

تحلیل روایی عیاران و ارائه الگوی معنایی آن براساس ابومسلم‌نامه

کبری بهمنی^{۱*}

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۱۱، تاریخ پذیرش: ۹۶/۱/۳۰)

چکیده

اتیک یا اخلاق مرامی زمانی است که کنشگر براساس فضای ارزشی مشخص، اساس حرکت خود را بر رفع نیاز دیگری قرار می‌دهد و از این طریق، راهی به سوی «بازتعریف» خود می‌یابد. گفته‌پردازی در گفتمان‌های موجود در جامعه و فرهنگ ریشه دارد که بر اثر استفاده در طول زمان، درون یک فرهنگ نهادینه شده‌اند. جوان‌مردان و عیاران گروهی اثرگذار در تاریخ اجتماعی ایران محسوب می‌شوند. حضور و رواج مرام و منش جوان‌مردان در بین عامه، در هنر و ادبیات عامیانه که قصه جزئی از آن است، منعکس شده است. پژوهش حاضر براساس رویکرد نشانه-معناشناسی، به بررسی گفتمان عیاران، نظام معنایی برنامه‌محور و مجاب‌سازی در *ابومسلم‌نامه* پرداخته و بر این فرضیه استوار است که کنشگر عیار با نظام ارزشی و آیینی خود، از سایر عامل‌های کلامی متمایز می‌شود. عیار با قرار گرفتن در منطق و محاسبات نظام برنامه‌محور، کنش اصلی را به نفع دیگری به‌انجام

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد دورود، ایران (نویسنده مسئول)

* bahmani@iau.dorud.ac.ir

می‌رساند. دروغ و مجاب‌سازی با ارزش‌گذاری‌های متفاوت، ابزارهای کاربردی و استراتژی‌های وی محسوب می‌شوند؛ بنابراین، جدایی بین نظام مجاب‌سازی و برنامه‌محور ایجاد نمی‌شود. از سویی، کنش عیار امری مرامی و ارادی است. بررسی وضعیت‌های عاطفی و فضاهاى ارزشی که «خواستن» عیار را شکل می‌دهند، بخش دیگری از پژوهش است.

واژه‌های کلیدی: عیاران، نشانه - معناشناسی، *ابومسلم‌نامه*، اتیک، نظام برنامه‌محور.

۱. مقدمه

عیار مأخوذ از واژه «یار» فارسی است (کربن، ۱۳۸۳: ۱۷۰، به نقل از بهار) و از نظر معنایی، مطابق با اصل یاریگری و اخوت بین عیاران است.^۱ عیاران را فتیان نیز گفته‌اند. اصل کلمه به معنای جوان است و در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، به صورت جوانک، جوان، جوان‌مرد و برنا ترجمه شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۵۹). «خاکساران، پهلوانان و لوتیان»^۲، آخرین گروه‌های این آیین در عصر حاضرند (افشاری، ۱۳۹۴: ۲۳).

آیین جوان‌مردی تلاقی‌های بسیاری با آیین‌های دیگر داشته است؛ به طوری که این تداخل‌ها، پوسته‌ها و لایه‌هایی که در هر قرن به آن اضافه شده و پوشیدگی مرز بین آن‌ها، پژوهش درباره فضای ارزشی آن را دشوار کرده است. این جریان که هم با حیات اجتماعی پیوند داشته و هم بخشی از حیات روحی و فکری جامعه ایرانی را تحت تأثیر قرار داده، به تناسب تحولات اجتماعی و فکری، مفاهیم و معانی متفاوت و گاه متضاد را در خود جای داده است؛ به طوری که به گفته شفیع کدکنی، بین جریان عامیانه (فتوت ارباب حرفه‌ها)، صوفیانه و قلندرانه آن، تفاوت و تمایز بنیادین وجود دارد.^۳

با وجود اصول مشترکی همچون «ایثار»، «راست‌گویی» و «شکیبایی»، فتوت عامیانه درست نقطه مقابل عیاری صوفیانه است^۴ (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۵۷).

با توجه به سلسله جوان‌مردان، زمانی که این واژه به سخن جبرئیل در حق امام علی^(ع) (لافتی الّا علی لاسیف الّا ذوالفقار) گره خورد، هم‌سنگ تمام نیکی‌های معنوی، خصایل و واکنش‌های انسانی در کنار شجاعت و شمشیر شد. جریان عیاری عامیانه در دوره عباسی، به دلیل کاری که خلیفه عباسی برای سامان‌دهی، استفاده و مهار عیاران در بغداد انجام داد، به نوعی از فتوت انجامید که فتوت درباری گفته می‌شود.

اساس مشی اجتماعی عیارپیشگان ایرانی که از طبقه سوم و فقیر بودند، آن بود که در جنگ‌ها و در حفظ شهرها از هجوم دشمنان و دزدان، به وظیفه دینی و ملی خود عمل کنند (کربن، ۱۳۸۳: ۱۱۳، به نقل از بهار). عیاران همکاری و کار گروهی را به خوبی به نتیجه می‌رساندند. آنچه آن‌ها را به کل واحد منسجم تبدیل می‌کرد، محبت و صداقتی بود که براساس پیمان اخوت با یکدیگر می‌بستند و در آغاز کارهای خطیر، آن را با بیعت مجدد مؤکد می‌کردند.

هشیاری، شبگردی، گریز از بام‌ها برای فرار، تهدید ثروتمندان و حکام، کمندانازی، بالا رفتن از برج، گذشتن از نقب، تحمل سختی، حمایت از مردم بینوا و دفع ظلم از ویژگی‌های عیاران است. «در هر شهری، وقتی قوت می‌گرفتند، برای خود رئیسی انتخاب می‌کردند و آن را سرهنگ می‌گفتند» (همان، ۱۲۷-۱۲۸).

عیاری و فتوت عامیانه با نگاهی واقع‌گرایانه، با فضای ارزشی مبارزه با ظلم و حمایت از مظلوم و همراه با منازعات مذهبی، رشد و تحول یافت. نتیجه گسترش فتوت از این زاویه، تغییر در نظام‌های حکومتی است که غایت جنبش‌های مردمی عیارانه تلقی می‌شد.

عیارمنشی آیین اخلاقی رایج بین اهل حرفه، مردم بازار و عامه بوده و در تشکیلات صنفی نیز نفوذ داشته است. حضور و رواج مرام و منش جوان‌مردان در بین عامه، در هنر و ادبیات عامیانه که قصه جزئی از آن است، منعکس شده است. قصه‌های عامیانه بلند به تناسب ماهیت خود، روند تحول عیاری عامیانه را منعکس می‌کنند. ممکن است گاه با اصول عیاری صوفیانه در ترسیم چهره‌های عیار- صوفی تلاقی یابند؛ اما به تبع شکل‌گیری قصه در فرهنگ عامه، عیاری عامیانه با لوتیان، پهلوانان، معرکه‌گیران، ماربازان، بندبازان و... هم‌حوزه می‌شود. مفهوم این واژه و فضای ارزشی متعلق به آن هیچ‌گاه ثابت نمانده است. این عنوان به تدریج و با تنوع جغرافیایی و تحولات اجتماعی، مشخصه‌های ضدونقیض یافته است.

از میان قصه‌های عامیانه بلند، *ابومسلم‌نامه* شرح یکی از جنبش‌های مردمی به رهبری جوان‌مردان است. گذشته از اندیشه‌های شعوبی‌گری، ریشه‌های جنبش ابومسلم در طبقات محروم اجتماع بود که می‌خواستند از ثروتمندان و طبقه وابسته به حاکمیت،

انتقام بگیرند. علاوه بر رهبری جنبش مردمی ابومسلم، در سلسله‌ای که فتوت را از مبدأ نخستین برمی‌شمرد و به پیامبر^(ع) و حضرت علی^(ع) می‌رساند، از رهگذر امام، زنجیره فتوت به سلمان فارسی و ابومسلم خراسانی می‌رسد (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۶۶؛ کربن، ۱۳۸۳: ۱۹۰؛ طرسوسی، ۱۳۸۱: ۱/ ۴۸). بنابراین، ابومسلم‌نامه‌ها به شدت متأثر از فضای عیاری بازنویسی شده‌اند و باآنکه در محل منازعات مذهبی، ابزاری برای تبلیغات فرقه‌های گوناگون بوده‌اند، فضای ارزشی مربوط به فتوت عامیانه در آن‌ها همچنان پررنگ باقی مانده است.

عیاران در نظام برنامه‌محوری که کنش اصلی را متحقق می‌کند، با فضایی ارزشی که پشتوانه کنش و حوزه کنشی آن‌هاست، از دیگر عامل‌های کلامی متمایز می‌شوند. پژوهش حاضر به دنبال بررسی تأثیر فضاهای ارزشی و مهارت‌های کنشی عیار بر روایت است. به تناسب حضور عیاران، محورهای رمز و دروغ چه کارکردی در طرح دارند؟ فضای ارزشی عیار از چه طریق تثبیت و حمایت می‌شود؟ با توجه به نظام‌های سلبی و ایجابی، یادگفتمان‌ها و استراتژی‌های عیار در مجاب‌سازی، فرایند شکل‌گیری معنا در داستان بررسی می‌شود.

۲. مبانی نظری

در نظام برنامه‌مدار^۵، معنا زمانی حاصل می‌شود که از طریق کنش‌های برنامه‌ریزی شده، سوژه از وضعیتی اولیه به وضعیتی ثانوی دست یابد. بر این اساس، روایت^۶ یعنی «روند انتقال یا تبدیلی که بین دو پاره یا وضعیت متوالی و متفاوت واقع شده است» (عباسی، ۱۳۹۳: ۶۵). گرمس^۷ معتقد است در اکثر داستان‌ها، روند حاکم بر حرکت متن به گونه‌ای است که همه چیز از یک نقصان آغاز می‌شود و این نقصان به عقد قرارداد می‌انجامد. بعد از آن، کنشگر در مرحله توانش قرار می‌گیرد و پس از به دست آوردن توانش‌های لازم، وارد مرحله کنش می‌شود (عباسی و یارمند، ۱۳۹۰: ۱۵۰). کنش می‌تواند تجویزی یا القایی باشد؛ پس از تحقق آن، عامل فاعلی ارزیابی می‌شود. در نظام روایی، عامل‌های کلامی در مسیر تعیین شده، کنش اصلی را که قصد کنشگر آن را هدف قرار داده است،

به‌انجام می‌رسانند؛ بنابراین، پی‌رنگ داستان با الگوی کنشگران که یکی از ساختارهای اصلی نحو روایی^۸ است، ارتباط مستقیم می‌یابد.

کنشگر کس یا چیزی است که عملی را انجام می‌دهد، یا عملی بر او واقع می‌شود. الگوی کنشگران نقش شخصیت‌های داستانی را مشخص می‌کند (عباسی، ۱۳۹۳: ۶۹).

نشانه- معناسناسان با تأکید بر بینش پدیدارشناختی که مبتنی بر واسطگی امر حسی است، نظام‌های گفتمانی دیگر را مطرح کردند. برخلاف نظام برنامه‌محور که به اجرای برنامه‌هایی با معنایی ازپیش معلوم تقلیل می‌یابد، لاندوفسکی^۹ نظام‌های تصادف، مجاب-ساز^{۱۰} و تطبیق^{۱۱} را در ارتباطی سلبی با نظام برنامه‌محور معرفی کرد.

نظام تصادف بر اصل اقبال و شانس نهاده شده است. نظام معنایی مجاب‌سازی راهبردی و استراتژیک است و سوژه‌ها را براساس اصل نیتمندی در ارتباط با یکدیگر قرار می‌دهد. در کنار این دو شکل، لاندوفسکی نظام معنایی دیگری، یعنی نظام معنایی تطبیق را مطرح کرد که نه براساس اصل نظم و ترتیب تعریف می‌شود و نه براساس نیتمندی نظام معنایی مجاب‌سازی است؛ بلکه مبتنی بر حساسیت و امر حسی است (بابک معین، ۱۳۹۴: ۱۰۸).

در نظام برنامه‌محور روایی، سوژه براساس اصل تملک، برنامه‌ای را که نتیجه آن داشتن یا نداشتن است و با ارزیابی شناختی همراه است، طی می‌کند. گاه مشخصه‌های فرهنگی و نظام‌های ارزشی بر منطق و استدلال نظام روایی تأثیر می‌گذارند.

گفته‌پردازی ریشه در گفتمان‌های موجود در جامعه و فرهنگ دارد. گفتمان‌هایی که بر اثر استفاده در طول زمان، درون یک فرهنگ نهادینه شده‌اند، سرچشمه بسیاری از گفتمان‌ها به‌شمار می‌روند؛ یعنی حافظه فرهنگی جامعه گفتمان‌هایی را در بستر خود به‌طور نهفته یا آشکار دارد و گفته‌پردازی براساس نیاز خود، این گفتمان‌های موجود را فراخوانده، به آن‌ها شکل‌های جدیدی بخشیده و آن‌ها را بازتولید کرده است (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۳).

گفتمان متعلق به پهلوانان و عبارات با لایه‌ها و پوسته‌های متفاوت و گاه متضاد در فرهنگ ایرانی، گفتمانی است که ضمن بازسازی، دگرگونی، حذف یا افزودن ارزش‌های جدید و غیره، دارای اصول ثابت و نهادینه‌شده‌ای است. فهم بهتر این نظام

گفتمانی در گرو شناخت ارزش‌های مرامی و اخلاقی است که کنشگر با حفظ و پایبندی به آن‌ها، از کنش برنامه‌محور برای کسب شیء ارزشی فراتر می‌رود. روی‌آورد اتیک^{۱۱} (اخلاقیات اختیاری یا مرامی) زمانی است که گفته‌پردازی، ما را با فرایندی مواجه می‌سازد که کنشگران در زیادتی کنشی، یعنی حرکتی «فراخود» و «دگرمحور»، کنش‌هایی حیرت‌انگیز و نامنتظر خلق می‌کنند. در این حالت، گفته‌پردازی شیوه مرامی و معرفتی حضور را به صحنه می‌کشد (همان، ۱۵).

کنشگر «دیگری» را اساس حرکت خود قرار می‌دهد. محاسبات و برنامه‌ریزی منطقی سوژه کنشی را در نظام روایی دنبال می‌کند؛ اما این نظام و حرکت در جهت رفع نیاز دیگری رخ می‌دهد؛ بنابراین، هم ارزیابی متفاوت می‌شود و هم منشأ کنش. رابطه بین کنشگران و تبادل شیء ارزشی مراحل کنش را تحت تأثیر قرار می‌دهد. کنشگر عیار ایدئالی را دنبال می‌کند که نتیجه آن بازتعریف خود است. همان‌طور که خرقانی جوان‌مردی را «تفسیر خویش» (افشاری، ۱۳۹۴: ۷۳) تعریف کرده است، در نشانه‌شناسی، اتیک راهی به سوی بازیابی و بازتعریف خود است (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۵۵). کنش اصلی عیاران برمبنای اصل تملک است؛ اما نتیجه نظام برنامه‌محور به چیزی فراتر از خود دلالت می‌کند و چون بدون ملاحظه پاداش یا دفع خطر، نگاهش به دیگری است، ارزش اجتماعی می‌یابد.

۳. پیشینه تحقیق

با وجود اهمیت عیاران در تاریخ و فرهنگ عامه و تأثیر مرام اخلاقی و گروهی آنان بر قصه‌های عامیانه بلند، پژوهشی درباره نقش آن‌ها در ساختارهای روایی صورت نگرفته است. تحقیقات درباره عیار، جنبه‌های تاریخی، آیینی و دگردیسی‌های آن را در ضمن تحولات اجتماعی دربرمی‌گیرد. نظام‌های گفتمانی متعلق به این گروه، جایگاه آنان در الگوی کنشگران و ارتباطات ساختاری مرتبط بررسی نشده‌اند.

نشانه- معناشناسی روایی از ابزارهای شناخت روایت است و انواع نظام‌های گفتمانی و سازوکار تولید معنا را در روایت تجزیه و تحلیل می‌کند. محمدی و عباسی در کتاب *صمد: ساختار یک اسطوره* (۱۳۸۰)، عباسی در *روایت‌شناسی کاربردی* (۱۳۹۳)

و شعیری در *مبانی معناشناسی نوین* (۱۳۹۱) به تبیین و معرفی آن پرداخته‌اند. کتاب‌های *نقصان معنا* (گرمس، ۱۳۸۹) و *معنا به مثابه تجربه زیسته* (بابک معین، ۱۳۹۴) دورنمایی تازه از نشانه-معناشناسی با بینش پدیدارشناسی را معرفی می‌کنند.

از مباحث معناشناسی روایت که در این پژوهش به تأثیر آن در طرح پرداخته شده، مربع واقعیت‌سنجی است؛ فرایندهای تحول کلامی، تحت تأثیر وضعیت‌های گوناگون مربع قرار دارند. عباسی در یکی از مباحث کتاب *روایت‌شناسی کاربردی* (۱۳۹۳) ارتباط اضلاع مربع با جنبه‌های روایی تابلوهای انقلاب را بررسی کرده است. در مقاله «تحلیل کارکردهای نشانه‌معناشناختی دروغ» (توحیدلو و شعیری، ۱۳۹۶)، دروغ براساس دو قصه تعریف و بررسی شده است. در این مقاله، دروغ امری نشانه‌ای دانسته شده است که در آن، آیکون قدرت انطباق خود را با موضوعی که قرار است بازنمون آن باشد، ازدست داده است. مقاله «تحلیل نشانه‌معناشناسی داستان سکینه‌بانو» (بهمنی و همکاران، ۱۳۹۵) محور دروغ را در بین زنان و تأثیر و تعامل آن را با افعال مؤثر طرح کرده و به بررسی روایت‌های ابزاری پرداخته است. دروغ و رمز به تناسب کنشگران و بافت فرهنگی، کارکردهای متفاوتی در روایت دارد؛ برای زنان، ترفندی برای حضور در اجتماع و پوشاندن قصدی است که جامعه آن را نمی‌پسندد و برای عیاران، استراتژی و عامل دستیابی به مفعول ارزشی است.

۴. بحث و بررسی

۴-۱. نقش عیار در نظام برنامه‌محور روایی

کنش اصلی ابومسلم براندازی امویان است. فضای ارزشی براساس گرفتن انتقام خاندان، کنش اصلی را در حمایت خود قرار می‌دهد تا بتواند با ارزشی که خلیفه را جانشین خدا می‌داند، مقابله کند. عیاران ابومسلم را برای تحقق کنش توانمند می‌کنند. عیارمنشی و کنش‌های مرامی در بین دو دسته از کنشگران قابل بررسی است: ۱. پیشه‌وران و بازاریان؛ ۲. عیاران سپاهی. این دو دسته که تمایز دیرین عیاران سیفی و قولی را به یاد می‌آورند، دو هویت طبقاتی مختلف دارند.

جوان‌مردان شورش اولیهٔ ابومسلم و شورش‌های مشابه در شهرهای گوناگون را رهبری می‌کنند. جوان‌مردان مرو سازمانی مخفی و اجتماعی بوده است که اعضایش را بازاریان و پیشه‌وران تشکیل می‌داده‌اند. گروه دوم عیاران سپاهی‌اند. این دو گروه در عین حال که به یکدیگر نزدیک‌اند، کنش و جایگاهشان با توجه به نقش مربع واقعیت‌سنجی در نظام روایی، متفاوت است.

– عیاران بازاری (پیشه‌وران و ارباب حرفه)

نخستین گروه از جوان‌مردان حامی ابومسلم، بازاریان، اکابر و اتباع خواجه سلیمان کثیرند (طرسوسی، ۱۳۸۱: ۱/ ۵۴۷). هریک از اتباع خواجه رئیس یا سرهنگ یکی از محلات مرو است. آن‌ها به محض شورش، با مردان خود (نوجه) بیرون می‌آیند. دوستان علی همه سلاح درپوشیدند و بر برج‌ها برآمدند، صلوات بر رسول کاینات فرستادند و در خروش آمدند. روی‌ها بر بستند و دست به تیغ کردند. خواجه سلیمان و ابوالحسن از محلهٔ خود با پانصد مرد بیرون آمدند و ابوسهل با هشتاد کس، و ابونصر از محلهٔ خود با سی مرد (همان، ۶۰۲).

این شورش الگوی شورش‌های شهرهای دیگر است. ابومسلم به هر شهری که وارد می‌شود، تشکیلات سرّی جوان‌مردان آن شهر از او حمایت می‌کند. اتحاد این تشکیلات سرّی از طریق بیعت است. آن‌ها هویت معترض خود را که متأثر از مذهب و بازسازی‌های عصر صفویه است و در عنوان «ابوترابی» نمود یافته، پنهان می‌کنند. مشخصهٔ این گروه آن است که بین آنچه در دل‌هایشان می‌گذرد، با آنچه بر زبان آن‌ها جاری می‌شود، فرق است؛ از این ویژگی در دین به نفاق تعبیر می‌شود. اگر محور دروغ از سوی کنشگران ضدعامل فاعلی باشد، نفاق و سیه‌دلی گفته می‌شود و اگر از سوی یاری‌دهندگان عامل فاعلی باشد، با موضوع تقیه در مذهب ارزش‌گذاری می‌شود؛ زیرا در این شرایط، مذهب اجازه می‌دهد تا زمانی که اظهار عقیده باعث مرگ می‌شود، بین دل و زبان ناسازگاری وجود داشته باشد. حمید دربارهٔ اتهام نمک شکستن پدرش، به تقیه متوسل می‌شود:

چون ظلم شما خوارج تمام ملک عالم را گرفته بود و همه‌کس را از شما تفرقه و آسیب می‌رسید، بنا بر مصلحت و گفتهٔ امام (ع) که فرموده‌اند: «بر او واجب است

که دفع مضرت از خود بکند». منتظر وقت بود که صاحب‌دولتی خروج کند، پدرم در قدم او با دشمنان خاندان بکوشد (همان، ۱۸۸/۳).

در نظام ارزشی‌ای که تقیه توصیه می‌شود، به دلیل درنظر گرفتن و پذیرش ناتوانی در برابر قدرت است. خروج از محور رمز و نشان دادن اعتقاد، اگر در زمان مناسب نباشد، باعث مرگ عامل‌های کلامی می‌شود: «ای اسد، زینهار که به سخن این‌ها فریفته نشوی و اظهار مذهب خود ندهی که زود خود را به کشتن می‌دهی» (همان، ۱/۵۵۸). همین ترس باعث می‌شود کنشگر راه مشاجره با دیگران را ببندد (همان، ۵۵۷). تا هر وقت که این احتمال وجود دارد، کنشگر می‌تواند از زبانی دوپهلوی استفاده کند: «اگر از تو پرسند که مذهب تو چیست، بگو که مذهب امیرالمؤمنین؛ چراکه این حرام‌زاده‌های سگ، مروان حمار را امیرالمؤمنین می‌خوانند و پندارند که تو مروان حمار را امیرالمؤمنین می‌خوانی» (همان، ۵۶۱). برای عنوان امیرالمؤمنین مصداق‌های متفاوتی است؛ بنابراین، در زبان گروهی که اعتقاد خود را پنهان کرده‌اند، کاربرد فراوان دارد. دروغ مصطلحتی است که با سنجیدن اوضاع ایجاد می‌شود. زمانی که مصلحت برداشته می‌شود، کنش‌هایی که در پس دروغ ذخیره شده‌اند، به ناهنجاری تبدیل می‌شوند؛ بنابراین، گروه جوان‌مردان در فتح شهرها، خانه‌های خوارج را غارت می‌کنند، می‌سوزانند و دست به کشتارهای وسیع می‌زنند. این نوع کنش‌ها تنش را ایجاد می‌کنند که محور دروغ را از گروه جوان‌مردان یاریگر به گروه ضدعامل منتقل می‌کند؛ یعنی در زمان قدرت گرفتن عامل فاعلی، ابزاری برای ضدعامل می‌شود؛ از این رو، دروغ از بین نمی‌رود و به ترفندی برای حریف ضعیف‌تر تبدیل می‌شود و فقط ارزش‌گذاری آن تغییر می‌کند.

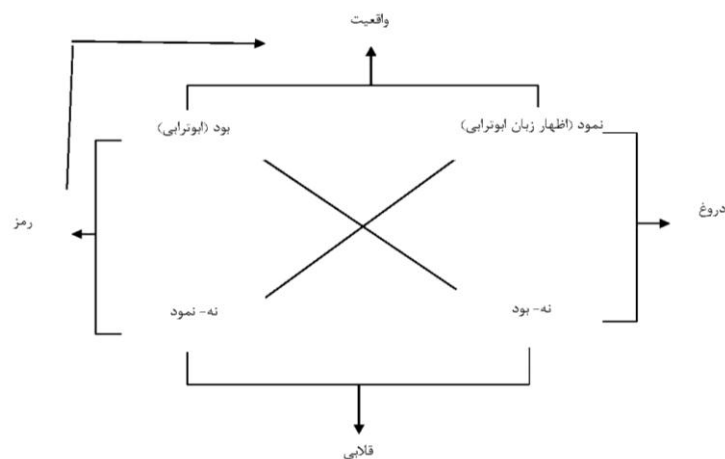
از زمانی که ابومسلم با قدرت بیشتر، از خراسان به سمت عراق حرکت می‌کند، نتیجه محورهای واقعیت‌سنجی در میان یاریگران ابومسلم و مروان تغییر می‌کند. در این موقعیت از طرح، محورهای دروغ مردم شهر، حاکمان و وزیران باعث فریب ابومسلم و تخریب در روایت می‌شود. «ما را به جز آنکه به ظاهر ابوترابی شویم، چاره‌ای نیست که مال و ملک ما در امان باشد» (همان، ۴/۱۴۶). ابومسلم گاه مجبور می‌شود برخی شهرها را چندبار تصرف کند؛ مانند دمشق، بغداد و موصل.

عیاران با دور کردن دشمن از واقعیت، مرز بین دروغ و واقعیت را برای آن‌ها به هم می‌ریزند. کنشگر در برابر تکرار دروغ، چه با عنوان تقیه و چه نفاق، آشفته می‌شود و

دوست و دشمن را نمی‌تواند از یکدیگر تشخیص دهد؛ بنابراین، برای پایان دادن به سردرگمی یکدیگر را می‌آزمایند. ابومسلم ابتدا سعید و سعدان را می‌آزماید، بعد اجازه می‌دهد به او بپیوندند (همان، ۲۵۲-۲۵۳)؛ مروان عیار خود را برای آزمودن سلمه می‌فرستد: «من آمدم که معلوم کنم که تو در چه کاری و در چه اندیشه‌ای. سلمه گفت: "عجب از خلیفه که نمی‌داند در دل هرکس چیست"» (همان، ۲۳۷). برای اعتماد به دیگری، باید بدانند چه در دل و اندیشه او می‌گذرد: «آن حرام‌زاده در دل خود می‌گفت که با شما کاری کنم که تا جهان باشد، بازگویند» (همان، ۲۳۳).

گروه ضدعامل شکست خود را نتیجه آن می‌داند «که دشمن در میان خانه خود داشتی» (همان، ۷۱) و گروه ابومسلم پیروزی خود را نتیجه آنکه «در میان دشمنان، دوستان پدید آمدند!». ابومسلم درباره قابض عسس می‌گوید: «ما را ازین مردان می‌باید که در غایبانه، این کارها کنند» (همان، ۳/ ۱۵۵). غایبانه یا پوشیده ناهمخوانی بود و نمود است. منافقان نیز کسانی هستند که اسلام را به ناحق دارند؛ یعنی براساس مصلحت، مسلمان شده‌اند: «معاد کزه از سر زمان، مسلمان گردیده بود» (همان، ۲/ ۳۱۱)؛ درحالی که مؤمنان از سر صدق مسلمان شده‌اند (همان، ۴/ ۴۷۶ و ۴۹۶) تقیه و نفاق با ارزش‌گذاری متفاوت، بیانگر یک حقیقت‌اند: بود و نمود کنشگر یکی نیست. در هر دو، بود به‌ناچار مستور می‌شود، تا زمانی که کنشگر فرصت بیابد.

تغییر در محور واقعیت‌سنجی، بر پی‌رنگ تأثیر می‌گذارد. با توجه به کلان‌روایت نیروی سامان‌دهنده در فتح شهرها، حرکت جوان‌مردان از رمز به سمت واقعیت است؛ درحالی که حرکت از واقعیت به سمت رمز یعنی نفاق، فرایند تخریب را شکل می‌دهد.



- عیاران لشکری

عیار لشکری یاری‌دهنده‌ای است که از طریق تغییر در ظاهر خود و فریب دیگری، اغلب شبانه دست به کنش می‌زند. این گروه از عیاران در کلان‌روایت، یاری‌دهنده‌اند؛ اما در روایت‌های ابزاری با پذیرش مأموریت، در جایگاه سوژه کنشی قرار می‌گیرند. «سوژه کنشی سوژه‌ای است که در جست‌وجوی چیزی است؛ یعنی براساس پیش‌بینی تنشی، ابژه‌ای را که دارای ارزشی نشانه‌معناشناختی است، هدف قرار می‌دهد» (گرمس، ۱۳۸۹: ۷۴). طرح‌هایی که با نقش فاعلی عیار شکل می‌گیرند، از طریق آخرین کنش که کشتن ضدعامل و فرار است، به سامان‌دهی می‌رسند. در روایت‌های ابزاری‌ای که عامل فاعلی نیست، حضورش نیروی سامان‌دهنده طرح است و با محور دروغ بلافاصله روایت را به پاره‌انتهایی سوق می‌دهد. فرایند سامان‌دهی فتح قلعه‌ها و شهرهایی که با جنگ‌های طولانی تصرف نمی‌شوند، فریب‌کاری عیار است؛ بنابراین، کارهای عیار مکمل پهلوانی‌های سرداران است و در جایی که نبرد نتیجه‌بخش نیست، کارها «عیاروار» (طرسوسی، ۱۳۸۱: ۲/۳۱۷) به نتیجه می‌رسند.

مهارت عیاران سپاهی با توجه به مربع واقعیت‌سنجی، در ضلع نمود قرار دارد. از این لحاظ، با مربع عیاران بازاری فرق دارد. کنشگران دیگر تلاش می‌کنند تا فرارسیدن زمان مقرر، «بود» خود را پنهان کنند. عیار ضلع «نمود» را تقویت می‌کند؛ کاری که به آن «صنعت» (همان، ۴/۴۲) می‌گویند و به تأثیری که بر کنشگر دیگر می‌گذارد، «خام کردن» (همان، ۳/۶۰).

سبک زندگی عیار و شیوه حضور اجتماعی او بر مخفی‌کاری نهاده شده است. ابونصر شبرو «همیشه چنان زیستی که غیر از محبان، کسی دیگر در کارهای او واقف نبود» (همان، ۱/۶۴۵).

عیار در دروغ‌گویی فی‌البداهه مهارت دارد. «رحمت بر سخنان تو باد که فی‌البداهه تراشیدی» (همان، ۲/۳۷۴). هنرنمایی عیاران در تبدیل ظاهر و فریب‌کاری، وقتی با زاویه دید کنشگران دیگر همراه می‌شود، مهارت عیار را برجسته می‌کند. هنر عیار در این است که حتی دوستانش او را شناسایی نکنند: «کارد برکشید که بر آن پیر زند. آن

شخص گفت: "زنی که پشیمان شوی!" بی‌بی بشناخت و آن پیر ذولابی بود» (همان، ۵۰۹).

محور دروغ علاوه بر تحقق کنش اصلی، ارزش‌های دیگری نیز تولید می‌کند. هر سپاهی که فریب بخورد، غافل و ابله است: «قارن چون این سخن از سهیل بشنید، آن مغز خرخورده باور کرد» (همان، ۹۴/۴). هشیاری و تشخیص واقعیت، ارزشی است که گروه ابومسلم از آن برخوردارند: «ای خارجی چند، نمی‌دانید که محبان شاه‌مردان، علی، از عقل هشیارترند و از ستاره بیدارتر؟» (همان، ۱۶۰).

عیاران به صورت‌های گوناگون، اطلاعات سپاه دشمن را به کمینگاه می‌برند، اسیران را آزاد و قلعه‌ها را فتح می‌کنند. کنش همیشگی عیاران ابومسلم دزدی، کسب اطلاعات از سپاه دشمن، و کشتن سرداران، وزیران و دیگر افراد آن‌هاست. عیاران با هر قصدی که وارد سپاه مروانین شوند، هرکس از خارجیان را ببینند، می‌کشند؛ مثلاً وقتی خیاطین را نمی‌یابند، کسی را که بر جای او خوابیده است، می‌کشند: «این هم بد نیست، یک خارجی کم [...] مؤمنان گفتند: "دست مریزاد که هرچند خوارج کمتر، بهتر"» (همان، ۲/۴۷۴). دیدن سرهای بریده همیشه نشان حضور عیاران است.

وحشت از سپاه ابومسلم در شب، بیشتر از روز است؛ زیرا شب زمان فعالیت عیاران است. گاه حرکت آن‌ها جمعی است. به صورت جمعی به سپاه طاهر خزیمه می‌روند و هریک با سری در دست برمی‌گردند (همان، ۳۰۴). نتیجه این عمل آن است که قبل از جنگ، سپاه مروان پراکنده می‌شود. فریب‌کاری عیار زمانی که در جایگاه عامل فاعلی است، قسمت پویای روایت است و شکست ضدعامل، فرار یا مرگ او و آزادی اسیران پاره‌انتهایی طرح شمرده می‌شود. در این میان، گاه نیروی سامان‌دهنده جوان‌مردی است که با حرکت از رمز به سمت واقعیت، حرکت عیار را تکمیل می‌کند. غنده عیار در سپاه دشمن پیلبانی را می‌بیند و با خود می‌گوید: «بوی آشنایی ازین جوان حبشی می‌آید» (همان، ۱۰۶/۴)؛ یعنی احتمالاً جوان حبشی در محور رمز قرار دارد؛ بنابراین، طرح غنده با کشف محور رمز کنشگر دیگر، به سرعت جمع و کارسازی می‌شود. تشخیص محور رمز (نفاق یا تقیه) حسی است: «بوی محبت از وی نمی‌آید» (همان، ۲۳۲).

عیار با سوژه‌ای انسانی در تعامل است. برای پیشبرد قصد خود، باید بتواند دیگری را مجاب کند. نظام معنایی مجاب‌سازی راهبردی و استراتژیک است و سوژه‌ها را براساس اصل نیت‌مندی در ارتباط با یکدیگر قرار می‌دهد (بابک معین، ۱۳۹۴: ۱۰۷)؛ از همین رو، عیار باید هیئت و گفتاری را برگزیند که اثرگذار باشد؛ به عبارتی، باید استراتژی مناسب برگزیند.

عیار قبل از آنکه دست به عمل بزند، باید بر جهان ذهنی شخص دیگری اثر بگذارد و اعتماد او را جلب کند تا او اقدام به کنش مورد نظر عیار کند؛ همچنین، سپاه خود را به کمینگاه ببرد، اسیران را به دست عیار بسپرد یا اطلاعات مورد نظر را در اختیارش قرار دهد. این بخش از کنش عیاران است که تنوع ایجاد می‌کند؛ زیرا هر راهبردی کارساز نیست و الگوی رایج ندارد. سوژه‌هایی که باید عیار آن‌ها را متأثر کند، از نظر هشیاری، دقت و تجربه، در یک ردیف نیستند. از سوی دیگر، خطر در آن‌ها وجود دارد؛ زیرا نمی‌توان واکنش طرف مقابل را پیش‌بینی کرد. عیار باید شناخت فرهنگی داشته باشد. در کنار مهارت در نمود دروغین از طریق زبان و ظاهر، نوع انتخاب عیار در اوضاع گوناگون او را به هدف می‌رساند.

برای پیش‌بینی دقیق رفتارهای دیگری در شرایط مشخص، باید نه تنها نقطه‌نظرات او را در ارتباط با شرایط مورد نظر، بلکه همچنین، باید کشش‌ها و ارجحیت‌های او در نظام ارزشی و نظام ارزش‌گذاری او را شناخت. همه این داده‌ها سبب می‌شوند تا او را سوژه‌ای دارای توانش دانست؛ سوژه‌ای که درعین حال، به‌سختی می‌توان رفتارهای او را پیش‌بینی کرد (همان، ۱۱۲).

عیارانی که از خراسان همراه با تصرفات ابومسلم به غرب می‌آیند، بلافاصله در موقعیت جغرافیایی جدید، هیئت‌های همدانی، کوهپایه‌ای یا ترک را برمی‌گزینند و از این طریق حریف را غافل‌گیر می‌کنند.

عیار از شیوه حضور اجتماعی مسافر، غریب و درمانده استفاده می‌کند؛ چون مراعات غریبان و مسافران از اصول اخلاقی عامه است. حضور اجتماعی خود را که تیزبینی، فریب‌کاری و هشیاری است، به‌ظاهر سلب می‌کند تا با ایجاد تصنعی، زمینه تحقق کنش مورد نظر را فراهم کند. شیوه‌های حضور تصنعی عیار، بافت فرهنگی را

نشان می‌دهد. هیئت روستایی، کوهستانی، ترک و غیره، بر ساده‌دلی طبقاتی آنان دلالت دارد.

درخصوص استراتژی مجاب‌سازی نمی‌توان قانون مشخصی یافت. «همیشه خطر و ریسک اشتباه در به‌کارگیری استراتژی مجاب‌کننده وجود دارد» (همان، ۱۱۴). اگر روند مجاب‌سازی به‌درستی پیش نرود، عیار به‌ناچار چهره واقعی خود را از طریق اقدام به جنگ و فرار نشان می‌دهد؛ اگر نتواند فرار کند، به بدترین شکل کشته می‌شود. «حکم شد که هرکس بیاید و یک پاره‌گوشت از اعضای او ببرد. پس، او را کشتند و سوختند» (طرسوسی، ۱۳۸۱: ۴/۴۲۷). طرح در چنین وضعیتی، ناتمام می‌ماند.

هرچه هنرنمایی عیاران بیشتر می‌شود، به‌مرور آن‌ها باید روش‌های تازه‌تری را برای فریب به‌کار گیرند؛ زیرا تأثیر آن کمتر می‌شود و برای تقویت، روند دیگری از مجاب‌سازی نیاز است. در این روند، عیاری که لباس مبدل به تن دارد و تغییر چهره داده است، باید دیگری را متقاعد کند که جاسوس نیست؛ بنابراین، چالشی جدید برای عیار ایجاد می‌شود؛ مثلاً ذولابی یک ساعت خود را بی‌هوش می‌کند و داغولی فصلی در منقبت پیامبر و خاندان می‌گوید (همان، ۳۲) یا در ظاهرسازی، کارهای متفاوتی انجام می‌دهند؛ داغولی یکی از شاگردانش را با خود همراه می‌کند:

اما راوی گوید آن پیر داغولی بود که چنان زرقی برآورده بود و یکی از شاگردان خودش را که امرد بود، جامه‌های عورتانه پوشانیده بود و چادر بر سر او کرده بود و بر خری نشانده بود که دخترک من است (همان، ۲۸).

عیار در ضلع نمود، باید نظام ارزشی حریف را بداند، زبان و تکیه‌کلام‌های او را تقلید کند، گویش‌های متفاوت را به‌کار گیرد و در هیئت‌های مختلف ظاهر شود تا ذات و جوهره خالی «نمود» فاش نشود.

داغولی حرام‌زاده‌ای بود که به زبان ترکی و دیلم و سریانی و عبری و عجمی و عربی و زنگی و هندو و فارسی، به همه‌زبان سخن گفتی و حدیث و آیه و منقبت بسیار ازبر داشتی؛ و از نیم‌فرسنگ گوش بر زمین نهادی و آواز سم مرکب بشنودی، بدانستی که سوار ترک است یا تاجیک یا هندو یا عرب (همان، ۲/۴۲۸).

عیار ابومسلم هرگاه در محور دروغ است، از طریق نمایش سادگی و جسارتی که در نقل سخنان «مگو»ست، گفتمان مروانیان را تکرار می‌کند و تردیدهای ضدعامل را

از بین می‌برد (همان، ۱۷۴/۴)؛ با آنکه راوی در دنیای کنشگران، با تعصب شدید گفتمان ضدعامل را حذف کرده، از طریق تظاهر عیاران می‌توان دانست نظام ارزشی ضدعامل برپایه چه اعتقادی قرار گرفته است.

در میان عیاران، مجاب‌سازی فقط با اتکا بر زبان نیست؛ ادراک دیداری از کنشگر نیز اهمیت بسیار دارد. تقلید پوشش طبقات گوناگون از مهارت‌های دیگر عیار است. معمول‌ترین هیئت‌های مبدل عیاران عبارت‌اند از: بلوچ نی‌نواز، دختران و زنان، نقش‌خوان، آوازخوان و ساقی، اردوبازار، حاجی، شبان، ابله، متظلم، پیر زاهد، فال‌گیر، ملا، به‌صورت خلجی، برهنگان دزدزده، مردم حشم‌نشین، روستایی، مسافر، بارچین حمام، صوفیان، در پوست سگ، پیر، سیاح، قاصد، مویه‌گر، همدانی، مردم طوس و کوهپایه، ساریان و درویش.

هر عیار بارها به شکل‌های گوناگون و متوالی، وارد سپاه دشمن می‌شود (همان، ۳/۲۱۹-۲۲۵). او با زبانی که به کار می‌گیرد، در راستای ظاهر دروغین، شیوه دروغین حضور اجتماعی خود را مؤکد و ضدعامل را از واقعیت دور می‌کند. مربع عیاران زمانی کارگر می‌افتد که کنشگر، عیار را شناسایی نکند: «باشد که او کور و کر گردد» (همان، ۱۰۷/۴). آگاهی از نظام ارزشی حریف و قدرت زبان با به‌کارگیری گویش‌های گوناگون در کنار ظاهر، استراتژی عیار در رسیدن به ابژه است؛ بنابراین، نظام معنایی مجاب‌سازی در خدمت تحقق برنامه روایی قرار می‌گیرد.

۴-۲. ارزش‌های عیاری

در نظام برنامه‌محوری که عیار عامل فاعلی است، کنش، به نفس خود، معنا تولید نمی‌کند؛ زیرا در این نظام، غایت تصاحب و تملک نیست؛ ارزش‌ها کیفی هستند، نه کمی و کشف معنا در گرو فراکنشی است که عیار از طریق آن خود را تعریف می‌کند. هویت جمعی عیار درون سازمانی که نوع رابطه در آن متفاوت است، کنش‌هایی را ایجاد می‌کند که نظام معنایی آن‌ها را فقط از طریق درک ارزش‌های سازمانی عیاران می‌توان دریافت. ارتباط بین کنشگر و دیگری تحت تأثیر تفاوت‌های سلوکی و مرامی، باعث تمایز مراحل کنش و الگوی کنشگران می‌شود. براساس مرام و مسلک، کنش‌های

روایی ریشه در الگویی دارند که در درون جامعه و فرهنگ، در طول زمان شکل گرفته و دارای پشتوانه اعتقادی‌اند. واقعیت معنایی کنشگران عیار بدون درک مجموعه روابط اجتماعی بین طبقه عیاران و گروه‌های اجتماعی دیگر، امکان‌پذیر نیست. فضای فکری و ارزشی که به‌طور کلی، جوان‌مردی و عیارمنشی نامیده می‌شود، برنامه روایی را جهت‌مند و متمایز می‌کند. نظام اعتقادی و مرام اخلاقی ارزش دیگری را برای برنامه روایی تعریف می‌کند. همین ارزش باعث می‌شود مرحله جزا به‌صورت خرسندی درونی کنشگر نشان داده شود یا با ارجاع به مبانی اعتقادی، به خداوند و روز قیامت موکول شود. همسو با نگرش شیعی، تأیید امام برای کنش و نیت، ارزش تعیین می‌کند. به‌گفته شعیری (۱۳۹۵: ۱۹)، سه واژه کلیدی برای درک هرچه بهتر نظام روایی مبتنی بر کنش عبارت‌اند از: کنش، ارزش^{۱۳} و تغییر. کنش عیاران امری مرامی و ارادی است که با خواستن همراه است و محرک آن احساسی-عاطفی است.

براساس نظریه کنشی پراپ (۱۳۶۸: ۵۱)، همه هستی‌شخصیت در نقشی که در داستان برعهده دارد، خلاصه می‌شود؛ درحالی که ادراک عاطفی، کنشگر روایی را برای دستیابی و تثبیت ارزش‌ها همراهی می‌کند. «ضرورت ایجاب می‌کند که کنشگر روایی از ناحیه کنشگری حسی-ادراکی که قادر به دریافت ارزش‌ها و ارزیابی آنهاست، همراهی شود تا ما با تولید و شکل‌گیری وضعیت عاطفی مواجه شویم» (شعیری، ۱۳۹۵: ۷۲، به نقل از فونتنی).

در نظام عیاری، وضعیت عاطفی حرکت را ایجاد می‌کند. جوان‌مرد از دیدن گرفتاری و اندوه دیگری ملول و مشوش می‌شود، آب در چشم می‌گرداند، گریه می‌کند، غذا نمی‌خورد و غیره. او به‌دلیل رفع اندوه دیگری، خود را به‌خطر می‌اندازد: «ابومسلم را از آن وصیت کردن، مدح خواندن و زاری کردن، دل بر ایشان بسوخت. روی به ابوعطا کرد و گفت: "چه می‌گویی در خلاص کردن این محبان؟ بیا تا امروز جان خود را برای این محبان دربازیم"» (طرسوسی، ۱۳۸۱: ۱۲/۲). از این طریق، دیگران را دربرابر کنش خود متحیر می‌کند. «از بهر تو سر می‌بازم [...] گلستون برجست و بی‌بی سستی را در کنار گرفت و گفت: "دست من و دامن تو تا روز قیامت"» (همان، ۴۱۵).

برنامه عیار مبنای شوشی دارد. او بر خودش حکم می‌کند که به دیگری کمک کند. این فضای ارزشی از گذشته حفظ شده است؛ یعنی با آنکه در پایگاه اجتماعی و هویت طبقاتی عیار تغییر رخ داده است، خواستن عیار از بیرون تحمیل نمی‌شود؛ حتی زمانی که در خدمت قدرت قرار می‌گیرد: «ابونصر شبرو گفت: "یا امیر، تو غم مخور که من بروم و ایشان را خلاص کنم"» (همان، ۱۱۳).

از ارزش‌های سازمان عیاران اخوت و برادری است. پیمان اخوت انسجام گروهی آنان را محکم می‌کند. پیمان بستن و بیعت گرفتن، مانند قسم خوردن، گفتمان را با حضوری متعالی و برتر، تأیید و حمایت می‌کند. حق نان و نمک که اشاره به آیین قدح‌نوشی عیاران است، پایبندی به عهد و پیمان را ایجاب می‌کند. اگر شکسته شود، نقصان در دین محسوب می‌شود: «حق نان و نمک، حق عجیبی است و آن را نیکو نگاه باید داشت و اگر نه، دین را نقصان باشد! و ما چون نمک بنوشیم، فردا مخالفت کنیم، دین را زیان دارد» (همان، ۳ / ۳۲۰). عیاران به سیرت و شیوه زندگی حضرت علی^(ع) متوسل می‌شوند و ارتباط حضرت علی^(ع) و پیامبر^(ص) را برپایه فتوت تعریف می‌کنند. این مسئله کیفیت روابط بین اعضای گروه را نشان می‌دهد؛ اثرش تضمین کنش‌های جمعی عیاران و حفظ حضور آنان در حوزه کنشگران یاری‌دهنده است که به شدت از خیانت حذر می‌کنند؛ زیرا همان‌طور که معاهده اخوت^{۱۴} او را به خدا و رسول می‌پیوندد، خیانتش نیز خیانت به خدا و رسول است. پس شکنجه را تحمل می‌کند و به عهد خود پایبند می‌ماند: «ایشان اقرار نکردند. ساعد فرمود تا خمیر در سر ایشان گرفتند و روغن گرم ریختند و فتح و اسماعیل را شهید کردند» (همان، ۲ / ۲۸). موفقیت در کارهای گروهی نتیجه این نظام فکری و ارزشی است.

ارتباط بین عیاران از سلسله مراتب نوکری و اربابی تبعیت نمی‌کند. رابطه آن‌ها با زیردست رابطه جوان‌مردی است و چون در میان آنان، رسوم طبقاتی منسوخ شده است و همه باهم و برای هم می‌کوشند، کل منسجمی را تشکیل می‌دهند که براساس رابطه‌ای تعاملی و موازی، کارسازی نقصان را برعهده می‌گیرد. این نوع کنش برخلاف کنش تجویزی است که رابطه در آن عمودی است و ارتباط عامل فاعلی با فرستنده، از نوع فرمان‌گزار و فرمان‌بر است. در این سازمان، فرقی ندارد کنش را چه کسی انجام دهد.

ابونصر کار خردک را انجام می‌دهد، حید و میمونه کار ابومسلم و غیره. آن‌ها از طریق سبقت گرفتن بر یکدیگر در انجام کنش، علاوه بر تحکیم برادری، یکدیگر را شگفت‌زده می‌کنند. وقتی یاران‌شان اسیر می‌شوند، هرکدام وظیفه خود می‌دانند برای آزادی آن‌ها دست‌به‌کار شوند:

ای برادر، دل فارغ دار که آنچه تو خواستی کردن، من آن را به‌انجام رسانیدم [...] خردک چون این حدیث را بشنید، شاد شد و دست ابونصر را بوسه داد و گفت: «خدای عزوجل تو را جزای خیر دهد و زندگانی بسیار که از جهت ما جان خود را در خطر نهادی و غمخوارگی ما کردی و این کار را به‌اتمام رسانیدی!» ابونصر شبرو گفت: «ای برادر، چون یکی را از ما کاری افتاد، همچون بود که همه را افتاده است» (همان، ۱/ ۶۳۹).

خروج از حوزه کنشگران یاری‌دهنده که می‌تواند حتی نیروی تخریب محسوب شود، در بین عیاران بسیار کم اتفاق می‌افتد. سوگند عیار و فضای ارزشی پایبندی به پیمان، کنش را تضمین می‌کند.

جوان‌مرد کنش خود را برای تأیید اعتقادش به‌انجام می‌رساند: «اگر اینکه گفتم به‌جای نیاورم، چاکر خاندان پیغمبر نباشم» (همان، ۳/ ۴۸۲). پیروزی خود را نیز پیوسته به اعتقادش ارجاع می‌دهد: «این ولایت حضرت مرتضی علی - علیه‌السلام - بود که ما را خلاص کرد و او را کشت» (همان، ۲/ ۲۵۸).

عیار غیرتمند است و در برابر کنش‌ها و سخنانی که با مبانی اعتقادی او سازگار نیست یا توانایی‌های او را رد می‌کند، واکنش سریع و تند نشان می‌دهد و از آن به «آتش غیرت» تعبیر می‌کند: «آتش غیرت در جانم افتاد و چند کس را ازین قوم کشتم» (همان، ۱/ ۶۰۹). غیرتمندی عیار در داستان بازسازی‌شده عصر صفویه، از طریق واکنشی که به ناسزاگویان حضرت علی^(ع) نشان می‌دهد، سنجیده و مشخص می‌شود:

عبدالرحمن چون این کلمات را بشنید، آتش در نهادش افتاد و خون در بدنش به‌جوش آمد. چند مرتبه بر این شد که سر ایشان را از تن بکند، باز خود را نگه داشت و دکان را نشان کرد و کینه در دل گرفت (همان، ۵۷۴).

عیار در وضعیت عاطفی تصمیم می‌گیرد. غیرت، برادری و ترحم فرایندهایی عاطفی هستند که فعل خواستن را ایجاد می‌کنند و از این منظر، با اخلاق فرق دارند؛ «چراکه اخلاق حوزه بایدهاست؛ درحالی که اتیک حوزه خواستن است» (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۸۴).

علاوه بر مبنای شوشی کنش، عیار آوازه‌جوست.^{۱۵} او به تحسین مردم توجه دارد. بی‌بی‌ستی در بلخ حاضر نیست بدون شاهکار برگردد: «اگر ما بدین مقدار کنش اختصار کنیم، ما را بی‌دل و جگر خوانند» (طرسوسی، ۱۳۸۱: ۲/۴۰۸)؛ بنابراین، برمی‌گردد و فریب‌کاری‌های بیشتری به کار می‌بندد و چون زن است، فریب خوردن عسس و کلانتر از دست او، ننگ است: «مرا همین ننگ بس که زنی این‌همه بازی دهد» (همان، ۴۱۱)؛ به همین دلیل، آوازه‌جویی است که به فریب حریف خود توجه بسیار می‌کند. طاهر موفق به فریب داغولی می‌شود: «داغولی با آن همه حرام‌زادگی و طراری، نشناخت ابوطاهر را که جاسوس است» (همان، ۴/۴۶). در این موارد، حریف فریب‌خورده را مسخره می‌کنند: «بر ریش داغولی می‌خندید» (همان، ۴۷). گاه نیز تلاش می‌کنند کاری شگفت‌انگیزتر از او انجام دهند: «اگر داغولی در روز روشن رفت و قاسم خزیمه را از بند خلاص کرد و برد، ما نیز ابراهیم را خلاص کردیم» (همان، ۲/۴۰۲).

به تناسب فضای ارزشی عیاران، مرحله جزا مادی نیست. ارزیابی شناختی پایان مرحله کنش است. در این مرحله، عملیاتی که قهرمان داستان یا کنش‌گزار انجام داده است، ارزیابی می‌شود (شعیری، ۱۳۸۵: ۹۱). این مرحله با خشنودی امامان، دعاگویی، خرسندی دیگری، تحسین عیار، آرزوی بهشت و غیره ارزیابی می‌شود.

نوحه‌گری عیاران بر مرگ یارانشان، بیانگر فضای ارزشی و ارزیابی‌ای است که مطمح نظر گروه عیاران است:

ای سر عیاران و سر هشیاران، به مردی و حیلت، جهان بر اهل بدعت تیره و تاریک کردی [...] ای دریغ در مردی چون تو، پردل در جوان‌مردی! چون چنان همه دل و جان در مهر خداوندان بدادی و مراد دل به‌حاصل نکردی و با دل پرحسرت به نزدیک حسین بن علی، علیه‌السلام، رفتی و امشب بر لب حوض کوثر آب خوردی و از دست ساغریخش علی بن ابی‌طالب، علیه‌السلام، سیراب شدی و در صدر جنت، بهترین پیغمبران، یعنی محمد مصطفی را دیدی و در خشنودی خدای تعالی، به سرای باقی رفتی (طرسوسی، ۱۳۸۱: ۳/۵۰۹).

مرحله جزا برای کنشگران ضدعامل فاعلی، به دلیل ماهیت مادی آن اهمیت دارد. تلاش آن‌ها برای کسب امتیاز، مهلتی برای پیروزی گروه ابومسلم فراهم می‌کند.

۳-۴. پادگفتمان‌ها

گفتمان عیاری بر ارزش‌هایی همچون شجاعت، ایثار، مردانگی، راست‌گویی و غیره تأکید دارد. ارزش‌های این گفتمان در دوره‌های مختلف تاریخی بنابر انحطاط یا تعالی اخلاقی جامعه، تغییر کرده است. *ابومسلم‌نامه* محل تلاقی گفتمان شیعه عصر صفوی و اصول اخلاقی این عصر با اصول جوان‌مردی است. چالش این دو موجب نفی و ایجاب در گفتمان شده است. با اینکه مشخصه اعتقادی عیاران، توسل به حضرت علی^(ع) و تکرار سلوک و مرام ایشان است، رفتارهایی مانند اهانت و کشتن اسیران، دزدی شبانه و کشتن کسانی که در خواب‌اند، گرفتن فرصت دفاع از حریف و غیره با اصول جوان‌مردی در تعارض است؛ حتی این تعارض را دشمنان نیز نکوهش می‌کنند. عیاران شبانه و در خواب، سرداران مروان را می‌کشند:

اما چون صبح شد، مغربیان خبردار شدند. سیصد هزار مغربی ماتم گرفتند و مروان نیز ماتم گرفت و نامه‌ای به ابومسلم فرستاد که «کار آن است که مردان در روز بکنند». ابومسلم جواب داد که «ما محبان علی را شب و روز یکی می‌باشند. ما همه عیار و شبروایم؛ حاضر خود باش یا محبت علی قبول کن» (همان، ۴/۲۹۳).

ابومسلم امان‌خواستگان را می‌گشتد و اسیران را به بدترین شکل عذاب می‌دهد: «کرسی نهادند و معاد کزه را بندازبند جدا کردند و او زاری می‌کرد» (همان، ۲/۳۲۶)؛ «امیر فرمود همه را با عثمان پوست کنند» (همان، ۳۲۸). کتک زدن اسیران، غافل‌گیرکردن حریف، کشتن کودکان و غیره کنش‌هایی خلاف جوان‌مردی محسوب می‌شوند. در *جنیدنامه* که درآمد *ابومسلم‌نامه* است، این نوع کنش‌ها تخطئه شده‌اند:

سیدجنید گفت: من هرگز مرد خفته نکشم. اگر تو نیز رفیق منی، چنین نکنی. شبی سوگند خورد که من به غیر از دزدی و سیاه‌کاری، هیچ کاری دیگر نکنم که دزدی کار پدران من است. من کار پدران خود کنم. کار پدران تو نیز مردمی است (همان، ۱/۳۷۹).

بنابراین، حوزه جوان‌مردی پهلوانان از سیاه‌کاری عیار جدا می‌شود؛ اما در آخر داستان جنید که به *ابومسلم‌نامه* می‌پیوندد، نظام ارزشی پهلوانی نیز تغییر می‌کند: «شیبو گفت: "طفلان خرد نباید کشت". اسد گفت: "خارجی زاده‌اند، امان نباید داد". آن هر دو را شکم پاره کردند» (همان، ۵۰۲). رواج بی‌اخلاقی در بین جریان عامیانه عیاری، در فتوت‌نامه‌ها نیز منعکس شده است. ابن‌معمار آن را بدعت فتیان می‌نامد:

بدان جهت وارد سلک فتوت می‌شوند که خود را به مقاصد نکوهیده خویش و غرض‌های فاسدی که دارند، نزدیک کنند. کارهایی از نوع گرفتن اموال و هجوم بر حرم مردم و هرکه را در این راه بدیشان یاری رساند، از برگزیدگان فتیان می‌دانند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۸۲).

گفتمان دربرابر نقض بخشی از ارزش‌های جوان‌مردی، به پادگفتمان متوسل می‌شود. نقش پادگفتمان این است که از گفتمان حمایت کند: «وضعیت پادگفتمانی، وضعیتی است که در آن، دو یا چند گفتمان، در تعامل یا چالش با یکدیگر قرار می‌گیرند و یک گفتمان چتر حمایتی برای گفتمان دیگر محسوب می‌گردد و آن را تحت پوشش و حمایت خود قرار می‌دهد» (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۷۳).

داستان با گنجاندن تأیید امامان شیعه^(ع) هم خود را تثبیت می‌کند و هم مجوزی برای «سیاه‌کاری» عیاران که «پیادگان اسلام» نامیده می‌شوند، مهیا می‌کند. یکی از پادگفتمان‌ها اخذ منشور از امام است؛ امامزاده‌هایی که امام آن‌ها را به کمک ابومسلم می‌فرستد و توصیه امام برای یاری رساندن به ابومسلم که پیوسته در داستان تکرار می‌شود: «ما او را منشور دادیم. هرکه او را مدد کند، چنان باشد که ما را مدد کرده باشد» (طرسوسی، ۱۳۸۱: ۱۷۶/۲).

خواب‌ها نقش پاد دارند. یاری‌دهندگانی که در بزنگاه سر می‌رسند و کنش‌ها را محقق می‌کنند، همگی مدعی هستند خواب پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) را دیده‌اند و آن‌ها خواسته‌اند به کمک ابومسلم بروند: «شما از که شنیدید که ما درین شهر آمده‌ایم؟ سعیده گفت: "ای دوستاران آل محمد^(ص)، بدانید که جمال حضرت محمد مصطفی را در خواب دیدم"» (همان، ۲۸۰).

عیاران دشمن از طریق نیاز گروه ابومسلم به پاد، او را فریب می‌دهند: «روزی با پدرم در مجلس پیغمبر بودم. پیغمبر گفت که این خط را بده به دست ابومسلم که در

خدمت او خواهی رسیدن. یاران شاد گردیدند و معاد کزه گریان شد» (همان، ۳۱۰). او از طریق خواب، چندین بار ابومسلم را فریب می‌دهد.

از طریق تأکید بر امتداد تاریخی دو جبهه حق و باطل و قرار دادن خود در جایگاه حق، گفتمان خود را محق جلوه می‌دهند. دشمنان فرزندزادگان ابن‌ملجم و شمر هستند: «نصر سیار از نبیره‌زادگان شمر ذی‌الجوشن، علیه‌العنه، است» (همان، ۱ / ۵۵۱) و عامل فاعلی خون‌خواه امام حسین^(ع) (همان، ۲ / ۱۲۵).

گاه موقعیت و شرایط سخت گروه ابومسلم، عاشورا را تکرار می‌کند: «ای محبان، امروز، اینجا کربلای ماست و هرکه خارجی بکشد، غزا کرده است» (همان، ۲۰۱). کار دشمنان تکرار کار یزید است: «ای عبدالله کعب بی‌دین، آب بر مؤمنان بسته، کار یزید کردی؟» (همان، ۱۷۴). از این منظر، فاصله زمانی بین واقعه کربلا و قیام ابومسلم از بین می‌رود؛ هرچند این موضوع با انکار ضدعامل مواجه شود: «ابومسلم گفت: "ای بدبخت، ما لشکر امام حسینیم". محتاج گفت: "ای ابله، او در کربلا و تو در اینجا! تو را با او چه نسبت؟"» (همان، ۱۹۰).

پیرمردانی که پیامبر^(ص) را در کودکی دیده و پیام ایشان را به ابومسلم رسانده‌اند، هرگونه شائبه جدایی بین گفتمان ائمه^(ع) و ابومسلم را از بین برده‌اند (همان، ۲۲۹). خطاب حضرت علی^(ع) به ابومسلم با عنوان «دوست ما» (همان، ۱ / ۶۶۰)، تثبیت‌کننده گفتمان جوان‌مردی است.

بنابراین، گفتمان از یک سو اصول جوان‌مردی و آیین عیاری را زیرپا می‌گذارد؛ یعنی خود را نفی می‌کند و از سوی دیگر با ارجاع پیوسته به حضرت علی^(ع) که شاه‌مردان است، خود را در چتر حمایتی قرار می‌دهد. گفتمان جوان‌مردی و عیاری که اصول خود را منسوب به حضرت علی^(ع) می‌داند، تثبیت می‌شود؛ اما با کنش‌های ضدجوان‌مردی مثل کشتن زنان و کودکان، کشتن خفتگان، دزدی و غیره سلب می‌شود.

۵. نتیجه

عیارمنشی در *ابومسلم‌نامه* بین دو گروه از کنشگران رواج دارد. با درنظر گرفتن کلان‌روایت و جایگاه کنشگران، به این نتیجه رسیدیم که مربع واقعیت‌سنجی و نقش و

کارکرد آن در روایت، این دو گروه را از یکدیگر متمایز می‌کند. درحالی که عیار بازاری از محور رمز برای به‌دست آوردن فرصت استفاده می‌کند، عیار سپاهی در جایگاه سوژه کنشی، از طریق محور دروغ، روندی از مجاب‌سازی را در چالش با سوژه‌ای انسانی پشت‌سر می‌گذارد؛ بنابراین، با شناخت فرهنگی، و دریافت ارزش‌ها و ارجحیت‌های دیگری برنامه خود را محقق می‌کند. از یک سو، فرایندهای تحول کلامی به‌شدت تحت تأثیر کنشگران عیار است؛ به‌نحوی که نیروهای سامان‌دهنده، تخریب و استراتژی‌های مجاب‌سازی در پاره‌میان، اغلب با عملکرد عیاران شکل گرفته‌اند. فضای ارزشی علاوه‌بر تضمین تحقق کنش براساس معاهده اخوت، مرحله جزا و منشأ کنش را در نظام روایی تحت تأثیر قرار داده است؛ بدین معنا که کنشگر عیار با فراکنش خود به‌دنبال ارزیابی و تملک مادی نیست. از سوی دیگر، کنش وی از ناحیه کنشگری حسی - ادراکی که قادر به دریافت ارزش‌هاست، همراه می‌شود. ترحم، برادری، غیرت و آوازه‌جویی منشأ حرکت‌های روایی عیاران است. *ابومسلم‌نامه* دربرابر نقض اصول جوان‌مردی و عیاری، از پادگفتمان‌ها برای تثبیت و حمایت خود بهره می‌برد؛ بنابراین، گفتمان وی در چالش بین سلب و ایجاب شکل می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ریشه‌های آیین عیاری با اصرار بر یاریگری و دوستی، به «آیین مهر» و مقام سرباز در این آیین برمی‌گردد (بهار، ۱۳۶۰: ۱۴۸).
۲. بهار لوتی یا لودی را به‌معنای «رئیس» می‌داند. لوتی در روزهای بازی و حرکت دسته، باید مواظب جوانان دسته خود و روابط آن‌ها با دسته محل دیگر باشد (کرین، ۱۳۸۳: ۱۱۶).
۳. محل تلاقی آیین جوان‌مردی با قلندری، بیانگر ارتباط میان حکمت خسروانی و آیین جوان‌مردی است و از آنجا که بایزید پیشاهنگ این مفهوم از جوان‌مردی است، باید ریشه‌ای در حکمت شفاهی ایران داشته باشد. این مفهوم از جوان‌مردی با آنچه در کتاب *الفتوة سلمی* است و آنچه در سیاست دولت عباسی رخ داد، تفاوت اساسی دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۸۹).
۴. کتاب سلمی اصول عیاری صوفیانه را بیان می‌کند و از این نظر، شبیه به هفت فتوت‌نامه‌ای است که کربن بررسی کرده است.

5. programmation
6. narrativité
7. Greimas
8. syntaxes narratives
9. Landowski
10. manipulation

11. ajustement
12. ethique
13. valeur

۱۴. «معاهده‌ای است میان دو تن که همچون دو برادر باشند و هرکدام کار آن دیگری را در دنیا و آخرت کفایت کند و بنیاد آن مواخاتی است که رسول میان صحابه نهاد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۶۷).
۱۵. بالیدن در برابر شکنجه، قطع اعضا و غیره در خالکوبی لوتیان و پهلوانان، برای نشان دادن استقامت و مردانگی ادامه همین روش است (افشاری، ۱۳۹۴: ۲۵).

منابع

- افشاری، مهران (۱۳۹۴). *فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (سی رساله)*. تهران: نشر چشمه.
بهار، مهرداد (۱۳۶۰). «ورزش باستانی ایران و ریشه‌های آن». *چیستا*. س ۱. ش ۲. ص ۱۴۰.
بهمنی، کبری و همکاران (۱۳۹۵). «تحلیل نشانه‌معناشناسی داستان سکینه‌بانو». *کاوش‌نامه*. س ۱۷. ش ۳۲. ص ۲۳۳-۲۶۰.
پراپ، ولادیمیر (۱۳۶۸). *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
توحیدلو، یگانه و حمیدرضا شعیری (۱۳۹۶). «تحلیل کارکردهای نشانه‌معناشناختی دروغ». *فصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۵. ش ۱۲. ص ۸۵-۱۰۶.
شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۵). *تجزیه و تحلیل نشانه - معناشناختی گفتمان*. تهران: سمت.
_____ (۱۳۹۱). *مبانی معناشناسی نوین*. تهران: سمت.
_____ (۱۳۹۲). *نشانه - معناشناسی دیداری. نظریه‌ها و کاربردها*. تهران: سخن.
_____ (۱۳۹۵). *نشانه - معناشناسی ادبیات*. تهران: تربیت مدرس.
شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). *قلندریه در تاریخ؛ دگردیسی‌های یک ایدئولوژی*. تهران: سخن.
- طرسوسی، ابوظاهر بن حسن (۱۳۸۱). *ابومسلم‌نامه*. به تصحیح حسین اسماعیلی. ج ۱-۴. تهران: قطره.
عباسی، علی (۱۳۹۳). *روایت‌شناسی کاربردی*. تهران: شهیدبهبشتی.
عباسی، علی و هانیه یارمند (۱۳۹۰). «عبور از مربع معنایی به مربع تنشی». *جستارهای زبانی*. ش ۷. ص ۱۴۷-۱۷۲.
کرین، هانری (۱۳۸۳). *آیین جوانمردی*. ترجمه احسان نراقی. تهران: سخن.
گرمس، آلژداس ژولین (۱۳۸۹). *تقصان معنا*. ترجمه حمیدرضا شعیری. تهران: نشر علم.
محمدی، محمدهادی و علی عباسی (۱۳۸۰). *صمد: ساختار یک اسطوره*. تهران: چیستا.
معین، مرتضی بابک (۱۳۹۴). *معنا به مثابه تجربه زیسته*. تهران: سخن.