

## «میره» و پیوند آن با جوانمردان و عیاران

### بهار مختاریان

در باب «بوف و زاغ» در کلیله و دمنه، داستانی بدین مضمون آمده است که درودگری را در سرندیب زنی بسیار زیبا بود. آن زن و همسایه وی را الفتی پدید آمد و خویشان درودگر وی را از ماجرا باخبر ساختند. درودگر آزمون گفته آنان را تدبیری اندیشید و وانمود کرد که عزم سفر دارد و زن را وداع کرد و

چون او برفت زن میره را بیگاهنید و میعاد آمدن قرار داد و درودگر بیگاهی از او نَبهره در خانه رفت. میره قوم را آنجا دید.... (کلیله و دمنه، ص ۲۱۸)

استاد مجتبی مینوی، در حاشیه کلیله و دمنه چاپ خود، از فحوای عبارت معنی «معشوق» و «فاسق» را برای میره استنباط کرده و آورده است:

صریح و واضح است که به معنی معشوق و فاسق است... در کتب لغت این معنی ذکر نشده است. (همانجا)

هدف این مقاله کوشش در نشان دادن مطابقت نتایج ریشه‌شناسی و کارکردهای اجتماعی این واژه با آن معنایی است که استاد مینوی حدس زده‌اند.

میره در زمره واژه‌های بسیار کهنی است که با نهادی اجتماعی و سازمان‌یافته پیوند داشته و در کارکردهای گوناگون وابسته به این نهاد در متون از آن نشانه‌هایی برجای مانده است. این واژه نخست به صورت *maryan-ni* به مردانی جنگی اطلاق می‌شد که در خدمت پادشاه میتانی در بین‌النهرین بوده‌اند (ویدنگرن ۱۳۷۸، ص ۱۲)<sup>۱</sup>. این واژه با لغت

(۱) مشخصات اصل کتاب ویدنگرن به شرح زیر است:

WIDENGRÉN, Geo, *Der Feudalism im alten Iran*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1969.

هندي كهن *má ryah*- و اوستائي *mairya*- به معنی تحت اللفظی «مرد جوان» هم‌ریشه است.

مایرهوفر، در توضیح واژه ودائی *má ryah*، آورده است که این اسم مذکر به معنی «مرد جوان، مرد عاشق، مرد جوان آزاد» است که در زبان اکدی خوریتی به صورت *marja-nnu* «جنگجوی ارابه‌ران»، در زبان مصری به صورت *mrin* و در ودا به صورت *maryaká* «مرد کوچک، جوانک» به کار رفته و با واژه اوستائی *mairya*، اسم مذکر به معنی «مرد جوان، عضو گروهی از مردان»، همسان است و نیز به صورت واژه دیوی<sup>۲</sup> به معنی «آدم رذل» در اوستا پیوند دارد. واژه ایرانی *\*maryaka*، که در فارسی باستان به صورت *marika* «خادم، غلام» (مشتق از *\*mariyaka* ← Kent 1953, p. 202) به کار رفته، قابل قیاس است با فارسی میانه *mērak* «همسر، عاشق، مرد جوان»؛ افغانی *maryai* «بنده»؛ و احتمالاً می‌توان آن را با واژه یونانی *μαῖραξ* «پسر جوان، جوانک (به صورت مؤنث، دختر جوان)» مقایسه کرد. (Mayrhofer 1963, p. 596)

ویکاندر، محقق صاحب‌نام در زمینه‌های دین و اساطیر ایرانی، تحول معنایی این واژه از ودا به اوستا را نشان داده که، مانند بسیاری از اصطلاحات مشترک هند و ایرانی، بر اثر تحولات دین زردشتی، بار منفی پیدا کرده است (Wikander 1938). در اوستا، *mairya* از گناهکاران شمرده شده و از او در کنار دیوان و گرگان و جادوان یاد شده است (سنا ۱۸/۹). در یشت هشتم، کرده ۵۹ نیز، در امر قربانی برای تیشتریه<sup>۴</sup> و کسانی که اجازه این کار را ندارند آمده است:

از آن (قربانی) نباید به مئیره و جهیکا برسد نه به آن ناراستی که گاهان نمی‌خواند و نه به آن نابودسازنده زندگی و نه به آن مخالف دین زردشتی. (Panaino 1990, p. 82)

در یشت دهم، کرده ۲، آمده است:

ای سپیتمان، آن مهرفریب نابکار (مئیره) همه مردم را نابود سازد. او به اندازه صد گناه کیذ<sup>۵</sup> برای دینداران زیان‌بخش است. آن پیمان (مهر) را نبایستی، تو ای اسپیتمان، نابود سازی نه به

۲) اصطلاحی است برای واژگان اهریمنی در اوستا؛ مثلاً *mairya*- در برابر واژه اهورائی *nar*- «نر، مرد» به کار می‌رود.

۳) کرپن (*karapan*)‌ها، در گاهان، روحانیان مخالف دین زردشتی معرفی شده‌اند.

۴) تیشتریه (*tištrya*)، ستاره تیر؛ نام ایزدی در اوستا که نماد باران‌آوری است.

۵) دقیقاً روشن نیست که گناه کیذ چه گناهی منظور است، اما آن را راهزنی و دزدی و جادویی دانسته‌اند.

خاطر بی‌ایمانان و نه به خاطر دیندارانی که به تو ایمان آورده‌اند. هر دو بر آن پیمان (مهر) مدعی هستند، چه آن بی‌ایمان و چه آن مؤمن. (← LOMMEL 1927, p. 67)

بنا بر همین شواهد، ویکاندر نشان داده است که این افراد در اوستا، به دلایل دینی و شرعی، اساساً از مهرستایان پذیرفته شده در دین زردشتی جدا می‌شوند (WIKANDER 1938, p. 35). او کوشیده است با تحقیق جامع خود نشان دهد که این واژه بر طبقه‌ای از جوانان جنگجو اطلاق می‌شده که با شور و هیجان در جنگ شرکت می‌کنند و حتی از جهت بی‌خویشنی به سیمای گرگ (در اوستا، *varka*) درمی‌آیند، اما، در اجتماع، در بی‌بندوباری زندگی می‌کنند و روابط آزادی دارند. به عبارتی، پذیرفته شدن در انجمن مردان با بلوغ جسمی آنان و روابط ناشی از آن مربوط می‌شده است. از همین رو، زنانی که با این انجمن سروکار داشتند به نام‌های خاصی در اوستا ملقب شده‌اند. یکی از این نام‌ها برای این زنان جهیکا (*jahikā*) «زن روسپی» است (Ibid, pp. 84-87). ویکاندر با بررسی‌های معناشناختی بسیار دقیق خود نشان داده است که مره / میربه در جرگه مردان جنگی بوده و به گروه خاصی از اجتماع تعلق داشته و به مرور زمان این ویژگی تغییر یافته است. او حتی بر آن است که این گروه انجمن اخوت مهر و همتهای زمینی او، فریدون (اوستایی *θraetaona*) و گرشاسپ (اوستایی *kṛša -spa*)، را به عنوان ایزدان نگهبان خویش ستایش می‌کردند. وی تأثیر این باور را در بندهشن نیز - آنجا که نیای فریدون، اسپیان، لقب میرک<sup>۶</sup> (*mērak*) دارد - نشان می‌دهد (Ibid, pp. 94-100). این واژه در زبان فارسی میانه به صورت *mērak* به معنی «همسر، عاشق، رازدار و مأمور موکل» به کار رفته و، در بسیاری از موارد، با *ziyānak* «زن» همراه است (Ibid, pp. 22-41). ویکاندر همچنین راهزن در متون کهن را نیز برابر با *mairyō* می‌داند و، بنا بر شواهد اوستایی، بر این نظر است که این واژه کهن، در آغاز، معنایی ویژه داشته و در محدوده خاصی به کار می‌رفته و در اصل به معنی «مرد جوان، جوان سال، عضو گروه جنگی» بوده سپس کاربرد آن در این معانی از میان رفته است. (Ibid, p. 41)

پس می‌توان گفت که *márya*ی ودایی به معنی «مرد جوان، آزاد و ولگرد» است که در پیوند با گروه جنگجویان قرار می‌گیرد. اما، در اوستا، اسم مذکر *mairyō* معانی منفی

۶ در تبارنامه‌ای که در بندهشن آمده، از جفتی مرد و زن (*mērak* و *ziyānak*) در سرسلسله شاهان و پهلوانان به نام اسپیان (*mērak*، مرد) و زریشم (*ziyānak*، زن) سخن رفته است. همین اسپیان (قس اوستایی *āθwya-* که پدر فریدون نامیده شده) نیای فریدون نیز ذکر شده است. (← بندهشن، ص ۱۴۹)

«پیمان شکن، فرومایه، دروغکار» یافته است و این تحوّل ظاهراً پیامد تحوّل دین زردشتی بوده است که در برخی از واژگان دیگر نیز مصداق دارد. بر این اساس، مؤثیری در نهادهای آیینی پیش از زردشت جایگاه ویژه‌ای داشته که با مخالفت زردشت با این آیین‌ها او نیز شخصیتی منفی یافته (Ibid, pp. 87-88) اما، در متون دوره میانه، معنای مثبت واژه *mērak* «همسر، موگل، پیک» حفظ شده است.

توجه به کاربرد این واژه در کتیبه‌های فارسی باستان نیز از اهمیت خاصی برخوردار است: *marika* ← *\*mariyaka* در فارسی باستان را اشمیت «سرسپرده» معنی کرده (Schmitt 1971, p. 219) و هینتس (Hinz 1972, p. 386) معانی «ریدک، جوان» را از آن استنباط کرده است و این هر دو، در توضیح اثر ویدنگرن، فتودالیسم در ایران باستان، معانی مذکور را پیشنهاد کرده‌اند. در هر حال، ویدنگرن کوشیده است، با توجه به بار معنایی این واژه و توجه به شواهد متعدد از متون، نظام تیول‌داری و فتودالیسم را در ایران باستان بازسازی کند. او، با توجه به اینکه این واژه فارسی باستان، در تحریر بابلی، به صورت *qallu* «خدمتگزار، رازدار، وظیفه‌دار» آمده که در ترجمه واژه *bandaka* فارسی باستان نیز به کار رفته، نتیجه گرفته است که واژه *marika* در فارسی باستان نیز در معنای فنی‌تر «خدمتگزار (نظامی)، وظیفه‌دار» به کار می‌رفته است (ویدنگرن ۱۳۷۸، ص ۱۱-۱۳). او، با توجه به شاهدی از چکامه حماسی آشور میانه، ذکر اعمال پهلوانانه شاه توکولتی نینورتا (Tukulti-Ninurta)، که به لحاظ سبکی با ادبیات آشوری و سامی بیگانه است، دست به مقایسه جنگجویان توصیف شده در این چکامه با جنگجویان هند و آریائی زده است. در این سرود، گفته می‌شود که جنگجویان آشور، خروشان و در کمال شزرگی و بی‌خودی، با سینه‌های عریان و برهنه بدون زره می‌جنگند. آنان موهای سر را گره می‌زنند، رقص رزمی می‌کنند و همانند توفانی سرکش به پیش می‌تازند (همان، ص ۴۲). او نشان داده است که کمر بستن (کمر بند بستن) نیز نماد سرسپردگی بوده و شخص، با این عمل، به کاری موظف می‌شده و خدمتگزاری به سرور خود را نشان می‌دهد است (همان، ص ۲۳). به گمان او، اصطلاح فنی دیگری که برابر با این سرسپردگان در متون میانه به کار می‌رفته *hadār* < *hayār* < *ayār* از جمله در کارنامه اردشیر بابکان است.<sup>۷</sup>

۷) برای مثال، ← کارنامه اردشیر بابکان، ص ۷۶، که در آن سخن از دهیکان (= بندگان) و سوارانی است که به یاری (adyārīh) اردشیر می‌آیند.

همین اصطلاح را با دیگر شواهد، مثلاً در شاهنامه، نیز نشان داده است.<sup>۸</sup> (همان، ص ۱۶)

با توجه به آراء یاد شده، می‌توان از واژه *márya* < *mairya* < *mērak* < میره معانی «مرد جوان، جوان، جنگجوی جوان، عاشق، ولگرد، رذل، راهزن، همسر، موکل، وظیفه‌دار، سرسپرده» را استنباط کرد. توجه این معانی ضد و نقیض، که همه شواهدی نیز در متون دارند، دشوار است. خوشبختانه بررسی و یکاندر تحول معانی این واژه از ودا به اوستا را روشن می‌سازد. ویدنگرن نیز بر ویژگی‌های اجتماعی این طایفه پرتوی نو می‌افکند. اما از منابع فارسی هم می‌توان شواهد بسیاری برای تکمیل این بررسی‌ها به دست داد. نخست آنکه ماندگاری یک واژه با طیف وسیعی از معانی متناقض، سوای دلالت بر اهمیت آن، نمودار تحول معنایی آن در کاربردهای اجتماعی طی قرون متمادی است. باید خاطر نشان ساخت که این واژه، سوای اوستا، در متون بار منفی ندارد. لذا این بار منفی را می‌توان از ساخت و پرداخت‌های زردشتی در تضاد با دیگر آیین‌ها و نظام‌های اجتماعی دانست که البته همواره نیز موفق نبوده است. با توجه به این توضیحات، معنی واژه میره در کیله و دمنه نیز زاده چنین تحولاتی به نظر می‌رسد بدین معنی که میره به معنی «فاسق» در کنار زن بدکار (قس اوستایی *jahikā*) گویا ترکیب آشنایی بوده و در اینجا بی‌دلیل به کار نرفته است. خود واژه، با توجه به ریشه‌شناسی انجام شده، جز «مرد جوان» یا «جنگجوی جوان» معانی دیگر را افاده نمی‌کند. پس، اگر معنی «فاسق» نیز از آن استنباط می‌توان کرد، ناشی از نقش اجتماعی این گروه است که، به حکم جنگجویی، فاقد روابط یکجانشینی و واجد روابط آزادتر و بی‌بند و بارتر است. اما، جز این، بررسی دیگر ویژگی‌های این نهاد اجتماعی، که در دوران‌های متأخر نیز از آن نشانه‌هایی بر جای مانده، موضوع تحقیق حاضر است. یکی از این ویژگی‌ها راهزنی، دزدی و، به عبارتی، دزدی آیینی است. قدیم‌ترین شاهی که هم از این واژه و هم از این آیین در دست است اشاره کتزیاس درباره کوروش جوان است. او کوروش را *meirakiskos* اسم مصغر از *meirakion* مشتق از *meiras* «پسر جوان، نوجوان» خوانده است که با *mairya* مربوط است (همان، ص ۱۱۶). کتزیاس گزارش کرده است که کوروش

۸) بستمش یارانش یکسر کمر  
بسر آن بادپایان بافرین  
همیدون به دریا نهادند سر  
به آب اندرون غرقه کردند زین  
(چاپ مسکو، جلد یکم، ۲۸۸/۶۷)

با راهزنی زندگی می‌کرد، و آستیگ او را گدای تبه‌کار می‌خواند. این مطالب در منابع یونانی تحقیق آلفولدی (Alföldi 1951) دربارهٔ انجمن مردان در دوران هخامنشیان را سبب شده است. آلفولدی، با استناد به استرابو، می‌نویسد که جوانان در شرایط بسیار دشواری آموزش داده می‌شدند. آنان در فضای آزاد زندگی می‌کردند و می‌بایست مسافت‌های طولانی را بپیمایند و حتی دامپروری کنند. آنان به گرما و سرما عادت داشتند و از طریق دزدی زندگی می‌کردند (Ibid, p. 15). منابع کهن ژرمنی نیز به چنین دزدی آیینی و نیز روابط بی‌بند و بار اشاره می‌کنند (ویدنگرن ۱۳۷۸، ص ۶۸-۶۹). این جوانان شجاع و راهزن، که البته در نهادی سازمان‌یافته نیز به سر می‌برده‌اند، ما را به یاد عیاران می‌اندازد که، جدا از نگاهی بیرونی و احیاناً اخلاقی ما به آنها، در سرسپردگی و دلآوری و پایبندی به اصول جرگه خود همواره سرآمد بوده‌اند. اما وجه تمایز این طایفه از دیگر سازمان‌های متشکل دزدی و راهزنی است. حال، اگر همهٔ این داده‌ها را کنار هم بگذاریم، به این نتیجه می‌رسیم که عنوان نهاد عیاران یعنی ایار/ یاران<sup>۹</sup>، با توجه به شاهد مذکور از کارنامهٔ اردشیر بابکان، هرچند متأخرتر از میثیه است، ویژگی‌های بسیار کهنی از همان نظام متشکل بسیار کهن را دارد.

یکی دیگر از ویژگی‌های این انجمن چگونگی تشرّف به این آیین در صورت‌های اولیه است. ویکاندر باز به خوبی نشان داده است که آیین هوم که یکی از آیین‌های پیش از زردشتی مرتبط با آیین مهرپرستی است با انجمن مردان پیوند تنگاتنگی داشته است. جوانان جنگجوی پیرو این آیین، با نوشیدن هوم سُکرآور، خلسه‌وار و بی‌خود به جنگ می‌پرداختند. (Wikander 1938, pp. 64-65)

در اینجا می‌کوشیم، با توجه به شواهد موجود در منابع فارسی، میان این نهاد بسیار کهن آریائی و انجمن‌های مردان بنا بر شواهد موجود در منابع بعد از اسلام پیوندی برقرار کنیم. از مطالب سمک عیار چنین برمی‌آید که، با اجرای مراسم شادی‌خواری، طالب عیاری قدحی از شراب را بلند می‌کرده و در برابر سر خود می‌گرفته و نام استادی را که برگزیده بوده بر زبان می‌آورده، سپس قدح را سر می‌کشیده است و بدین‌گونه پیمان

۹) ذکر این نکته لازم است که ظاهراً نخستین بار شادروان ملک‌الشعراى بهار متوجه آن شد که واژهٔ عیار اصل عربی ندارد بلکه در اصل اذیوار بوده و بعدها به اییار تبدیل شده و در فارسی به صورت عیار نوشته شده است. (← بهار ۱۳۶۳، ص ۱۱۲)

می‌بسته که یار عیاران باشد (ناتل خانلری ۱۳۶۴، ص ۸۷-۸۸). از این رسم، در جاهای بسیاری از سمک عیار، جدا از شرابخواری معمول، یاد می‌شود و همه جا پیمان یاری و بندگی کسی در کار است.<sup>۱۰</sup> صرف نظر از محتوای قدح (هوم یا شراب) این رسم تشرّف اهمیت آیینی از راه نوشیدن به جرگه‌ای در آمدن را نشان می‌دهد. این آیین در همه انجمن‌های متأخرتر، چون انجمن جوانمردان و فتیان نیز با شرب و قدحی محتوی آب و نمک و یا شیر قرین بوده است (شمس‌الدین آملی ← صراف ۱۳۷۰، ص ۷۲-۷۳) و یا حتی به صراحت ذکر می‌شود که پیش از نبوت پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - فتوت‌داری چنان بود که قدح خمر می‌خورند (نجم‌الدین زرکوب ← صراف ۱۳۷۰، ص ۱۸۹). در طریقت خاکساریه نیز، در یکی از مراحل سلوک پای پیاله به میان می‌آید. چند درویش به قطار می‌ایستند در حالی که با لُنگ به هم بسته شده‌اند. درویش خاکسار شربتی از دست پیر خود می‌نوشد که همان رسم شرب اهل فتوت است (افشاری ۱۳۸۲، ص چهل و سه). افشاری، در تألیف خود، سی رساله از آیین فتوت و خاکساریه گرد آورده که، در یکی از آنها، این آیین شرب و چگونگی تشرّف به خوبی توضیح داده شده است:

پس نقیب همچنان دست راستش در دست چپ گرفته باز نزد کرسی آرد و بازدارد و شربه را بر هر دو دست او نهد و تلقین گوید تا بگوید که استاده‌ام از بهر خدا به دوستی خاندان مصطفی. شربه فتوت است که می‌خورم از فلان آخی، بر این مقیم باشم و از این نگردم. پس گوید: بسم الله و اندکی باز خورد و گوید: الحمد لله - سه نوبت. پس شربه از دست بگیرد و بگوید تا دست آخی بوسه دهد و هم رفیقان او همه او را در کنار گیرند تا معرفتش بدیشان حاصل شود و، اگر جماعتی از بزرگان حاضر باشند، چون دست آخی را بوسیده باشد و آخی فرق او را بوسه داد، جماعت بزرگان را همچنان دستبوس کند. آن‌گه هم سیلان را در کنار گیرد. (همان، ص ۲۴)

از جمله دیگر نشانه‌ها، که تقریباً در بین همه این فرق و در همه اعصار مشترک است، شلووار (شلوار کوتاه) است. پیش از این دیدیم که حتی در چکامه آشوری نیز جنگجویان برهنه‌اند یعنی سینه برهنه دارند. ابن الاثیر نیز عیاران را برهنه توصیف می‌کند (کامل، ج ۱۰، ص ۲۱۲ و ۲۱۵). سمک عیار نیز ازار پای چرمین در پای دارد (سمک عیار، ج ۲، ص ۱۳۶).

۱۰ ← سمک عیار، ج ۲، ص ۱۰۷، ۱۴۶، ۶۰۲. در ص ۲۱۷، حتی شغال پیل‌زور، استاد سمک، می‌گوید: «اگر تو این کار بکنی، من در پیش خورشیدشاه حلقه بندگی تو در گوش کنم و نام استادی بر تو نهم و شادی تو بازخورم و شاگردی تو کنم».

عطار نیز آنان را این‌گونه توصیف می‌کند:

چو عیاران بی‌جامه میان جمعِ درویشان  
در این وادی بی‌پایان یکی عیار بنماید  
(دیوان عطار، ص ۳۱۳)

در اسرارالتوحید (بخش اول، ص ۲۱۶)، از ورنایان (برنایان) سخن رفته که روزی جمعی از آنها برهنه با ازارپای چرمین به نزد ابو سعید می‌آیند. شاید بهترین نمونه برای تصویر این شلوار آن باشد که در زورخانه‌های ایران می‌بینیم. در آنجا ورزشکاران بالاتنه خود را برهنه نگاه می‌دارند و شلواری چرمین از کمر تا زانو به پا می‌کنند که آن را تنبان نطمی می‌خوانند. احترام به این شلوار و چگونگی پوشیدن آن نیز اصول خاص خود دارد (← انصاف‌پور ۱۳۵۳، ص ۵۹، ۲۲۱، ۲۲۵). سوای شلوار با نام‌هایی چون ایزار و سراویل، همه این فرق کمر بند نیز بر روی آن می‌بندند که نام‌هایی چون بند، شد نیز دارد. پیش‌تر نشان دادیم که ویدنگرن کمر بند بستن را با آیین سرسپردگی در میان ایرانیان یکی دانسته است. همین کمر بستن پهلوان برهنه را در حماسه گیل‌گمش نیز، که خود تحت تأثیر سبک هندو آریائی سروده شده است، می‌بینیم (ویدنگرن ۱۳۷۸، ص ۳۳). در اکثر فتوت‌نامه‌ها و منابع بعد از اسلام نیز، کمر بند بستن را مترادف با سرسپردگی محض تعریف کرده‌اند. مثلاً در فتوت‌نامه واعظ کاشفی آمده است:

اگر پرسند که ازار چیست؟ بگوی بند میان را گویند و آن کمر بندگی است. اگر پرسند که میان را به چه بسته‌ای؟ بگوی به خدمت. (فتوت‌نامه سلطانی، ص ۱۹۹ و ۲۰۱)

پیوند توصیفی و نمادین کمر بستن و خدمت و تعهد به همان پیشینه فرهنگ کهن ایران می‌رسد که همچنان در انجمن‌های متأخر تأثیر آیینی خود را حفظ کرده است. چگونگی آرایش مو نیز از نکات جنبی مربوط به جرگه نبردگان است. خوشبختانه ویدنگرن (۱۳۷۸، ص ۱۷) به این مسئله در بین اقوام هندو آریائی نیز توجه کرده است. به گمان او، آنان موی سر را بلند می‌کردند. گیل‌گمش نیز زلف‌دار است (همان، ص ۳۳). اما بهترین و کهن‌ترین نمونه در میان ایرانیان کرساسپه گیس‌دار/گیسور (هوم‌یشت/۱۰) است و قبلاً اشاره کردیم که ویکاندر او را پهلوان نمونه انجمن مردان می‌شناسد. انگشت‌گذاران این «یشت» بر این ویژگی صوری گرشاسب نشان از نمادینه بودن آن در جامعه کهن ایرانی یا حتی آریائی دارد. همین نمادین بودن موی سر، که احتمالاً نشان از قدرت پهلوان دارد، در حماسه گیل‌گمش و نیز سامسون وارد شده است.



گونه دیگری از آرایش مو نیز در میان پارتیانِ ارمنستان می‌یابیم که جوانان موی سر را به‌گونه‌ای از بیخ می‌تراشیدند و طره‌ای را نگه می‌داشتند و آن را رها می‌کردند (همان، ص ۳۲). از کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۱۵۵) نیز برای تأیید این آرایش معمول در میان لشکریان می‌توان شاهدی آورد:

اما بعضی ستردن و هر جایی مویی پراکنده بگذاشتن بر عادت لشکریان کراهیت و نهی آمده است از آن.

جالب اینجاست که در کیمیای سعادت این رسم رسم لشکریان (جنگجویان) دانسته شده است. گروهی از مجذوبان که ابدال خوانده می‌شدند موی سر را تا شانه‌های خود بلند نگه می‌داشتند. خاکساران نیز موی سر را بلند نگه می‌داشتند (افشاری ۱۳۸۲، ص ۱۵۹). تغییر این رسم در برخی دیگر از فرق جوانمردان ناشی از تحولات و تغییرات اجتماعی است که، برخلاف رسم شلوار یا رسم شُرب، تغییر آن متناسب با زمان قابل فهم است. تا آنجا که نگارنده خبر دارد، تنها یک‌بار از واژه میره در معنای اجتماعی کهنش، یعنی وابسته به گروهی متشکل، در متون بعد از اسلام شاهد وجود دارد و آن میره نیشابوری نام یکی از افراد فرقه ملامتیه است. در این مورد، میره نه به عنوان اسم خاص که به عنوان لقب آمده است. (طبقات الصوفیه، ص ۵۴۰)<sup>۱۱</sup>

حال که به برخی رسوم مشترک در انجمن مردانِ دوران آریائی اشاره کردیم، بحث خود را بر روی نام آنها متمرکز می‌کنیم. گفتیم که واژه مریه / مئیره در اصل به معنی «مرد جوان» است. همین معادل عنوانی است که بعداً بر روی انجمن‌های مردان با ویژگی‌های خاص آیینی-اخلاقی خود، یعنی جوانمردان، گذارده می‌شود. آیین جوانمردی، بدون آشنایی با محتوای رفتاری و اخلاقی مربوط به آن، به لحاظ صوری، به معنی آیین مردان جوان است. همین معنی در ترجمه عربی عنوان این طایفه یعنی فتیان (از فتی به معنی «مرد جوان، جوان») یا أحداث (از حدث به معنی «جوان»، فرقه جوانمردی در شام)، و هم در برنایان، وجود دارد و می‌رساند که همه در اصل ترجمه واژه مریه / مئیره هستند.

---

۱۱) اینکه فرضاً واژه میرک در عبارت «از قضا، به در دکانی گذشت که آینه‌گر بود و ناخچی نهاده بود، در ربود و گفت: هی، میرکم به‌گشتی می‌رود» (ابومسلم‌نامه، ج ۲، ص ۴۱۹) یا برخی دیگر از شواهد با این واژه مربوط است و یا حتی در برخی گویش‌ها واژه مول و مولا به معنی «فاسق» با تغییر آوایی با آن پیوندی دارد، نیاز به بررسی دیگری دارد.

بدین ترتیب، این انجمن مردان، که به طبقه جنگجویان در دوران بسیار کهن آریائی مربوط بوده، چنان متشکل نقش خود را در تربیت جوانان به منظور اهداف سیاسی - اجتماعی ایفا می‌کرده و چنان ریشه داشته که، به رغم مخالفت دین زردشتی نیز، همچنان باقی مانده و حتی پس از اسلام نیز از آنان الگوبرداری و همچنان برای اهداف سیاسی استفاده شده است. تصوّر اینکه در جامعه ابتدایی رئیس قبیله یا شاه با این انجمن‌ها رابطه یافته و به منظور قدرت‌یابی نقش رهبری به عهده گرفته باشد و تسلط بر این انجمن وسیله به دست آوردن قدرت شمرده شده باشد چندان پیچیده و دور از ذهن نیست. همین هدف در متشکل ساختن این انجمن‌ها و حتی قانون‌دار کردن هر چه بیشتر اصول و مرام اعضای انجمن به منظور حفظ و تقویت آن سبب گستردگی اصول اخلاقی در دوران متأخرتر است. بر این اساس، میره، جز در معنای اصلی («مرد جوان، جوان»)، در بافت اجتماعی، به عنوان لقبی برای گروهی از مردان جوان عضو نهادی معین به کار می‌رفته است. در دوران بعد از اسلام، ترجمه این واژه («جوان مرد = مرد جوان») برای مردانی که در عضویت گروهی با اصول خاص بوده‌اند رایج شده است. اما چنین اصطلاحی چنان ریشه داشته که حتی فرقی خارج از ایران نیز از واژه‌های عربی که همین معنا را می‌رساند استفاده کرده‌اند (قس فتیان). به عبارتی، اگر قرار بود به چنین گروه‌هایی، به حکم ویژگی اخلاقی و یا کارکردی آنها، عنوانی داده شود، یافتن عناوین مناسب‌تر دیگری چندان دشوار نبود؛ اما می‌بینیم که عنوان مرد جوان («جوان مرد»)، که معنای بسیار روشنی دارد، برای توصیف چنین انجمن‌های متشکل اجتماعی - سیاسی با طیف گسترده اخلاقی به کار رفته است.\*

## منابع

بهار، محمدتقی (۱۳۶۳)، «جوانمردی»، آیین جوانمردی، به کوشش احسان نراقی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران، ص ۱۰۹-۱۲۰.  
ابومسلم‌نامه ابوظاهر طرسوسی، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، ۴ جلد، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.

\* درباره‌ی واژه میره در کیله و دمنه، که در آغاز مقاله نقل شده، و پیوند آن با صورت اوستائی میریه و مَرّیه ودایی - مجتباتی، فتح‌الله، «کند و کاو در بیخ و بن چند واژه»، یادنامه دکتر احمد تفضلی، به کوشش علی‌اشرف صادقی، سخن، تهران ۱۳۷۹، ص ۲۸۹-۲۹۸.

- اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، محمد بن منور، به تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ۲ جلد، آگاه، تهران ۱۳۷۱.
- افشاری، مهران (۱۳۸۲)، فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساربه (سی رساله)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- انصاف‌پور، غلامرضا (۱۳۵۳)، تاریخ ورزش زورخانه، وزارت فرهنگ و هنر، مرکز مردم‌شناسی، تهران. بندهشن، آذر فرنیخ‌دادگی، گزارنده: مهرداد بهار، توس، تهران ۱۳۶۹.
- دیوان عطار، فریدالدین محمد عطار نیشابوری، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- صراف، مرتضی (۱۳۷۰)، رسائل جوانمردان (مشمول بر هفت فتوت‌نامه)، با مقدمه و خلاصه فرانسوی از هانری کرین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و انتشارات معین، تهران.
- سمک عیار، فرامرز بن خداداد ارجانی، به تصحیح پرویز ناتل خانلری، ۵ جلد، آگاه، تهران ۱۳۶۳.
- طبقات الصوفیه، ابواسمعیل عبدالله انصاری هروی، به تصحیح محمد سرور مولایی، توس، تهران ۱۳۶۲.
- فتوت‌نامه سلطانی، حسین کاشفی سبزواری، به اهتمام محمدجعفر محبوب، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۰.
- کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه و توضیح بهرام فره‌وشی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۴.
- کامل، تاریخ بزرگ اسلام و ایران، عزالدین علی ابن الاثیر، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی و علی هاشمی حائری، ۱۰ جلد، شرکت مطبوعاتی علی اکبر علمی، تهران ۱۳۵۱.
- کیلله و دمنه، ابوالمعالی نصرالله منشی، به تصحیح مجتبی مینوی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۱.
- کیمیای سعادت، ابوحامد محمد غزالی طوسی، به کوشش حسین خدیو جم، ۲ جلد، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴.
- ناتل خانلری، پرویز (۱۳۶۴)، شهر سمک (جلد ششم از سمک عیار)، آگاه، تهران.
- ویدنگرن، گنو (۱۳۷۸)، فتودالیسم در ایران باستان، ترجمه هوشنگ صادقی، نشر قطره، تهران.
- Alföldi, A. (1951), *Königsweihe und Männerbund bei den Achaemeniden*, Archiv f. Volkskunde 47, Schweiz.
- Hinz, W. (1972), "Rezension von Widengren, Feudalismus", *ZDMG*, 122, pp. 383-385.
- Kent, R. G. (1953), *Old Persian (Grammar, Texts, Lexicon)*, American Oriental Society, New Haven.
- Lommel, H. (1927), *Die Yäkö's des Awesta*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Mayrhofer, M. (1963), *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch der Altindischen*, Band II, Carl Winter Universität Verlag, Heidelberg.
- Panaïno, A. (1990), *Tiṣṭya*, Part 1, Is. M.E.O., Roma.
- Schmitt, R. (1971), "Rezension von Widengren, Feudalismus", *GGA*, 223, pp. 216-225.
- Wikander, S. (1938), *Der arische Männerbund*, Hakan Ohlssons Buchdruckerei, Lund.

