زمره‌ی یاران فریدون در این صحنه جای داده یا اینکه طراح قالی شکارگاه موزه‌ی میلان، یک عیار پیاده را در کار شاهانه‌ترین شکارها که شکار شیر است نشان می‌دهد، نکاتی هستند که از قدرت عیاران یا شاطران در ساختار دولت صفوی خبر می‌دهند. بدیهی است قدرتمندی عیاران جوانمردی که وارث گفتمان

شخصیت‌هایی چون ابومسلم خراسانی، ابراهیم ادهم، یعقوب لیث صفار، بایزید بسطامی و حسین حلاج به حساب می‌آمدند، در دولت برآمده از تصوفی که در پی احیای هویت ملی ایران بود، طبیعی و منطقی است، اگرچه این طایفه که ظاهر و باطنشان سرشار از نشانه‌های ایران باستان بود، به گفتمانی باطنی تعلق داشتند که از اساس با گفتمان فقیهان شریعت مدار عصر صفوی در تضاد بود، ضمن اینکه تشیع این طایفه نیز از منظر فقهای شیعه غالبانه به حساب می‌آمد. بنابراین طبیعی بود که با افزایش تدریجی قدرت فقها در دولت صفوی، این عیاران جوانمرد نیز در چارچوب برنامه‌ی طرد تصوف، به حاشیه رانده شوند. در پایان می‌توان گفت که این عیاران جوانمرد، به مثابه صنفی که برخی از سرآمدانشان در خدمت دولت صفوی بودند و نقاشان صفوی به بازنمایی ایشان در آثارشان می‌پرداختند، برای اهل فن، یادآور گفتمان باطنی کهنی بوده‌اند که ریشه در اندیشه‌های دینی دوبنی ایران داشت و بازسازی هویت ملی و سیاسی مردم ایران در مقابل خلافت عربی، در دل آن پرورش یافت. گفتمانی که به اعتبار آب خوردن از قیام مختار و دعوت ضد اموی، با تشیعی غالبانه و نیز رگه‌های خرمدینی در پیوند بود. در پایان خاطر نشان می‌شود، همانطور که مختاریان پیش‌تر گفته، ویژگی‌های کهنی از مئیریه‌های اوستایی که مورد نکوهش روحانیون زرتشتی بوده‌اند، در میان عیاران دوران اسلامی تداوم یافته‌اند که در پژوهش حاضر نمونه‌های بیشتری از این مشابهت‌ها، به انضمام مقایسه با نمونه‌های ودایی، توجه شدند و این مشابهت‌ها چنان فراوان هستند که تردیدی در ریشه داشتن عیاری در ایران پیش از اسلام باقی نمی‌ماند و بنابراین نظر شاذِ دُبوره تور مبنی بر اینکه عیاری در سده دوم هجری ظاهر شده و ریشه در ایران پیش از اسلام ندارد نمی‌تواند درست باشد که البته این به معنی تاثیر نپذیرفتن گفتمان عیاری و جوانمردی از گفتمان اسلامی نیست، چنان که پر مرغ وارغن که در اوستا نشان بر خورداری از قره ایزدی است را در رساله‌ی شاطران «شهر جبرئیل امین» می‌نامند و در یک روایت صفوی از نصب شدنش به دست حضرت صاحب الامر (عج) بر تاج شاه اسماعیل سخن می‌گویند. در پایان و در پاسخ به پرسش‌های پژوهش می‌توان گفت که نگاره عیار به لحاظ ملی، دینی و سیاسی در ارتباط با بافت یا شبکه‌ای قرار دارد که اندیشه‌های دوبنی ایران باستان، دیویسنی، مهرپرستی، مزدکی‌گری، خرمی‌گری، ملامتی‌گری، باطنی‌گری، مبارزه با دستگاه خلافت، ملی‌گرایی ایرانی، حلولی‌گری و تشیع غالبانه، دیگر حلقه‌های آن به شمار می‌روند.

		
<p>۲. شاطر شاه اسماعیل، بخشی از تصویر پیشین (آقاجانی اصفهانی و جوانی، ۱۳۸۶: ۷۲-۷۳).</p>	<p>۱. بخشی از دیوارنگاره نبرد شاه اسماعیل و شاهی بیک خان از یک در کاخ چهلستون اصفهان (آقاجانی اصفهانی و جوانی، ۱۳۸۶: ۷۲-۷۳)</p>	
		
<p>۵. شاطر در تصویر شماره ۳</p>	<p>۴. سگ همراه سوار قزلباش در تصویر شماره ۳</p>	<p>۳. پلاک کمر بند متناسب به شاه اسماعیل در موزه توپقاپی (Sabahi, 2008b: 9). سوار قزلباش و شاطر</p>
		
<p>۶. یک چهارم از متن قالی شکارگاه صفوی که بنا بر تاریخ مندرج در کتیبه در ۹۲۹ ق. بافته شده، در هریک از قسمت های چهارگانه متن، هفت سوار قزلباش و یک پیاده دیده می‌شوند (Sabahi, 2008a:11)</p>		



۷. بخشی از قالی شکارگاه صفوی، سوار قزلباش در حال شکار شیر
(Sabahi, 2008a: 18).



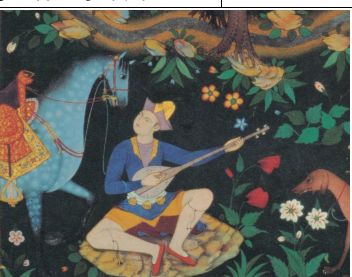
۸. بخشی از قالی شکارگاه صفوی، خادم پیاده در نبرد تن به تن با شیر
(Sabahi, 2008a:21).



۹. نگاره‌ی به بند کشیدن کشیدن ضحاک در شاهنامه طهماسبی
(ولش، ۱۳۸۴: ۳۸)



۱۰. بخشی از نگاره به بند کشیدن ضحاک، شاهنامه طهماسبی
(ولش، ۱۳۸۴: ۳۸)

		
۱۳. یکی از ایزدان هیتی در سنگ نگاره بازیلی کایا در آناتولی (akurgal, 2001: 126)	۱۲. بخشی از نگاره‌ی ورود عزیز مصر و زلیخا به مصر و استقبال مردم از آنها، هفت اورنگ جامی، مشهد (آژند، ۱۳۹۴: ۱۹۷). دو شاطر در حال رقص	۱۱. بخشی از نگاره‌ی ورود عزیز مصر و زلیخا به مصر و استقبال مردم از آنها، هفت اورنگ جامی، مشهد (آژند، ۱۳۹۴: ۱۹۷)
		
۱۶. قطره‌نامه تیموری، بخشی از نگاره استقبال امیر تیمور از همسر امیر جهانگیر (شریف زاده، ۱۳۸۴: ۸۶).	۱۵. کلیات جامی، مشهد، بخشی از نگاره‌ی مجلس بزم (اشرفی، ۱۳۸۹: ۶۲). شاطر در حال نواختن ساز	۱۴. سنگ نگاره‌ی میترا در نمرود داغ با کلاه فریجی (دورن، ۱۳۸۵: ۶۳۰)
		
۱۹. بخشی از نگاره‌ی گذر سیاوش از آتش در شاهنامه طهماسبی (شریف‌زاده، ۱۳۸۴: ۲۶۰). کیکاووس به همراه شاطر و چتردارش در تصویر دیده می‌شوند	۱۸. سکه پادشاه ساسانی خسرو دوم با نقش تاج بالدار (دریایی، ۱۳۹۶: ۲۸)	۱۷. بخشی از نگاره سفیر فریدون در شاهنامه طهماسبی (شریف زاده، ۱۳۸۴: ۴۰)
		
۲۱. بخشی از نگاره‌ی ملاقات شاهزاده با پیر در مرقع کلشن (شریف‌زاده، ۱۳۸۴: ۴۵۶). شاطر شاهزاده در حال مراقبت از اسب او ساز می‌نوازد	۲۰. بخشی از نقاشی ایوان کاخ نائین، حدود ۹۸۰ ق. (آژند، ۱۳۹۳: ۲۸۵). فرهاد اسب شیرین را بر دوش گرفته و شاطری پیشاپیش ایشان دیده می‌شود	

پی‌نوشت‌ها

1. Louis Massignon
2. Franz Taeschner
3. Clifford Edmund Bosworth
4. Geo Widengren

5. Stig Wikander
6. Der arische Männer bund
7. Maruts
8. Mairya-
9. Deborah Tor
10. Gemelli Careri
۱۱. پایان نامه کارشناسی ارشد کیوان حق نظری که در دانشگاه هنر اصفهان با راهنمایی دکتر بهار مختاریان و مشاوره دکتر جبار رحمانی در سال ۱۳۹۱ انجام یافت.
12. Teun A. van Dijk
13. Social Representations
14. Serge Moscovici
۱۵. غالبگری به عنوان گرایشی در تشیع مطرح است. غالبان به تجسم الهی اعتقاد داشته و در حق امامان غلو می کنند (رک: شیخی، ۱۳۸۷: ۲۸).
۱۶. حلولیه به حلول خداوند در پیامبران، ائمه و اولیاء اعتقاد دارند. گروهی از صوفیان به حلول معتقدند، اهل حق نیز در زمره حلولیه محسوب می شوند (سیدین، ۱۳۸۹: ۱۲۶).
۱۷. بنا بر اعتقاد اهل حق، روح انسان باید هزار «دون» یا «جامه» عوض کند و با تناسخ در ابدان آدمیان یا جانوران و حتی خزندگان جزای اعمال گذشته خود را بپردازد و در «هزارویکمین دون» به ابدیت پیوندد (رک: سیدین، ۱۳۸۹: ۶۱).
18. Rudra
۱۹. تبرا به معنی «جدایی، رهاکردن» معمولا در کنار تولا به معنی «نزدیکی، هم پیمانی، پیوستگی» می آید. تولا و تبرا، در ارتباط با مفهومی قدیمی در تشیع، که ولایت و برانث در زمان غیبت است، قرار دارند. معنای فنی ولایت در تشیع، عبارت از عشق ورزیدن به امامان و اطاعت از ایشان است؛ در مقابل، برانث، به معنای جدایی، نافرمانی، رهاکردن و ترک دشمنان امامان است. تشیع تاریخ جهان را به عنوان پیکار همیشگی میان نیروهای خیر و شر می داند، بنابراین تولا و تبرا از یکدیگر جدایی ناپذیر هستند. امیر معزی تولا را «عشق مقدس» و تبرا را «نفرت مقدس»، ترجمه کرده است (امیر معزی، ۱۳۹۳: ۵۲۰ و ۵۲۱).

فهرست منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۳). تاریخ کامل. ج ۷. برگردان سید حسین روحانی. تهران: اساطیر.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن (۱۳۲۰). تاریخ طبرستان. ج ۱. به تصحیح عباس اقبال و با اهتمام محمد رمضان. تهران: کلاله خاور.
- ابن الاثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ ق). الکامل فی التاریخ. ج ۸. بیروت: دار صادر.
- ابن الجوزی، ابوالفرج (۱۴۲۱ ق). تلبیس ابلیس. بیروت: دارالفکر.
- ابن بزار اردبیلی، درویش توکلی (۱۳۷۳). صفوه الصفاد. در ترجمه احوال و اقوال کرامات شیخ صفی الدین اردبیلی. مقدمه و تصحیح: غلامرضا طباطبایی مجد.
- ابن خلکان، شمس الدین احمد (۱۹۰۰). وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان. ج ۶. المحقق: احسان عباس. بیروت: دار صادر.
- ابونعیم الاصفهانی، احمد (۱۳۹۴ ق). حلیه الاولیاء و طبقات الأصفیاء. ج ۷. القاهرة: مکتبه الخانجی؛ بیروت: دارالفکر.
- احمدیان، مهرداد (۱۳۸۵). مفهوم فضای اتمیستی در آثار رضا عباسی. پایه گذار مکتب نقاشی اصفهان. مجموعه مقالات نگارگری مکتب اصفهان. به کوشش انتشارات فرهنگستان هنر. (۱۳۸۵). صفحات ۳۵-۷۴.
- اخبارالدوله العباسیه و فیه اخبار العباس و ولده (۱۳۹۱ ق). للمولف من القرن الثالث الهجری. تحقیق: الدكتور عبدالعزيز الدوری، الدكتور عبدالجبار المطلیبی، بیروت: دارالطلیعه للطباعه و النشر.

- ارجانی، فرامرز بن خداداد (۱۳۶۲). سمک عیار. ج ۱. با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری. تهران: آگاه.
- ارجانی، فرامرز بن خداداد (۱۳۶۳). سمک عیار. ج ۲ و ۳. با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری. تهران: آگاه.
- ارسنجانی، حمیرا (۱۳۹۴). خضر. دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج ۲۲ (صص ۳۸۸-۴۰۵). تهران: دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- آژند، یعقوب (۱۳۹۳). مکتب نگارگری اصفهان. تهران: سازمان چاپ و انتشارات سازمان اوقاف- فرهنگستان هنر.
- آژند، یعقوب (۱۳۹۴). مکتب نگارگری تبریز و «فزوین-مشهد»، تهران: فرهنگستان هنر.
- اشرفی، مقدمه (۱۳۸۸). مینیاتورهای نسخه های خط جامی در قرن شانزدهم. تهران: ترجمه عربعلی شروه. انتشارات شباهنگ.
- آصف، محمد هاشم (۱۳۴۸). رستم التواریخ. به تصحیح محمد مشیری. تهران: امیر کبیر.
- افشاری، مهران؛ مداینی، مهدی (۱۳۸۱). چهارده رساله در باب فتوت و اصناف. تهران: چشمه.
- افشاری، مهران (۱۳۸۲). فتوت نامه ها و رسائل خاکساریه، سی رساله. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آقاجانی اصفهانی، حسین؛ و اصغر جوانی (۱۳۸۶). دیوار نگاری عصر صفویه در اصفهان. تهران: فرهنگستان هنر.
- الجهشپاری، محمد بن عبدوس (۱۳۵۷ق). کتاب الوزراء والکتاب. حقیقه و وضع فهارسه مصطفی السقا، ابراهیم الایاری، عبدالحفیظ شلبی. القاهرة: مطبعة مصطفی البابی الحلبی و اولاده.
- الراغب الاصفهانی، الحسین (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. محقق: صفوان عدنان الداودی. دمشق: دارالقلم؛ بیروت: دارالشامیه.
- السمعانی، عبدالکریم (۱۹۶۲). الانساب. ج ۱۲. المحقق: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی. حیدرآباد: مجلس دایره المعارف العثمانیه.
- الطبری، محمد بن جریر (۱۸۷۹). تاریخ الامم و الملوک. لیدن: مطبعة بریل.
- المسعودی، علی بن الحسین (۱۳۵۷ق). التنبیه و الاشراف. تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی. بغداد: مکتبه المثنی.
- امیر حمزه صاحبقران (۱۳۹۳). برداشتی از رموز حمزه. به کوشش فرید مرادی، تهران: ثالث.
- امیر معزی، محمد علی (۱۳۹۳). تشیع: ریشه ها و باورهای عرفانی. ترجمه نورالدین الله دینی، تهران: نامک.
- آموزگار، ژاله (۱۳۹۶). زبان، فرهنگ و اسطوره. تهران: معین.
- انصاف پور، غلامرضا (۱۳۸۶). تاریخ و فرهنگ زورخانه و گروه های اجتماعی زورخانه رو. تهران: اختران.
- اوستا (۱۳۸۵). کهن ترین سرودها و متن های ایرانی. گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۸۳). عیاران و جنبشهای اجتماعی. در مقالات افزوده شده به آئین جوانمردی، تالیف هانری کربن، ترجمه احسان نراقی. تهران: سخن.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۹۴). شرح شطحیات. با تصحیح و مقدمه هانری کوربن، ترجمه مقدمه از محمد علی امیر معزی، تهران: طهوری.
- بیغمی، محمد (۱۳۸۸). فیروزشاه نامه. به کوشش ایرج افشار و مهران افشاری. تهران: چشمه.
- بهار، محمد تقی (۱۳۸۳). جوانمردی. در مقالات افزوده شده به کتاب آئین جوانمردی، تالیف هانری کربن، ترجمه احسان نراقی. تهران: سخن.
- بیوار، آدریان دیوید (۱۳۹۳). میترا و میان رودان. در جان هینلز (ویراستار). دین مهر در جهان باستان، مجموعه گزارش های اولین کنگره بین المللی مهرشناسی (صص ۴۲۲-۴۰۵). ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: توس.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۴۷). زین ابزار. به کوشش جهانگیر قائم مقامی. تهران: انتشارات ارتش.
- تاریخ سیستان (۱۳۸۲). ویراسته جعفر مدرس صادقی. تهران: مرکز.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۳۶). سفرنامه تاورنیه، طرز زندگی و آداب و رسوم درباری و اوضاع اداری و اجتماعی و اقتصادی و صنایع ایران در دوران صفویه. ترجمه ابوتراب نوری (نظم الدوله)، اصفهان: کتابفروشی تایید.

- تیشتر، فرانتس (۱۳۸۳). فتوت در کشورهای اسلامی. در مقالات افزوده شده به کتاب آئین جوانمردی، تالیف هانری کربن، ترجمه احسان نراقی. تهران: سخن.
- جامع الحکایات (۱۳۹۰). به کوشش پگاه خدیش و محمد جعفری (قنوتی). تهران: مازیار.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۹۰). نجات الانس من حضرات القدس. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سخن.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹). صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست. ج ۲-۱. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۱). مهدیان دروغین، به ضمیمه سه رساله در شرح حدیث دولتنا فی آخرالزمان، رساله مبشره شاهیه و رساله الهدی. تهران: نشر علم.
- حمویه، سعدالدین (۱۳۸۹). المصباح فی التصوف. تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- دریایی، تورج (۱۳۹۶). تاریخ و فرهنگ ساسانی. ترجمه مهرداد قدرت دیزجی. تهران: ققنوس.
- دفتری، فرهاد (۱۳۹۳). تاریخ و سنت های اسماعیلیه. ترجمه فریدون بدره ای. تهران: فرزانه روز.
- دورنر، النونور (۱۳۸۵). خدای کلاه به سر. دین مهر در جهان باستان، مجموعه گزارش های دومین کنگره بین المللی مهر شناسی. (صص ۱۵۴-۱۴۷ و ۶۳۰). ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: طوس.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۹۳). جنبش نقطویه. تهران و قم: نشر ادیان.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۷). مرصاد العباد. به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۹۸). جنبشهای اجتماعی در ایران پس از اسلام (مجموعه مقالات). تهران: فرهنگ نشر نو.
- ریاض، محمد (۱۳۷۰). احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی. اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران: امیر کبیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۴). صغیر سیمغ. تهران: مولی.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۹). دیوان حکیم سنایی. با تصحیح و توضیحات مظاهر مصفا، به کوشش شاهرخ حکمت. تهران: زوّار.
- سیدین، علی (۱۳۸۹). پشمینه پوشان. فرهنگ سلسله های صوفیه. تهران: نشر نی.
- شاردن، ژان (۱۳۳۶). سیاحتنامه شاردن، ج ۴، آداب و عادات، صنایع و تجارت و نقود ایرانیان. ترجمه محمد عباسی. تهران: امیر کبیر.
- شاردن، ژان (۱۳۴۵). سیاحتنامه شاردن، ج ۸، سازمان نظامی و سیاسی و مدنی ایران. ترجمه محمد عباسی. تهران: امیر کبیر.
- شریف زاده، عبدالمجید (۱۳۸۴). شاهکارهای نگارگری ایران. تهران: موزه هنرهای معاصر تهران.
- شفیعی کلکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). قلندریه در تاریخ. تهران: سخن.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۵۰). الملل و النحل. ترجمه افضل الدین ترکه اصفهانی. تصحیح و تحشیه محمد رضا جلالی نائینی. تهران: اقبال.
- شیخی، کامل مصطفی (۱۳۸۷). تشیع و تصوف، تا آغاز سده دوازدهم هجری. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: امیرکبیر.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات ایران، ج ۵، بخش اول، از آغاز سده دهم تا میانه سده دوازدهم. تهران: فردوس.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۳). تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ج ۱. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۳). تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ج ۱۰. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۰). تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ج ۱۳. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۰). تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ج ۱۴. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.

- طوسی، محمد بن محمود (۱۳۹۱). عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات. به اهتمام منوچهر ستوده. تهران: علمی و فرهنگ.
- عالم آرای شاه اسماعیل (۱۳۸۸). مقدمه تصحیح و تعلیق اصغر منتظر صاحب. تهران: علمی و فرهنگی.
- عالم آرای صفوی (۱۳۵۰). به کوشش یدالله شکری. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- عین القضاة، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷). نامه های عین القضاة. ج ۲، به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران. تهران: اساطیر.
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۳). حکمت، معرفت و سیاست در ایران، اندیشه سیاسی عرفانی در ایران، از مکتب اصفهان تا حکمای معاصر. تهران: نی.
- فردوسی (۱۳۸۲). شاهنامه. دوره ی دو جلدی بر پایه ی چاپ مسکو. تهران: هرمس.
- قشیری، عبدالکریم (۱۳۸۳). رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشفی، حسین واعظ (۱۳۵۰). فتوت نامه سلطانی. به اهتمام محمد جعفر محبوب. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- کریستنسن، آرتور (۱۳۹۰). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. ویراستار: حسن رضایی باغ بیدی. تهران: صدای معاصر.
- کن بای، شیلا. (۱۳۸۹). نقاشی ایرانی. ترجمه ی مهدی حسینی. تهران: انتشارات دانشگاه هنر.
- گرابر، اولک (۱۳۹۰). مروری بر نگارگری ایرانی. مترجم: مهرداد وحدتی دانشمند، تهران: فرهنگستان هنر. موسسه متن.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۶۳). تاریخ گردیزی. تصحیح و تحشیه و تعلیق: عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.
- لوکوک، پی یر (۱۳۸۶). کتیبه های هخامنشی. ترجمه نازیلا خلخالی. زیر نظر دکتر ژاله آموزگار. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- ماسینیون، لونی (۱۳۹۲). مصائب حلاج، ترجمه ضیاالدین دهشیری. تهران: جامی.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۹۷). خاصیت آیینگی؛ نقد حال، گزاره آرا، و گزیده آثار فارسی عین القضاة همدانی. تهران: نشر نی.
- محبوب، محمد جعفر (۱۳۸۷). ادبیات عامیانه ی ایران. ج ۱-۲. مجموعه مقالات درباره ی افسانه ها و آداب و رسوم مردم ایران. به کوشش دکتر حسن ذوالفقاری. تهران: چشمه
- مختاریان، بهار (۱۳۸۵). میره و پیوند آن با جوانمردان و عیاران. نامه فرهنگستان. شماره ۲۹، صص. ۸۸-۹۸، تهران.
- مختاریان، بهار، و کیوان حق نظری (۱۳۹۱). آیکونوگرافی جلودار در نگاره‌ای از چهلستون. در محسن محمدی فشارکی (ویراستار)، مجموعه مقالات نخستین همایش بین المللی مکتب فلسفی اصفهان، ج ۲. صص ۳۳۱-۳۴۹. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۸۷). تاریخ گزیده. با اهتمام عبدالحسین نوائی. تهران: امیر کبیر.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۲). مروج الذهب، ج ۲. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). آفرینش و تاریخ؛ مقدمه، با ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران، نشر آگه
- ممتحن، حسینعلی (۱۳۷۰). نهضت شعوبیه، جنبش ملی ایرانیان در برابر خلافت اموی و عباسی، تهران: کتابهای جیبی.
- میر آخوری، قاسم (۱۳۷۹). مجموعه آثار حلاج. تهران: یادآوران.
- میرجعفری، حسین، شاطری و شاطر دوانی در عصر صفویه، هنر و مردم، شماره ۱۷۴، ۱۳۵۶، صص ۵۰-۶۱.
- میرزا رفیعا (۱۳۸۵). دستورالملوک. تصحیح محمد اسماعیل مارچینکوفسکی. ترجمه علی کردآبادی، تهران: وزارت امور خارجه.
- میر عابدینی، ابوطالب (۱۳۷۹). ابراهیم ادهم، زندگی و سخنان او. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مینوی خرد. (۱۳۹۱). ترجمه احمد تفضلی. به کوشش ژاله آموزگار و مهرداد بهار. تهران: توس.
- ناتل خانلری، پرویز (۱۳۴۸). آیین عیاری ۱. سخن. مجله ادبیات و دانش و هنر امروز. دوره نوزدهم، شماره یک.

- نشاطی شیرازی، محمد (۱۳۸۸). تذکره شیخ صفی الدین اردبیلی. ترجمه داود بهلولی. قم: ادیان
- نظام الملک طوسی (۱۳۸۵). سیاست نامه. به کوشش جعفر شعار. تهران: امیر کبیر
- نفیسی، سعید (۱۳۸۳). فتوت و کتابهای مهم مربوط به آن. در مقالات افزوده شده به آئین جوانمردی، تالیف هانری کربن، ترجمه احسان نراقی. تهران: سخن.
- ویدن گرن، گنو (۱۳۹۱). فنودالیمسم در ایران باستان. ترجمه‌ی هوشنگ صادقی. تهران: کتاب آمه
- ویدن گرن، گنو (۱۳۹۳). پژوهشی در خرقه‌ی درویشان و دلوق صوفیان: جامه‌ی هارلکن و جامه‌ی رهبانی، کلاه دلنک‌ها و درویشان. ترجمه و تحقیق بهار مختاریان، تهران: آگه.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۴). کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۲). تاریخ یعقوبی. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. تهران: شکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- Achugar, M. (2018). Critical discourse analysis and history. In J. Flowerdew, & J.E. Richardson (Ed). *The Routledge Handbook of Critical Discourse Studies*. (pp.298-311). New York: Routledge.
- Boworth, C.E. (1994). *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz* (247/861 to 949/1542-3). Costa Mesa, California and New York: Mazda Publishers in association with Bibliotheca Persica.
- Fairclough, N., & Wodak, R. (1997). Critical Discourse Analysis. In T. van Dijk (Ed), *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. Vol. 2 . pp. 258-284. London: Sage.
- *Rigveda*. 1896. The Hymns of the Rigveda. Translated by Ralph T. h. Griffith. India: Kotagiri.
- Sabahi, T. (2008a). Gaccia Regale: il tapetto a medalione del Museo Poldi Pezzoli (parte 1). *Ghereh: Rivista Internazionale del Tapeto & dei Tessili*. Anno 16 (n.45). pp. 4-23.
- Sabahi, T. (2008b). Gaccia Regale: il tapetto a medalione del Museo Poldi Pezzoli (parte 2). *Ghereh: Rivista Internazionale del Tapeto & dei Tessili*. Anno 16 (n.45). pp. 4-31.
- *Taittiriya Sanhita*. 1914. The Veda of the Black Yajus School. Translated by Arthur Berriedale Keith. Cambridge, Massachusetts: The Harvard University Press.
- Tor, D. G. (2007). *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the Ayyar Phenomenon in the Medieval Islamic World*. Istanbul: Orient- Institute.
- Van Dijk, T. (1993). Principals of critical discourse analysis. *Discourse & Society*. Volume 4 (issue 2). pp. 249-283.
- Wagner-Durand, E. (2019). *Naration. Description. Reality. The Royal Lion Hunt in Assyria*. In E. -Wagner-Durand, B. Fath & A. Heinemann (Ed). *Image - Narration - Context: Visual Narration*. (pp. 235-272). Heidelberg: Propylaeum.
- Wodak, R., & Meyer, M. (2009). Critical Discourse Analysis: History, Agenda, Theory and Methodology. In R. Wodak & M. Meyer (Ed), *Methods of critical discourse analysis*. London: Sage.

Received: 2022/07/22
Accepted: 2022/12/26

Representation of Ayyars in Safavid Paintings: A Descursive reading

Keivan Haghazari, Ph.D. candidate, Art University of Isfahan, Isfahan, Iran

Alireza Khajeh Ahmad Attari, Department of Handicrafts, Faculty of Handicrafts, Art University of Isfahan, Isfahan, Iran

Behzad Barekat, Department of English Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Guilan, Guilan, Iran

Abstract

In the aftermath of Arab conquest of Persia, Iranians were afflicted with some feelings of inferiority. The first important political activity of Iranians after Sasanid collapse, was their participation in Mokhtar's uprising, to avenge the murder of third Shiite Imam. Anti-Ummayyad movement of Iranians, continued and reached to the point of replacing Ummayyads with Abbasids. The most powerful leaders of Abbasid revolution in the eve of victory were Abu Salama and Abu Moslem, and the former was to bring Alids to the power instead of Abbasids. Therefore, Abbasids in the first year of their rule, ordered Abu Moslem to kill him and some years later, they killed Abu Moslem too. Abu Moslem passed away but his name remained alive, as a Javānmard in futuwwa culture and as an Ayyār in folk literature. Afterwards in the third century of Hijra, a javānmard artisan whose name was "yaqub ibn al-layth", quitted his job as an artisan and became Ayyār which means bandit in this context. He gradually became commander, ruler and finally the most powerful man of the caliph, but in some point he stopped obeying the caliph and finally invaded his army. He was the first Persian king to invade a caliph after Sassanid collapse.

In some Safavid paintings, mythological and historical kings and knights of Iran or a high-ranking lady, are seen riding a horse, while an axe holding footman, named Ayyār and Shāter, serves as their forerunner, and in some cases, this man is looking after his master's horse. The purpose of the present article is to reconstruct the discourse that such men were related to, through tracing for the nationalistic, religious and political meanings and implications of the image of Ayyār for the people of Safavid era. The research, in the framework of Vandijk's Critical Discourse Analysis, tends to describe and analyze the data related to the term Ayyār in Persian language and the image of Ayyār in Safavid paintings. It concludes that, if Safavid painters depicted Ayyārs in their works, Safavid kings had such men among their servants, and the axe wielding men who played a violent role in the religious transformations of Shah Ismail's reign, were apparently the same axe holding Ayyārs depicted in Safavid paintings. Men whose axes are reminiscent of "Abu Muslim's" axe, claim to be taught by the prophet Khidr, or having esoteric sciences, to legitimize their violent deeds. The image of Ayyār, for the people of Safavid era, who were culturally aware of the matter, was the symbol of a discourse rooted in pre-Islamic Iran, and thus related to Shiism in an ambiguous way. Tending to rebuild the Persian identity and authority in post-Islamic period, this discourse developed in a culture coming out of the above-mentioned image. Ayyārs were well-known in Safavid era, to the extent that, despite Ferdowsi's silence about them, Safavid painters depicted Ayyārs in Shāhnāme illustrations.

Keywords: Ayyār, Futuwwa, Esotericism, Safavid Paintings, Persian Nationalism