



تبیین استعاره‌های انتقادی بخش اساطیری شاهنامه

شهرزاد بهمنی^۱

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور تهران، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۲

چکیده

استعاره انتقادی اهداف و ایدئولوژی‌های سازنده معنای زبان را شناسایی می‌کند که راهبردی مهم، در جهت نظریه بلاغت برای مشروعیت زبانی در تحلیل‌های گفتمانی است. داستان‌های بخش اساطیری شاهنامه، از کیومرث تا کیخسرو که در طرح طبقه‌بندی زمینه ایدئولوژیک گفتمان قرار دارد، در این نوع تحلیل‌ها گنجانده می‌شود تا بتوان زیرساخت معناهای زبانی را از آن‌ها استخراج کرد. هدف پژوهش حاضر، تبیین این مسأله است که فردوسی چگونه از زبان جهت تولید زیرساخت‌ها و بازتولید روابط قدرت سازنده گفتمان بهره برده است و با استفاده از چه راهبرد زبانی این مسأله را گفتمان‌سازی می‌کند؟ برای دستیابی به این هدف، در این پژوهش که به روش تحلیلی-توصیفی و بر پایه منابع کتابخانه‌ای است، از چارچوب نظری تحلیل انتقادی گفتمان مبتنی بر رویکرد نورمن فرکلاف استفاده می‌شود. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد فردوسی با استفاده از شخصیت‌پردازی که استعاره‌های او را شکل می‌دهد، توانسته زیرساخت‌ها و روابط قدرت سازنده گفتمان را در دو فرایند نهادی و اجتماعی، گفتمان‌سازی کند. استعاره‌هایی که فردوسی به کار برده، در طرحی طبقه‌بندی انجام یافته که موضع فکری و دیدگاه طبقاتی او را در دفاع از ساختارهای جامعه و ارزش‌های نهفته در زیربنای آن نمایان می‌کند. آنچه به فهم استعاره‌های متن کمک می‌کند، پیش‌فرض‌های مهمی در خصوص ویژگی‌های صوری است که استعاره‌ها را به ارزش‌های اجتماعی و روابط قدرت پنهان متن پیوند می‌دهد. شناسایی استعاره‌های انتقادی که عبارتند از: فره، گاو، فریدون و کیخسرو، ضحاک و افراسیاب به کشف معانی فراتر از سطح زبانی و افزایش آگاهی انتقادی نسبت به نقش زبان در حفظ و تغییر روابط اجتماعی گفتمان کمک می‌کند.

واژگان کلیدی: شاهنامه، بخش اساطیری، استعاره‌های انتقادی، تبیین.

¹ Email: shahrzadbahmani28@yahoo.com





Explaining the critical metaphors of the mythological part of *Shahnameh*

Shahrzad Bahmani¹

Ph.D. graduate from Department of Persian Language and Literature, Payam-e Noor University Tehran, Tehran, Iran

Received: 22/10/2020 | Accepted: 10/02/2021

Abstract

An important strategy in rhetoric for linguistic legitimacy in discourse analysis, critical metaphor identifies the goals and ideologies that create the meaning in language. The stories of the mythological part of *Shahnameh*, from *Kiomars* to *Kaykhosrow*, which fall in the ideological context of the discourse, are included in this type of analysis in order to extract the infrastructure of linguistic meanings from them. The aim of the present study is to explain how Ferdowsi used language to produce the infrastructure and reproduce the power-relations which create discourse, and what linguistic strategy he uses through which discourse is constructed. To achieve this goal, this research, which is analytical-descriptive based on library resources, uses the theoretical framework of critical discourse analysis based on Norman Fairclough's approach. The results of the research suggest that Ferdowsi through the use of characterization that forms his metaphors has been able to construct the discursive infrastructures and discourse-creating power-relations in both institutional and social processes. The metaphors used by Ferdowsi are integrated into a classification scheme that reflects his intellectual position and class perspective in defense of the structures of society and the values underlying them. What helps to understand the metaphors of the text are important assumptions about the formal features that link the metaphors to the social values and power relations of the hidden text. Identifying critical metaphors such as Farrah (grandure), cow, Fereydoun and Kaykhosrow, Zahak and Afrasiab helps to discover meanings beyond the linguistic level and increases critical awareness of the role of language in maintaining and changing the social relations of discourse.

Keywords: *Shahnameh*, mythological part, critical metaphors, explanation.

¹ Email: shahrzadbahmani28@yahoo.com



۱. مقدمه

۱-۱. استعاره انتقادی

استعاره انتقادی رویکردی معناشناختی برای بازنمایی استعاره است که هدف آن «شناسایی اهداف و ایدئولوژی‌های استفاده از زبان است» (Black, 2004: 34). اساس ادعای این رویکرد بر این اصل مبتنی است که «یک معنای تجربی و ذهنی در زیربنای استعاره‌های مختلف وجود دارد، زیرا ذهن به طور ذاتی ناخودآگاه است و مفاهیم ذهنی عمدتاً استعاره‌ای است» (Lakoff & Johnson, 1999: 3). از دیدگاه لیکاف و جانسون، استعاره تنها به حوزه بلاغت و تخیل شاعرانه اختصاص ندارد، بلکه زبان بالذات استعاری است و استعاره اساس سیستم مفهومی (ادراکی) فرد و سازنده فکر و عمل است. از این رو می‌گویند: «سیستم مفهومی، نقش اساسی در تعیین عملکرد واقعیات روزمره ایفا می‌کند و از هر دو نظر فکر و عمل اساساً به طور استعاری ساختار یافته و تعریف شده است؛ پس باید بپذیریم نحوه اندیشیدن ما، تجربه‌های ما و اعمال روزانه ما موضوعاتی بسیار مرتبط با استعاره هستند» (Ibid, 1980: 10). بر این اساس، استعاره ساختار یافته و مفهومی است؛ یعنی پایه و اساس استعاره‌ها، مفاهیم ذهنی و واقعیات روزمره زندگی است نه واژه‌ها. استعاره‌ها نخست بر اساس مفاهیم تجربی و ذهنی شکل می‌گیرد، سپس در زبان نمود پیدا می‌کند و به ما این امکان را می‌دهد که به روشی منظم جنبه‌ای از یک مفهوم پنهان را از نظر جنبه‌ای دیگر - که استعاره نامیده می‌شود - در قالب یک طرح طبقه‌بندی منظم و متناوب درک کنیم؛ بنابراین، واژگان استعاری به خودی خود معنی مستقل ندارند، بلکه با مفاهیم ذهنی گوینده مرتبط هستند که می‌توان از آن‌ها به مثابه راهبرد زبانی برای شناخت و درک نگرش‌های اجتماعی و سیاسی گوینده استفاده کرد. در این حالت، می‌توان مفاهیم استعاری را فراتر از روش‌های معمولی تفکر و گفت‌وگو و در محدوده آنچه به آن اندیشه و زبان تصویری، شاعرانه یا خیالی می‌گویند، نشان داد و اگر مفاهیم اشیا و بی‌جان هستند، می‌توانیم آن‌ها را زیبا و مرتب جلوه دهیم (Ibid: 10-11).

اصیل‌ترین ارزش‌های یک فرهنگ با ساختار استعاری انسجام می‌یابد. در حقیقت

می‌توان گفت، نظام مفهومی فرهنگ‌ها و مذاهب از نظر ماهیتی استعاره است یا بر عکس استعاره‌های نمادین که در تجربه افراد پایه‌گذاری شده و سیله‌ای اساسی جهت درک مفاهیم تجربی و فرهنگی است؛ به عنوان مثال، شخصیت‌های اساطیری شاهنامه عمیقاً با مفاهیم تجربی و ارزش‌های فرهنگی در ارتباطند که در حماسه ملی به شکل استعاره‌های نمادین و انسانی بازنمایی شده‌اند. این بدان معناست که انتخاب شخصیت‌های اساطیری شاهنامه خودسرانه و تصادفی نیست، بلکه این شخصیت‌های معنادار در فرهنگ اصیل ایرانی ریشه دارند که راه شناسایی تمدن و هویت اجتماعی را فراهم می‌آورند؛ پس عملکرد اصلی استعاره در اصل نحوه درک چیزی برای چیز دیگری است. همانطور که فر کلاف می‌گوید: «استعاره ابزاری برای بازنمایی جنبه‌ای از تجربه از نظر جنبه‌ای دیگر از آن است، اما هر جنبه از تجربه را می‌توان از نظر هر تعداد استعاره بازنمایی کرد و این ارتباط بین استعاره‌های جایگزین است که در اینجا مورد توجه ویژه‌ای است، زیرا استعاره‌های مختلف دارای وابستگی‌های ایدئولوژیک متفاوتی است؛ به عنوان مثال، بازنمایی استعاری مشکلات اجتماعی به صورت بیماری، امری بسیار معمول است که در بردارنده یک استعاره برای خود بیماری نیز هست که به صورت نیرویی مبهم و فاقد اندیشه بیان می‌گردد...» (Fairclough, 1989: 119-120). از دیدگاه انتقادی، تبیین مفاهیم ذهنی موجود در زیربنای استعاره‌های مختلف باید با خلاصه‌ای از بافت موقعیتی که متن در آن تولید شده است، تکمیل شود که این خود روشی برای تحلیل انتقادی گفتمان پدید می‌آورد. از همین روست که استعاره در درک و تحلیل انتقادی گفتمان بسیار مهم است. از نظر فر کلاف، هدف تجزیه و تحلیل انتقادی گفتمان «کمک به افزایش آگاهی نسبت به زبان و قدرت و بویژه نسبت به اینکه چگونه زبان به سلطه بعضی‌ها بر بعضی نقش دارد. با توجه به تمرکز من بر ایدئولوژی، این بدان معناست که به افراد کمک کنیم تا بفهمند چه اندازه زبانشان بر مفروضات عقل سلیم استوار است و اینکه چگونه این مفروضات مبتنی بر عقل سلیم از نظر ایدئولوژیک به وسیله روابط قدرت شکل گرفته است» (Ibid:4).

۱-۲. روش تحقیق

در نوشته حاضر روشی توصیفی - تحلیلی به کار گرفته و برای تبیین انتقادی

استعاره‌های متن اساطیری شاهنامه از چارچوب نظری تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف استفاده نموده است. مسأله اصلی تحقیق این است که فردوسی در شاهنامه چگونه از زبان جهت تولید زیرساخت‌ها و بازتولید روابط قدرت سازنده گفتمان بهره برده است و با استفاده از چه ابزار زبانی این مسأله را گفتمان‌سازی نموده است تا از این رهگذر، شناخت دقیق‌تری از معنای پنهان استعاره‌های متن ارائه دهد و به روابط قدرت، سلطه و ایدئولوژی نهفته در زیربنای زبان که به مثابه دو فرآیند نهادی و اجتماعی شکل واقعی به خود می‌گیرد، دست یابد و در نهایت آگاهی انتقادی خوانندگان را ارتقا دهد. تحقیق، تلفیقی از الگوی سه بُعدی فرکلاف در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین متن است که به دلیل محدودیت حجم مقاله و اهمیت محوری سطح تبیین به طور جداگانه بررسی نشده است، ولی نتایج تحلیل متن در دو سطح توصیف و تفسیر ضمن فرآیند نهادی و اجتماعی آورده شده است. مراد از گفتمان اساطیری شاهنامه، از پیشدادیان تا پایان پادشاهی کیخسرو است که تقریباً سه هزار سال از تاریخ حماسه ملی ایران را شامل می‌شود. هرچند آغاز و انجام این بخش‌بندی قطعی نیست و می‌توان استدلال کرد که رگه‌های حماسی از زمان فریدون نمایان می‌شود و یا اینکه بعد از روزگار کیخسرو نیز شخصیت‌ها و روایت‌های اساطیری هنوز در حماسه ملی حضور دارد، اما در مجموع فقط شخصیت‌هایی که در طرح طبقه‌بندی متن اساطیری شاهنامه قرار دارند، بررسی شده است.

۱-۳. اهمیت و ضرورت تحقیق

استعاره انتقادی از این جهت که عملکرد گفتمان اقتناع را به وسیله ارتباط میان شناخت و احساسات انجام می‌دهد، راهبردی مهم در جهت نظریه بلاغت برای مشروعیت زبانی در تحلیل‌های گفتمانی است که اهمیت آن ریشه در دانش فرهنگی و برقراری ارتباط با اسطوره و ایدئولوژی است. به همین دلیل «تحریک و ترغیب دو حوزه بالقوه آگاهانه و ناآگاهانه برای تأثیرگذاری در واکنش فکری و عاطفی ما نسبت به امور، چه به طور مستقیم از طریق توصیف و تحلیل موضوع‌های سیاسی و چه به صورت غیرمستقیم با تأثیرگذاری در احساس ما نسبت به امور، از نیروی بسیار متقاعدکننده‌ای برخوردار است» (Black, 2005: 29). آنچه ارتباط

استعاره با اسطوره را نمایان می‌کند، ویژگی تنش معنایی استعاره است، زیرا استعاره به واسطه تغییر در استفاده از یک کلمه یا عبارت از متن یا حوزه‌ای است که انتظار می‌رود آن را در متن یا حوزه دیگری که در آن قرار ندارد، به کار برد. این تغییر به صورت شیء انگاری و یا به شیوه شخصیت‌پردازی انجام می‌گیرد تا با استفاده از کلمه یا عبارتی که در متن‌های دیگر انتزاعی و بی‌جان است، به چیزی که واضح، قابل توصیف و تحریک‌کننده است، اشاره کند (Ibid:13)؛ بنابراین، استعاره روشی برای توصیف اسطوره است و این خود راهی برای ارتباط با ایدئولوژی که اسطوره‌ها بر اساس آن پایه‌گذاری شده است، فراهم می‌کند. از همین روست که مفهوم ایدئولوژی در زبان‌شناسی انتقادی بسیار مهم است تا آنجا که پایه و اساس شناخت جهان را تشکیل می‌دهد و گروه‌های اجتماعی خاص آن را برای شناسایی ارزش‌های خوب و بد و توجیه مشروعیت خود به کار می‌برند؛ چنانکه فرکلاف معتقد است: «دیدگاه‌های ایدئولوژی به مثابه موقعیت‌ها، نگرش‌ها و عقاید گروه‌های اجتماعی در روابط اجتماعی قدرت نقش دارد» (Fairclough, 1995: 11).

بنابراین، آنچه فرایند مشروعیت ایدئولوژی را تقویت می‌کند، ارتباط آن با اسطوره است. «اسطوره داستانی است که توضیحی درباره همه امور پیچیده، از قبیل: منشأ جهان، علل خیر و شر، منشأ عناصر، زن و مرد و... ارائه می‌دهد و خواننده را با مجموعه‌ای از روایات درگیر می‌کند. بنای اسطوره بر جنبه‌های ناخودآگاه ذهن است که تجربه‌های پنهان را تحریک می‌کند، زیرا تجربه‌ها به طور ناخودآگاه با عواطفی چون: غم، خوشبختی و ترس در ارتباط است؛ پس اسطوره سلاحی دوطرفه است که می‌تواند برای ارزیابی با هدف مثبت یا منفی استفاده شود (Black, 2005: 21). بدین ترتیب، تبیین انتقادی استعاره‌ها به توصیف و شناسایی اسطوره‌ها و ایدئولوژی‌ها منجر می‌گردد که تحلیل‌های سنتی استعاره در توصیف و شناسایی آن‌ها ناکارآمد است و اگر در چارچوب روش‌های تحلیل گفتمانی انجام شود، درک بهتری از آن‌ها ارائه می‌دهد. از آنجا که شخصیت‌پردازی ویژگی اصلی گفتمان حماسی است و استعاره‌های آن را شکل می‌دهد، باید به مثابه بخشی پر اهمیت از تحلیل‌های روشمند جدید در شناسایی و انتقال ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها به کار گرفته شود.

۱-۴. پیشینه تحقیق

استعاره‌های شاهنامه را می‌توان در دو حوزه جای داد: یکی استعاره در حوزه بلاغت سنتی که محصول زبان شاعرانه فردوسی است، و دیگری استعاره در حوزه جدید نظریه محور که بیان‌کننده بازنمایی زیرساخت معناهای زبان است. از پژوهش‌های فراوانی که در حوزه بلاغت سنتی نوشته شده است، به عنوان نمونه می‌توان به «تحلیل هرمنوتیکی نمودارهای اساطیری در ساخت‌های استعاره‌ای» (نرماشیری: ۱۳۸۹)، اشاره کرد. نویسنده در این مقاله، پس از توضیحاتی درباره نقش استعاره در اسطوره‌سازی به تحلیل استعاره‌هایی گزینشی از خاقانی و منوچهری و شاهنامه پرداخته است. بیشتر پژوهش‌های جدید موجود درباره استعاره به تعاریف تازه و مباحثات علمی و فلسفی در غرب باز می‌گردد. از اندیشمندانی که وارد این عرصه علمی شده‌اند و می‌توان از نظریات آن‌ها بهره برد، بلیک (Blake)، لیکاف و جانسون (Lakoff & Jhonson)، دریدا (Derrida)، ریچاردز (Richards) و... هستند که نظریات متفاوتی را درباره استعاره ارائه داده‌اند، اما تبیین استعاره‌های انتقادی بخش اساطیری شاهنامه یکی از مباحثی است که تاکنون کمتر به طور یکجا و جداگانه با رویکرد نظریه محور به آن توجه شده است.

درباره پیشینه پژوهشی مرتبط با موضوع، می‌توان به «استعاره‌های جهتی در آغاز شاهنامه» اثر خاتمی نیا و حسن‌زاده (۱۳۹۸) اشاره کرد که به بررسی استعاره‌های جهتی در ۵۰۰ بیت آغازین شاهنامه تا اوایل پادشاهی ضحاک پرداخته‌اند و نشان می‌دهند که چگونه مفاهیمی که ملموس و محسوس نیستند و در نتیجه نمی‌توانند جایگاه و جهت مشخصی داشته باشند، در زبان دارای جهت شده‌اند. نمونه دیگر «استعاره‌های هستی‌شناختی در شاهنامه فردوسی از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی» اثر سراج و محمودی بختیاری (۱۳۹۷) است که حدود ۳۸۰۰ بیت از شاهنامه فردوسی را انتخاب کرده‌اند و استعاره‌های هستی‌شناختی آن را از نوع مادی بررسی نموده‌اند و نشان می‌دهند که این استعاره‌ها پربسامدترین نوع استعاره مفهومی در شاهنامه هستند که بسیاری از مفاهیم حوزه مبدأ اشیاء از طریق آن‌ها ملموس شده است. فلاح و همکارانش (۱۳۹۷) نیز راهبردهای ایدئولوژیکی

شاهنامه در تولید گفتمان برتری ایرانیان را در نبرد رستم و چنگش - در داستان رستم و خاقان چین - با روش تحلیل انتقادی گفتمان ون دایک بررسی کرده‌اند و از ساز و کارهای کلامی نظیر: قطب‌بندی، بازنمایی مثبت گروه خودی، بازنمایی منفی گروه دیگری، واژگان گرایبی، توصیف کنش‌گران و تعمیم بخشی به مثابه نمونه‌هایی از راهبردهای ایدئولوژیکی نام می‌برند.

قاسم‌زاده و نامی (۱۳۹۵)، به بررسی زمینه گفتمانی استعاره‌های شاهنامه در روایات بندهشی پرداخته‌اند. آن‌ها با استفاده از نظریه گفتمانی دریدا تلاش می‌کنند به بازخوانی جایگاه استعاره در شاهنامه پردازند و نشان می‌دهند که علاوه بر استعارات بلاغی و عاطفی، استعاره‌هایی مانند: ماه، خورشید، سپهر، یاقوت، مهر و... در شاهنامه دیده می‌شود که نه تنها با قدرت و هنر بیانی فردوسی آمیخته شده است، بلکه متأثر از بنیان‌های اساطیری و بازنمایی باورهای بندهشی است که می‌توان از آن به مثابه استعارات ارجاعی و فرهنگی یاد کرد. بررسی موردی حوزه‌های مفهومی کلان استعاره رد و خرد استعاره‌های مربوط به آن را نیز نامقی (۱۳۹۲)، انجام داده است که نشان می‌دهد کلان استعاره «رد» در بافت حماسی خردورزی و در ذهن فردوسی ترسیم سازمان‌اندیشگی دینی زرتشتی است و موبد، شجاع، هیربد، زرتشت و... از مهمترین حوزه‌های مفهومی این واژه است.

پژوهش پیش‌رو، با تأکید بر رابطه متقابل زبان، ایدئولوژی و قدرت بر مبنای رویکرد انتقادی گفتمان فرکلاف داستان‌های بخش اساطیری شاهنامه را بررسی می‌کند و بر طبق دو فرایند نهادی و اجتماعی نظریه فرکلاف، استعاره‌های انتقادی این بخش را شناسایی می‌کند. در کنار توجه به زیرساخت‌های اجتماعی در شکل‌گیری استعاره‌های انتقادی شاهنامه، سعی بر این است که تأثیر قدرت ایدئولوژیک، طبقاتی، نژادی و اقتصادی فردوسی در تولید پیش‌فرض‌های وابسته به ویژگی‌های زبانی و چگونگی بازتولید تأثیرات معنایی آن، شناسایی شود و نتایج چنین کاربرد خاصی از زبان در قالب تحلیل انتقادی گفتمان تبیین و بررسی می‌شود. جنبه‌های نوآورانه و تمایز بخش پژوهش حاضر در کنار پژوهش‌های صورت گرفته این است که: اولاً با توجه به رابطه زبان، قدرت و ایدئولوژی

در رویکرد انتقادی فرکلاف، داده‌ها را در جهت دستیابی به آگاهی انتقادی زبانی بررسی می‌کند و ثانیاً، توجه به طرح طبقه‌بندی واژگان مطابق رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان به نظر فرکلاف و همچنین، شناسایی زیر ساخت‌های زبانی در تولید و بازتولید استعاره‌ها بر مبنای نظریه فرکلاف، نه تنها درباره شاهنامه، بلکه در مورد سایر متون ادبی دیگر نیز تازگی دارد.

۲. تبیین استعاره‌های انتقادی متن

۲-۱. فرایند نهادی

فرایند نهادی متن اساطیری شاهنامه با توجه به طرح تفسیری بافت موقعیتی فرکلاف، به طور عام، بیان فعالیت طبقه دهقانان جامعه ایرانی قرن سوم و چهارم هجری، جهت تحکیم ارکان قدرت و ایجاد حس استقلال در تقابل سیاسی و فرهنگی با دو قوم بیگانه عرب و ترک است و به طور خاص، بیان فعالیت فردوسی برای حفظ زبان و تاریخ ایران باستان که حماسه ملی را پدید آورده است. این فعالیت، یک وضعیت نهادی را در قالب ژانر تک‌گویی شامل می‌شود و افراد درگیر در آن و مناسبات میان آن‌ها، شامل گوینده و مخاطب است که از حیث فرهنگ و نژاد با یکدیگر شباهت دارند. گوینده به مثابه عضو طبقه فرادست نژادی، در جایگاه اطلاع‌رسانی و مخاطب به مثابه عضو طبقه عام نژادی، در جایگاه دریافت‌کننده اطلاعات است که پایگاه اجتماعی و برتری نژادی طبقه با نفوذ دهقانان و عامه مردم را در برابر گروه غیرنژادی نشان می‌دهد. هدف فردوسی، تأثیر بیانی بر روی مخاطب بوده و تأثیرگذاری او ناشی از رابطه هنجاری و طبیعی با ایدئولوژی و دانش‌زمینه‌ای است که موقعیت عادی و شناخته شده بافت متن را منعکس می‌کند و نشان می‌دهد که میان متن با بافت موقعیتی سازگاری وجود دارد. از همین روی، نقش‌آفرینی فردوسی را نمی‌توان جدای از عامل تعیین‌بخش بافت اجتماعی تبیین کرد. در واقع فردوسی به این دلیل توانسته است، منشأ اثر باشد و به قدرت نهادی برسد که شرایط اجتماعی مساعدی وجود داشته و بحران ایدئولوژیکی، زبان و فرهنگ باستانی ایران را در معرض نابودی قرار داده است؛ چه بسا اگر چنین شرایط و محیطی به وجود نیامده بود، به احتمال

فردوسی چهره‌اش شناخته‌ای باقی می‌ماند. همین‌طور، محیط نهادی، یعنی سرزمین خراسان در ارتباطی تنگاتنگ با ژانر حماسی گفتمان قرار دارد که روند ارتباط با ساختارهای گفتمان را تشدید می‌کند و تنها در چنین محیط نهادین و رسمی اعتبار دارد و قابل فهم است. در خصوص جایگاه نهادی فردوسی نیز میان منابع و نحوه روابط میان او و مخاطب با بافت بینامتنی سازگاری وجود دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت، گفتمان به دنبال بیان قرابت و اشتراک اجتماعی میان خود و مخاطب است و این کار را از طریق ارجاع اطلاعات و خبرها به زمینه ایدئولوژیک متن فراهم نموده است. از این حیث نیز فردوسی در برقراری روابط اجتماعی میان خود و مخاطب به لحاظ ایدئولوژیک تعیین کننده است. این اثرگذاری ایدئولوژیک فردوسی در خصوص هویت اجتماعی میان او و مخاطب، ناشی از شیوه بیان غیرمستقیم اوست که از موقعیت نسبی مربوط به طبقه اجتماعی و گرایش نژادپرستانه برخوردار است. از این جهت که «لحن خاص، تکیه یا حجم به کار گرفته شده در بیان یک واژه یا عبارت می‌تواند به عنوان گرایش نژادپرستانه یا جنسیت‌گرایانه تعبیر شود» (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۱: ۷).

۲-۱-۱. ساختار تولید متن

مطابق رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان به نظر فرکلاف، طرح‌های طبقه‌بندی از جمله گفتمان‌هایی است که بر اساس آن واژگان به صورت متناوب میان خود متن و نوع گفتمان، سازمان می‌یابد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۷۵). این جنبه از رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان، در مورد ساختار و واژگان گفتمان اساطیری شاهنامه - که با تأثیرپذیری از گفتمان‌های زردشتی به سه دوره متناوب طبقه‌بندی شده است - مصداق معناداری می‌یابد. بازتولید این طرح طبقه‌بندی از پیش موجود که ارزش‌های بیانی متفاوتی را در گفتمان مجسم می‌سازد، از اثرات سازنده ساختار طبقاتی جامعه باستان است. طبق تحقیقات سرکاراتی و کریستن سن (ر.ک: سرکاراتی، ۱۳۵۷: ۵۴-۳۷؛ کریستن سن، ۱۳۴۵: ۱۰۵)، سال بزرگ کیهانی در روایات زردشتی، به سه دوران سه هزار ساله تقسیم شده است. دوران اول، زمان شهریاری سه هزار ساله اهرمزد است که در حماسه ملی ایران سلطنت

هزار ساله پیشدادیان را شامل می‌شود. هر یک از شخصیت‌های این دوره، استعاره‌هایی تغییر یافته از نام و هویت بی‌جان اساطیری آن‌هاست که نوعی تنش معنایی برای تحریک و توصیف ناخودآگاه تجربه مشترک نقش نخستین انسان در شکل‌گیری تمدن و هویت اجتماعی ایجاد نموده است. از دیدگاه تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف، این تجربه می‌تواند به منزله موضع فکری فردوسی تبیین شود که به مثابه یک تجربه عام و مشترک حاوی ادعای همبستگی و قرابت اجتماعی است. از این رو، بسامد بالای فرایندهای کنش مربوط به هر یک از شخصیت‌های این دوره در ارتباط با این تجربه عام و مشترک، بیانگر این امر است که شکل‌گیری هویت اجتماعی محصول اراده و کنش جمعی یک قوم است: «فرایند بر ساختن یک نظام کنش، هویت جمعی نامیده می‌شود» (تاجیک، ۱۳۸۳: ۲۰۶).

بدین ترتیب، هویت اجتماعی در متن حماسی از رویکردی بر ساخته برخوردار است؛ این بدان معناست که هویت و تمدن ایرانی، هویتی از پیش ساخته شده و تحمیلی نیست، بلکه محصول کنش قوم ایرانی و در ارتباط با بافت فرهنگی و زمینه ایدئولوژیک متن است که توسط هر یک از شخصیت‌ها به منزله استعاره‌های انتقادی امکان بروز یا بازتولید یافته است. هدف فردوسی از شناسایی شخصیت‌های این دوره، طرح یک هویت مشترک در ذهن مخاطب است که بر پایه فرهنگ و ایدئولوژی اصیل ایرانی بنا شده است. همین فرهنگ و ایدئولوژی نهفته در اطلاعات و خبرها، برای فردوسی تولید قدرت نموده است و سبک اطلاعاتی متن، ابزاری در خدمت آگاه کردن مخاطب از فرهنگ اصیل ایرانی گردیده است تا تسلط قدرت‌های غیرنژادی ترک و عرب نتواند فرهنگ و هویت غیر ایرانی خود را بر قوم ایرانی تحمیل کند؛ بنابراین، در فرایند نهادی، اطلاع‌رسانی نقش دوگانه‌ای ایفا می‌نماید. از یک سو، افزون بر شناسایی هویت و انتقال فرهنگ، تحولات جامعه را نیز در عملکرد و کنش شخصیت‌ها نشان می‌دهد. به همین دلیل است که به لحاظ هژمونی، این کنش‌ها و عملکردها در مرکز تأکید و توجه قرار گرفته است؛ کنش‌هایی که سیر گذر از جامعه اشتراکی مادر سالار به نظام طبقاتی پدر سالار را بازنمایی می‌کند. این سیر، چنانکه در آیات نمونه زیر مشخص است، روند تکاملی دارد و با تقسیمات اجتماعی

دوره باستان و روزگار ساسانیان کاملاً هم‌پوشانی دارد. از سوی دیگر، سبک اطلاع‌رسانی و انتقال خبرها قدرت ایدئولوژیک و ساختاری گوینده را برای سلطه‌نمایان می‌کند. به کارگیری وجه دستوری اقتدار‌گرایانه به شیوهٔ روایت‌گر سوم شخص و نقل قول آزاد غیرمستقیم از زبان دهقانان، امکان سلطهٔ نژادی، طبقاتی و اجتماعی ایجاد می‌کند. وجه غالب دیگر در سبک اطلاع‌رسانی گفتمان اساطیری، میزان بهره‌ای است که گوینده از ژانر تک‌گویی برای هدایت و کنترل خبرها به کار برده و منجر به انسجام ارجاعی متن شده است. این نوع توانایی کنترل، به میزان شناخت گوینده از زمینهٔ ایدئولوژیک متن عینیت می‌بخشد و در نتیجه، سلطهٔ ایدئولوژیک افزایش می‌یابد.

چنین گفت‌گایین تخت و کلاه کیومرث آورد و او بود شاه
 که خود چون شد او بر جهان کدخدای نخستین به کوه اندرون ساخت جای
 سر تخت و بختش برآمد ز کوه پلنگینه پوشید خود با گروهِ
 (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۱)

جهاندار هوشنگ با رای و داد بجای نیاتاج بر سر نهاد...
 وُزان پس جهان یکسر آباد کرد همه روی گیتی پُر از داد کرد
 نخستین یکی گوهر آمد به چنگ به آتش ز آهن جدا کرد سنگ
 سرمایه کرد آهن آبگون کزان سنگ خارا کشیدش برون
 (همان: ۲۵)

پسر بُد مرو را یکی هوشمند گرانمایه طهمورث دیوبند
 پس از پشت میش و بره، پشم و موی بُرید و به رشتن نهادند روی
 به کوشش ازو کرد پوشش به جای به گستردنی بُد هم او رهنمای...
 یکایک برآراست با دیو جنگ بُد جنگشان را فراوان درنگ...
 (همان: ۳۶-۳۵)

ز هر پیشه‌ای انجمن کرد مرد بدین اندرون پنجه‌ی نیز خورد
 گروهی که آثوربان خوانیش به رسم پرستندگان دانیش

جدا کردشان از میان گروه پرستنده را جایگه کرد کوه
 صفی برکشید و بنشانند همی نام نیساریان خواندند
 پسودی سه دیگر گره را شناس کجا نیست از کس بریشان سپاس
 (همان: ۴۲)

دوران دوم از سال بزرگ کیهانی، زمان پادشاهی سه هزاره ساله اهریمن است که در حماسه ملی ایران مصادف با دوران هزار ساله پادشاهی ضحاک است. نام و شخصیت منفی ضحاک، استعاره تغییر یافته‌ای از هویت اساطیری اوست که به لحاظ ایدئولوژیک و روابط معنایی در تقابل با واژگان استعاری مثبت و معانی اندیشگانی دوره اول قرار دارد که وضعی ارزش گذارانه میان آن‌ها برقرار می‌کند. این رابطه تقابلی، به نظر می‌رسد با تغییر نظام اجتماعی و ساختارهای جامعه همراه باشد که به پیامدهای حمله اعراب مرتبط است؛ بنابراین، از نگاه تحلیل انتقادی به گفتمان، این دوره را می‌توان به ضدیت با نظام طبقاتی و ساختارهای جامعه تبیین کرد که نهاد فاعلی با به کارگیری استعاره‌های منفی، در حال به چالش کشیدن و طرد جامعه خارج از ساختار یا بدون طبقه است. به عبارت دیگر، فردوسی با استفاده از سبک اطلاعاتی و خبررسانی، به شکل‌گیری نوع جدیدی از جامعه که بر پایه فرهنگ غیرایرانی استوار است، واکنش نشان داده است و این تجربه را انتقال می‌دهد که ساختارهای جامعه باستان و فرهنگ نهفته در زیربنای آن فراموش می‌شود و جامعه فاقد ساختار با ارزش‌های منفی، چون: کژی، بیدادگری، حرص، آز و... بنا می‌شود؛ به عنوان مثال، به کارگیری فرایندهای منفی در گزاره‌های خبری زیر می‌تواند به از میان رفتن نظام طبقاتی منسوب به جمشید تبیین شود که با اقتدار بیانی گوینده برای نفی آن و حفظ نظام و ارزش‌های جامعه همراه است:

چو ضحاکش بر تخت شد شهریار بر او سالیان انجمن شد، هزار
 نهان گشت کردار فرزانتگان پراکنده شد کام دیوانگان
 هنر خوار شد، جادویی ارجمند نهان راستی، آشکارا گزند
 (همان: ۵۵)

در این راستا، حصوری نیز - که داستان ضحاک را از دیدگاه طبقاتی بررسی کرده است - نشان داده: «ضحاک در پی بازسازی جامعه اشتراکی و بی طبقه بوده است» (حصوری، ۱۳۸۸: ۷۶).

موسی خورنی تاریخ نگار ارمنی سده پنجم میلادی، به تأکید ضحاک بر مالکیت عمومی و نفی مالکیت خصوصی اشاره نموده است (خورنی، ۱۳۸۰: ۱۱۵). همین‌طور در منابع دیگری - چون آثارالباقیه ابوریحان بیرونی - با اشاره به شواهدی، مانند سلب مالکیت از مردم پایه‌های فکری ضحاک که همان علاقه به تشکیل جامعه اشتراکی و نفی نظام طبقاتی بوده، آشکار است: «همه ایرانیان در عهد بیوراسب بی‌خانه و زندگی بودند و سلب مالکیت از ایشان شده بود و...» (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۴۰).

دوران سوم از سال بزرگ کیهانی نیز - که از فریدون تا کیخسرو را شامل می‌شود - به لحاظ ایدئولوژیک ترکیب و اختلاطی از واژگان استعاری دوره اول و دوم است که شخصیت‌های آن در ارتباط با این دو دوره هویت پیدا می‌کنند؛ چنانکه فریدون و کیخسرو، استعاره‌های جایگزینی از شخصیت استعاری جمشید و افراسیاب نیز تکراری از شخصیت استعاری ضحاک است. در این دوره فریدون به مثابه احیاگر نظام کاست طبقاتی منسوب به جمشید، آیین ناخوب ضحاک را بر می‌افکند و نظام طبقاتی و ساختارهای اجتماعی پیشین را دوباره برقرار می‌کند، ولی در پی حملات افراسیاب ترک نژاد به ایران شهر بار دیگر نظام و قوام جامعه برای همیشه متحول می‌شود. این تحول، پایان دوره تقسیمات اجتماعی ایران قدیم و آغاز دوره جدید است که با ورود اسلام و روی کار آمدن غزنویان و مخالفت آن‌ها با نظام طبقاتی جامعه مرتبط است. از نگاه انتقادی، بسامد بالای واژگان متضاد این دوره، مؤید همین تحولات و ژرف ساختن هاست که در بُن‌مایه متن اساطیری نهفته است. همچنین، ارزش‌گذاری مثبت نهاد فاعلی از کنش فریدون، می‌تواند پیش‌فرض مهمی در دیدگاه طبقاتی او و جانبداری از ایدئولوژی سازنده متن تبیین شود که نشان می‌دهد، گوینده سبک اطلاع‌رسانی و انتقال خبر را به مثابه ابزاری در خدمت حفظ و انتقال دیدگاه خود به مخاطب به کار گرفته است.

نشست از بر تخت زرین اوی	بیفگند ناخوب آیین اوی...
سپاهی نباید که با پیشه ور	به یک روی، جویند هر دو هنر
یکی کارورز و یکی گرزدار	سزاوار هر کس پدید است کار

(فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۸۳)

۲-۲. فرایند اجتماعی

مطابق طرح تبیینی فرکلاف، متن اساطیری شاهنامه بخشی از یک فعالیت اجتماعی در نظر گرفته می‌شود که نهاد فاعلی به مثابه یک عامل هدایت‌گر، کنترل خبرها را در محور ژانر تک‌گویی در دست گرفته تا با یادآوری هویت و فرهنگ اصیل ایرانی و ایجاد حس استقلال، گفتمان را در شرایط تسلط بیگانگان وارد مبارزات هژمونیک نماید. این مبارزات، بین دو گروه نژادی و غیرنژادی یا دو گروه ایرانی و غیرایرانی بازنمایی می‌شود؛ چون گروه نژادی به مثابه کنش‌گرانی هستند که از ایدئولوژی و فرهنگ نهفته در ساختارهای جامعه دفاع می‌کنند، به عنوان قدرت مسلط و هژمونیک بر گروه غیرنژادی نمایان می‌گردند و در نتیجه، رابطه میان گروه نژادی و گروه غیرنژادی از نوع مناسبات سلطه‌گرانه و اقتدارآمیز است. از دید جامعه‌شناسان، این نوع فعالیت با مفهوم نژادپرستی نهادی (institutional racism) در چارچوب پُست‌مدرن مطابقت دارد. از دیدگاه جامعه‌شناسان، نژادپرستی بر ساختارها و عملکرد جامعه مبتنی است و مفهوم نژادپرستی نهادی تمامی ساختارهای جامعه را به شیوه نظام‌مند انعکاس می‌دهد. این مفهوم، به طور اساسی نوعی محافظه‌کاری طبیعی است که در دوره‌های تغییر و بی‌ثباتی ظهور می‌کند و از آداب و رسوم، زبان‌ها و سبک‌های زندگی نوینی که نظم موجود را تهدید می‌کند، دفاع می‌کند تا از تفاوت‌های فرهنگی برای طرد گروه‌های رقیب استفاده نماید. سلسله مراتب برتری و فرودستی بر اساس ارزش‌های فرهنگ اکثریت ساخته می‌شود و گروه‌هایی که با اکثریت تفاوت دارند، به حاشیه رانده می‌شوند (ر.ک: گیدنز، ۱۳۸۶: ۳۶۷-۳۶۶).

مبارزات متن اساطیری، زیر تأثیر بن‌مایه ایدئولوژیک گفتمان‌های زردشتی به شاهنامه راه یافته است. بر پایه این بن‌مایه ایدئولوژیک، گروه غیرنژادی به شکل نیروهای شر و در حکم شاهان بیگانه که از دسترسی به فره محروم می‌مانند، نمایان می‌شوند. در حاکمیت دینی جامعه کهن باستان «فره در اصل با آیین مهری مرتبط بوده» (ر.ک: باتولومه، ۱۹۷۹: ۴۳۰؛ جکسون، ۱۸۹۳: ۱۱؛ نیبرگ، ۱۹۷۴: ۲۲۱ به نقل از: قائمی، ۱۳۹۰: ۱۲۹) و افزون بر اینکه سعادت و اقبالی بوده که هر کس در صورت رعایت کامل خویشکاری

خویش از آن فرهمند می‌شده، نیرویی کیهانی و ایزدی و هاله‌ای سوزان و درخشان بوده است که پایگاه الهی قدرت را در باورهای کهن قوم ایرانی شکل می‌داده است (ر.ک: مختاری، ۱۳۶۹: ۱۹۵-۱۹۱). فره به مثابه «نوعی مفهوم حق الهی و (مشروعیت فرا - قانونی) در سیاست نیز راه یافته است» (گلسمان و دیگران، ۱۹۸۶: ۶۶، به نقل از: قائمی، ۱۳۹۰: ۱۲۹). ماکس وبر در بحث پیرامون مفهوم مشروعیت - که آن را توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم و توانایی هر نظام در ایجاد و حفظ این باور که نهادهای سیاسی موجود برای جامعه مناسب‌ترین است، دانسته‌اند - از سه نوع مشروعیت نام می‌برد (ر.ک: لپست، ۱۳۸۳: ۱۲۵، به نقل از قائمی، ۱۳۹۰: ۱۲۹). این سه نوع عبارت است از: «مشروعیت عقلانی قانونی (مبتنی بر اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود)، مشروعیت سنتی (مبتنی بر اعتقاد رایج به تقدس سنت‌هایی که از قدیم اعتبار داشته است)، مشروعیت کاریزمایی (مبتنی بر فرمانبرداری از فردی مقدس یا قهرمان و گاه الگوی نظامی که به شکل وحی بر وی نازل شده است). ماکس وبر در این تعریف، واژه (فره) یا (کاریزما) را همچون یکی از شکل‌های اقتدار مشروع در سیاست به کار می‌برد» (برینر، ۱۹۹۶: ۱۳۹، به نقل از قائمی، ۱۳۹۰: ۱۲۹).

شاهان نژادی و آرمانی شاهنامه - چنانکه بررسی خواهند شد - از نمودهای شاخص و مقدس اقتدار مشروع هستند که هم به لحاظ پابندی به ایدئولوژی زیربنایی و حفظ یک گفتمان مسلط، مشروعیت سلطه هژمونیک - قانونی بر گروه غیرنژادی را دارند و هم با داشتن نسب کیانی، مشروعیت سنتی بر مبنای تقدس سنت‌هایی چون آیین مهرپرستی را که در ساختار جامعه باستان اعتبار داشته، دارند و هم مشروعیت کاریزمایی برآمده از تقدس ایزدمهر را دارند؛ مشروعیتی که با اتصال به فره کیانی آن را به دست می‌آورند و در خویشکاری کشت و دامداری یا الگوی قدرت «شاه - دهقان» بازتولید می‌کنند. بدین ترتیب، انتساب فره به شاهان نژادی و تثبیت و انسداد این مفهوم از طریق مفصل‌بندی و استراتژی نژادپرستی نهادی، عمده‌ترین مانع دسترسی شاهان غیرنژادی به قدرت هژمونیک است. در زامیاد یشت (۱۳۷۷، ج ۲، کرده ۶، بندهای: ۶۴-۵۶) آمده است که: «افراسیاب سه بار به دریاچه فراخکرت فرو رفت تا فرّ را به دست آورد، اما ناکام ماند». ضحاک نیز

دیگر خواهان ناکام فر است (همان: بند ۴۷ به بعد)؛ بنابراین، فره دستاویز مهمی برای طرد گروه غیرنژادی بوده است.

۲-۲-۱. باز تولید تأثیرات معنایی

بر پایهٔ مبارزات اجتماعی متن، می‌توان به این پیش‌فرض دست یافت که شاهان نژادی به لحاظ معنایی تجربی استعاره‌هایی از روابط قدرت تعیین‌کنندهٔ گفتمانند که استراتژی نژاد پرستی نهادی آن را در الگوی قدرت «شاه - دهقان» باز تولید نموده است. این الگو، از تلفیق هویت اجتماعی فاعل نهادی - به‌طور خاص و طبقه دهقانان جامعه باستان، به‌طور عام - با شاه که قدرت نژادی و موروثی از آن نشأت می‌گیرد، ایجاد می‌شود و در راستای این دیدگاه قرار می‌گیرد که: «در کشور ایران، دهقانی و شاهی به هم آمیخته بوده است؛ بر این اساس که شرایط کشت و کار و کشاورزی به دلیل کم آبی و نبود زمین‌های مناسب و حاصل‌خیز، آن هم در روزگار باستان دشوار بوده است. کسی که به کار کشاورزی تن می‌داده و ابزار تداوم حیات مردمان را با کشت فراهم می‌کرده، بهترین و بزرگ‌ترین نیکی را انجام می‌داده است. از همین روی، پادشاه نیز باید در یاری به کشاورز می‌کوشیده است، پس می‌توان بر آن بود که شیوهٔ تفکر دینی در روزگاران کهن در ایران، در میان دو قطب پادشاه و کشاورز در نوسان بوده است؛ یعنی از یک سو، به طبقهٔ سوم (کشاورز) وابسته بوده و از سوی دیگر، پادشاه نیکو باید مدافع و پشتیبان کشاورزان می‌شده است» (موله، ۱۳۸۶: ۵۸).

اینک، به نحوهٔ مفصل‌بندی و باز تولید تأثیرات معنایی این شیوهٔ تفکر در بین استعاره‌ها پرداخته می‌شود.

بنا به روایت شاهنامه (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۰) و دینکرد، هوشنگ، پادشاه پیشدادی، نخستین شاه - دهقانی است که پیشه دهقانی و اهلی کردن حیوانات، از جمله گاو را بنیان می‌نهد: «و به دیگر زمان آمد به ویکرد و هوشنگ پیش داد، برای آراستن اندر جهان، داد دهقانی را، کشت کاری جهان و دهیدی و جهان‌پایی را» (Dinkard, 1911: 594). همین‌طور، در کتاب پنجم دینکرد (۱۳۸۸: ۳۸) آمده است: «پس از هوشنگ، فرزندانش و برادرش ویکرد (Waykard)، افزایش دهندهٔ دودهٔ فرمانروایان در میان دهقانان هستند». بر

این اساس، جمشید که در گفتمان حماسی نواده هوشنگ است، هر آنچه پدرانیش بنا نهادند، تکامل و رونق می‌بخشد تا اینکه بر اثر تسلط دیو کبر: «یکایک به تخت مهی بنگرید / به گیتی جز از خویشان را ندید» (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۴)، دچار دروغ‌گویی می‌شود که به گسست فرّاز او و نظم طبیعی گفتمان می‌انجامد. در روایت فردوسی و متون زردشتی دروغ‌گویی جمشید، ادعای آفریدگاری او بوده (ر.ک: روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۴۳-۴۲) که سبب شده او در رابطه خلاقانه با ایدئولوژی و کلام راستین در آیین مهری قرار گیرد. فردوسی این رابطه خلاقانه‌ای را که جمشید مرتکب آن شده و موجب از دست رفتن قدرت و در نتیجه تغییر هویت او گردیده، به چالش می‌کشد و در گزاره‌های زیر با صفت ایدئولوژیک، ناپاک دین، دروغ‌گویی او را طرد می‌کند:

چو صد سالش اندر جهان کس ندید بر او نام شاهی و او ناپدید
 صدم سال روزی به دریای چین پدید آمد آن شاه ناپاک دین
 (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۵۲-۵۱)

تغییر هویت جمشید، از قدرت کارزمایی و هژمونیک او نشأت می‌گیرد؛ از جمله دلایل این امر، می‌توان به گرایش‌هایی از مقوله شهرنشینی، پدید آوردن ساختارهای جدید اجتماعی و مهمتر از همه به مقوله استقلال فکری و درک هویت نوین انسانی، سیاسی و اعتقادی اشاره کرد که سبب تناقض موقعیت و در نتیجه، مبارزه میان شهر و روستا که تکراری از آورد ازیلی خیر و شر است، گردیده است. در این نبرد، ضحاک که به روایت شاهنامه و متون اسلامی نظیر: (مجمّل التواریخ و القصص، ۱۳۸۳: ۲۵؛ ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱؛ ثعالبی، ۱۳۸۵: ۸؛ مقدسی، ۱۳۷۶: ۵-۱) استعاره از اعراب است، در سویه شر قرار می‌گیرد و بر جمشید غالب می‌شود. تقابل جمشید و ضحاک، رویارویی دو چهره هژمونی رضایت و زور است که به طور متقابل یکدیگر را طرد می‌کنند؛ یکی می‌کوشد تا با هویت بخشیدن به ارزش‌ها، زمینه سلطه و رونق اقتصادی و گسترش جهان را فراهم آورد و دیگری به ضد ارزش‌ها و کنش‌های منفی، همچون «آز و چپاولگری» شکل می‌دهد و بدین منظور، جامعه اشتراکی بدون طبقه و بی‌عدالت را دستاویز خود قرار می‌دهد.

هژمونی خشونت‌گرای ضحاک در پی برجسته‌سازی طبقه در پیوند با عقاید خویش است؛ چنانکه تازیان را بر صدر می‌نشانند: «ز ایران و از تازیان لشکری / گزین کرد گردان هر لشکری» (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۵۱) و جنگاوران و موبدان را جهت تحکیم موقعیت خود و کسب مشروعیت دینی برجسته می‌کند و در مقابل طبقه دهقانان را که مانع رسیدن به اهدافش هستند، به حاشیه می‌راند. با وجود اینکه نفی طبقه دهقانان عمده‌ترین مانع هژمونی فرهنگی و اقتصادی جامعه محسوب می‌شده، ضحاک توانست مناسبات سلطه غیرطبیعی و نامشروع گروه غیرنژادی را به چالش بکشد. تبلور این تقابل، مبارزه ضد ظلم و بیداد میان دو گروه نژادی و غیر نژادی است که با قیام کاوه آهنگر شکل می‌گیرد و به کین‌خواهی و نبرد فریدون با ضحاک پایان می‌پذیرد. در قلمرو مبارزات، آنچه غیر نژادی را به کنار می‌کشد، قدرت هژمونیک است که در این فضا برجستگی و قدرت یافته است. ساز و کار قیام کاوه زیر لوای درفش کاویانی برای برانداختن ظلم و ستم، می‌تواند نقطه عطفی در نظام قدرت در شاهنامه در نظر گرفته شود که نیرو و اراده پایین‌ترین طبقه زحمت‌کش جامعه را در به قدرت رساندن فرمانروایی نژادی، بازنمایی می‌کند. هویت ایدئولوژیک کاوه در گفتمان حماسی (همان: ۶۱) و در بسیاری از منابع دیگر نظیر (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۳۵؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۸۲؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۱۰۰؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۶۸) استعاره از طبقه «صنعت‌گران» جامعه باستان است که از دیدگاه طبقاتی فاقد هویت دهقانی و نژاد شاهی است؛ در نتیجه، به سبب محدودیت ساختاری جامعه و عدم دسترسی به قدرت هژمونیک نمی‌تواند در جایگاه قدرت قرار گیرد. با این حال، رابطه‌ای تخاصم‌آمیز با موقعیت نهادی پیدا نمی‌کند و به نفع فریدون دست به استراتژی مهار می‌زند و نابرابری‌های قدرت و نظام کاست طبقاتی را نادیده می‌گیرد. پاسخی که فریدون به پیشنهاد اطرافیانش برای قبول فرمانروایی می‌دهد، می‌تواند مؤید همین امر باشد: «مردمان را گفت... اگر ما او (ضحاک را بشکنیم) یکی باید که همه او را بپسندیم تا همان روز او را به ملکی بنشانیم... کسی طلب کنید از خاندان ملک تا او را بنشانیم.. و فرمان کنیم» (بلعمی، ۱۳۸۵: ۱۴۶)؛ بنابراین، فریدون که «نسب او به هوشنگ می‌رسد» (ابن اثیر، ۱۳۴۹: ۱۷) و بخشی از فرّ جمشید پس از جدا شدن، به وی می‌رسد (یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج ۲، زامیادیش، کرده ۶، بند: ۳۶) توسط کاوه در

الگوی قدرت قرار می‌گیرد و موجب مفصل‌بندی مجدد گفتمان و رفع بحران می‌گردد. دینکرد در این باره چنین می‌گوید: «از پیشه دین، بهر او دهقانی، به بخشش آن فرّه جم، و بدان پیروز شد و فریدون به آن پیروز شدن، پاسخ گوینده شد دهاک را از رحم حمل کننده (مادر) و او را بدرانید و بی‌هوش کرد، آن بسیار نیرو و دروج را» (Dinkard, 1911: 596). از دیگر ساخت‌های نشان‌دار ایدئولوژیکی که مؤید سلطه هژمونیک و مشروع فریدون است، کشتن گاو برمایه و نگهبان آن (آثویه زارع) توسط ضحاک است که بنا به عقیده مهرداد بهار، با کشته شدن گاو به دست اهریمن در آیین مهری مطابقت دارد (بهار، ۱۳۷۶: ۳۶).

کشتن گاو هم در بندهش (دادگی، ۱۳۹۰: ۶۶-۶۵) و هم در میترائیسم غربی (کومون، ۱۳۸۶: ۱۴۷-۱۴۶) با رویش و زایش حیات نوین مرتبط بوده که بیشتر ریشه در چوپانی آریایی‌ها داشته است و طبیعتاً به علت کثرت دام در این جوامع، قربانی‌های آیینی گسترده‌ای در آن‌ها اجرا می‌شده است، اما ظهور زردشت مصادف با تغییر روش زندگی آریایی‌ها به معیشت کشاورزی (گیگر، ۱۳۸۲: ۳۷) بوده است و چون زراعت سنتی آریایی‌ها بر گاو «ورزاو» متکی بوده، رسم آیینی کشتن گاو به تأثیرپذیری از آیین زردشتی طرد و انکار شده است. به همین دلیل است که وقتی ضحاک به فریدون می‌گوید: «تو به خاطر جدت، جم، مرا می‌کشی؟ فریدون می‌گوید: اینکه برای تو افتخار بزرگی است، ولی من تو را به خاطر یک دنده گاو برمایه می‌کشم» (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۱۶؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۳۹). در شاهنامه (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۸۹)، جشن ایدئولوژیک مهرگان بازتولیدی از همین مسایل اجتماعی و اعتقادی جامعه است؛ چنانکه فریدون در روز مهر بر کشته گاو پیروز می‌شود و موجب رونق و آبادانی طبیعت می‌شود که برای دهقانان روزهای برکت و نعمت به شمار می‌آمده است. بدین ترتیب، برجسته شدن نام گاو در لقب جد فریدون «أسفیان پُر گاو» (Aspiyan I purr-gaw) و گرز (گاو سر) او، نشانی ایدئولوژیک از اهمیت و تقدس گاو در جوامع کشاورز و دهقان بوده است.

از دیدگاه تحلیل‌گران انتقادی گفتمان، به طور کلی می‌توان گفت گفتمان‌ها، موقعیت‌ها و هویت‌ها به طور کامل ثابت و غیرقابل تغییر نیست، بلکه در معرض نزاع و دگرگونی قرار می‌گیرد؛ همانگونه که جمشید با تغییر موقعیت دچار دگرگونی هویت شد

و گفتمان را عرصهٔ تناقض کرد، فریدون نیز دچار همین تغییر هویت می‌گردد و در نتیجه، گفتمان را عرصهٔ نبرد می‌کند. در روایت شاهنامه (همان: ۹۱)، فریدون پس از پیروزی بر ضحاک و رسیدن به سلطنت، قلمرو حکومت را میان سه پسر خود تقسیم می‌کند. تبلور نوع تقسیم‌بندی فریدون، خصومت میان پسران است که توسط سلم و تور شکل می‌گیرد و به کشته شدن ایرج و در نهایت، به نبرد بزرگ کیخسرو و افراسیاب می‌انجامد. فردوسی بین این تقسیم‌بندی فریدون و اعتقادات جامعه، تناقضی شناسایی می‌کند و نقطه شروع آن را آزمندی در قدرت تبیین می‌کند:

فریدون چو شد بر جهان کامگار ندانست جز خویشتن شهریار
جهان چون برو بر نماند ای پسر تو نیز آز مپرست و اندوه مخور

(همان: ۹۰-۸۹)

در این گزاره‌ها ترک آز و برابری و برادری حاصل از آن، از آموزه‌های آیین مهری است که مناسبات نابرابر سلطه به بازتولید آن کمک نموده است. فردوسی، چون پیوندی با تقسیم‌بندی فریدون نمی‌یابد کنش منفی او را به خاطر عدم کناره‌گیری از قدرت و واگذاری پادشاهی به پسران و سرانجام، جامعهٔ فاقد ایدئولوژی را به چالش می‌کشد. استراتژی‌ای که او با توجه به موقعیت تاریخی و سیاسی به عمل می‌آورد، به نفع حفظ ایدئولوژی و ارزش‌های جامعه، دست به مداخلهٔ هژمونیک می‌زند و گفتمان را با هویتی جدید مفصل‌بندی می‌کند. او هویت دهقانی را طرد و هویت دینی کیخسرو را انتخاب می‌کند و در نتیجهٔ این امر، الگوی قدرت از «شاه - دهقان»، به «شاه - پریستار»، از طریق اتصال با فرّ روحانیان، تغییر می‌یابد؛ چون با ورود اسلام ساختارهای جامعه تغییر یافت، این تغییر هویت نیز شکل گرفت تا هدف گفتمان در هویت هژمونیک کیخسرو تحقق یابد.

کیخسرو برخلاف جمشید و فریدون، هویتی ثابت و تغییرناپذیر در گفتمان حماسی دارد و با صفت ایدئولوژیک پاک دین در نقطه مقابل آن‌ها قرار می‌گیرد. در حقیقت، کیخسرو «شاهی، کامل و خلل‌ناپذیر از گناه است» (قائمی، ۱۳۸۹: ۸۴).

بزرگان بر او آفرین خواندند وُرا خسرو پاک دین خواندند

(فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۰۲)

در گفتمان حماسی، ساز و کار پیمان بستن ایرانیان با کیخسرو برای کین خواهی سیاوش و حرکت توده مردم زیر درفش کاویانی برای پایین کشیدن بیرق‌های سپاه تورانیان، نقطه عطفی در بازنمایی قدرت هژمونیک و حفظ سلطه سیاسی و اقتصادی و در نهایت، عینیت بخشیدن به قدرت ایدئولوژیک گفتمانی است که به مغلوب شدن هژمونی زور و خشونت، یعنی افراسیاب بدنژاد و بدگوهر می‌انجامد:

که آن ترک بد پیشه و ریمن است که هم بد نژاد و هم بد تن است

(همان: ۱۰۹)

در روایت شاهنامه، هویت اهریمنی و بی‌فرّ افراسیاب، مانند هویت ضحاک، «دیو خشکسالی است که از ریزش باران جلوگیری می‌کند» (رضی، ۱۳۸۱: ۲۱۵) و همان‌طور که ضحاک، جمشید و گاو برمایه را می‌کشد، افراسیاب نیز سیاوش و اغریث برادرش را که «گونه تغییر یافته‌ای از گاو اوک داد است و بنا به روایات دینی گوپت شاه نامیده می‌شود» (کریستن‌سن، ۱۳۴۵: ۸۶)، می‌کشد. از نگاه تحلیل انتقادی گفتمان، تکرار و مشابهت این استعاره‌های نشان‌دار ایدئولوژیک، به منزله برجسته‌سازی آگاهی و شناختی است که مناسبات سلطه هژمونیک به مصرف و فهم آن کمک نموده است. در مناسبات میان دو گروه نژادی و غیرنژادی، گاو را می‌توان استعاره از مجموعه فرهنگ و هویت ایرانی در نظر گرفت که کشتن آن به مثابه بحران ایدئولوژی است که موقعیت را دچار تناقض می‌کند و گرفتن انتقام خون آن توسط فریدون و کیخسرو، به منزله رفع بحران و تحقق بخشیدن به هدف گفتمان، یعنی حفظ تاریخ ایران باستان و طرد فرهنگ غیر ایرانی توسط فاعل نهادی، به‌طور خاص یا طبقه دهقانان، به‌طور عام است. ساخت ایدئولوژیک فره را نیز می‌توان استعاره از کشور ایران تصور کرد که منبع قدرت و سلطه شاهان نژادی است. به این اعتبار، ضحاک و افراسیاب که استعاره از دو نژاد بیگانه ترک و عرب به شمار می‌آیند، به دلیل ضدیت با فرهنگ و هویت ایرانی، یعنی کشتن گاو، از تسلط بر ایران ناکام می‌مانند.

نتیجه

در این مقاله، رویکرد تازه و کارآمدی در مطالعات ساختاری با نام تبیین استعاره انتقادی به عنوان روشی از تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف در بررسی متن اساطیری شاهنامه معرفی شد. در این بررسی مشخص شد، فردوسی با استفاده از راهبرد شخصیت‌پردازی استعاره‌های انتقادی، متن اساطیری شاهنامه را گفتمان‌سازی نموده است. نتایج بررسی فرایند نهادی متن نشان می‌دهد، طرح طبقه‌بندی واژگان در ساختاری استعاری برای دستیابی به اهداف انتقادی و ایدئولوژیک انسجام یافته که نوعی تنش معنایی برای درک مفاهیم تجربی و زیربنای استفاده از زبان فراهم نموده است و نشان می‌دهد، ساختار تولید واژگان استعاری به سه دوره متناوب، بر موضع فکری فردوسی و دیدگاه طبقاتی او مبتنی است که طرح هویتی مشترک و برساخته و واکنش به جامعه فاقد ساختار را در قالب شخصیت‌پردازی بازنمایی می‌کند. تأثیرات معنایی این بازنمایی با توجه به بافت موقعیتی متن، دربردارنده یک استعاره از فعالیت طبقه دهقانان جامعه ایرانی قرن سوم و چهارم در تقابل با دو قوم بیگانه ترک و عرب است تا مانع فراموش شدن ایدئولوژی و فرهنگ نهفته در ساختارهای جامعه باستان در برابر تحولات جدید جامعه گردد. بر اساس تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف و تعریفی که از وی درباره استعاره در ذیل دیدگاه زبان‌شناسان (بلیک، لیکاف و جانسون) ارائه شد، «فریدون و کیخسرو»، استعاره‌های جایگزینی از شخصیت استعاری «جمشید» تلقی می‌شوند و «افراسیاب»، استعاره جایگزین از شخصیت اهریمنی «ضحاک» است. ارتباط بین این استعاره‌ها، دربردارنده دو استعاره فاقد انسانی، یعنی «گاو و فرّه» است که روابط قدرت سازنده متن و مناسبات سلطه هژمونیک طبقه دهقانان و معانی فراتر از سطح زبانی را بازنمایی می‌کند. معنای ایدئولوژیک این استعاره‌ها - در نبرد فریدون و ضحاک و عدم دسترسی ضحاک به فرّه و کشته شدن گاو برمایه به دست او - غلبه ایرانیان بر انیرانیان، حفظ فرهنگ و عدم تسلط بیگانگان بر کشور ایران را به گونه‌ای انتقادی تبیین می‌کند. نبرد کیخسرو و افراسیاب و کشته شدن گاو «اوک داد» به دست

افراسیاب نیز می‌تواند تکراری از این مصادیق استعاری و مفاهیم ذهنی گوینده و جنبه‌های تجربی و ایدئولوژیک سازنده متن باشد که در نهایت به تحقق هدف گفتمان و آگاهی انتقادی انجامیده است. دستاورد دیگر این تحقیق، مربوط به پیش‌فرض‌های مهمی در خصوص ویژگی‌های صوری متن است که به درک استعاره‌ها کمک نموده و آن‌ها را به ارزش‌های اجتماعی و روابط قدرت پیوند داده است. این دستاورد، از رهگذر بسامدگیری تحلیل مشخصه‌های دستوری متن در سه مرحله توصیف، تفسیر و تبیین به دست آمده که به درک رابطه پنهان متن با اجتماع و روابط قدرت و فرایندهای ایدئولوژی در متن کمک نموده است.



منابع و مأخذ

- ابن اثیر، الکامل. (۱۳۴۹). **اخبار ایران**. ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن بلخی. (۱۳۸۵). **فارس نامه**. تصحیح گای لیسترانج و رینولد نیکلسون. تهران: اساطیر.
- آقاگل زاده، فردوس. (۱۳۹۱). «توصیف و تبیین ساخت‌های زبانی ایدئولوژیک در تحلیل گفتمان انتقادی». **فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی**. شماره ۲. صص: ۱۹-۱.
- بلعی، ابوعلی محمد بن محمد. (۱۳۸۵). **تاریخ بلعی**. تصحیح محمدتقی بهار. به کوشش محمد پرویز گنابادی. جلد ۱. تهران: زوار.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). **جستاری چند در فرهنگ ایران**. تهران: فکر روز.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۹). **آثار الباقیه عن القرون الخالیة**. برگردان اکبر دانا سرشت. تهران: امیرکبیر.
- تاجیک، محمد رضا. (۱۳۸۳). **گفتمان، پادگفتمان و سیاست**. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ثعالی، ابومنصور عبدالملک بن محمد. (۱۳۸۵). **شاهنامه ثعالی**. تهران: اساطیر.
- حصوری، علی. (۱۳۸۸). **سرنوشت یک شمن از ضحاک به اودن**. تهران: چشمه.
- خورنی، موسی. (۱۳۸۰). **تاریخ ارمنیان**. ترجمه ادیک باغداساریان. تهران: مؤلف.
- دادگی، فرنخ. (۱۳۹۰). **بندهشن**. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- روایت پهلوی**. (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۱). **دانشنامه ایران باستان**. جلد ۱. تهران: سخن.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۵۷). «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران». **دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز**. شماره ۱۲۵. صص: ۶۵-۱.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). **تحلیل انتقادی گفتمان**. ترجمه گروه مترجمان. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۶). **شاهنامه**. به تصحیح جلال خالقی مطلق و به کوشش احسان یارشاطر. جلد ۱. نیویورک: بنیاد میراث پارسی.

- قائمی، فرزاد. (۱۳۹۰). «تحلیل انسان شناختی اسطوره فرّه و کارکردهای آن در شاهنامه و اساطیر ایران». **فصلنامه جستارهای ادبی**. سال ۴۴. شماره ۳ (پیاپی ۱۷۴). صص: ۱۴۸-۱۳۳.
- _____ (۱۳۸۹). «تحلیل اسطوره کیومرث در شاهنامه فردوسی بر مبنای رویکرد نقد اسطوره شناختی». **فصلنامه جستارهای ادبی**. شماره ۱۷۶. صص: ۶۵-۳۷.
- کتاب پنجم دینکرد**. (۱۳۸۸). آوانویسی، ترجمه، تعلیقات ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: معین.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۴۵). **مزدآپرستی در ایران قدیم**. ترجمه ذبیح الله صفا. تهران: دانشگاه تهران.
- کومون، فرانتس. (۱۳۸۶). **دین مه‌ری**. ترجمه احمد آجودانی. تهران: ثالث.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی. (۱۳۸۴). **زین الاخبار**. به اهتمام رحیم رضازاده ملک. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۶). **جامعه شناسی**. با همکاری کارن بردسال. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نی.
- گیگر، لودیک و یلهلم؛ فردیش هاینریش هوکو ویندیشن و والتر هینتس. (۱۳۸۲). **زرتشت در گائاها** (عرفان، حکمت عملی، فلسفه و جهان شناسی). ترجمه هاشم رضی. تهران: سخن.
- مجمّل التواریخ و القصص**. (۱۳۸۳). تصحیح محمدتقی بهار. تهران: دنیای کتاب.
- مختاری، محمد. (۱۳۶۹). **اسطوره زال**. تهران: آگه.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۷). **تاریخ گزیده**. به کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
- مقدسی، طاهرین مطهر. (۱۳۷۶). **آفرینش و تاریخ**. مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- موله، ماریژان. (۱۳۸۶). **ایران باستان**. برگردان ژاله آموزگار. تهران: توس.
- یشت‌ها**. (۱۳۷۷). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود. جلد ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- Charteris-Black, J. (2004). *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- _____. (2005). *Politicians and Rhetoric: The Persuasive Power of Metaphor*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Fairclough, N. (1989). *Language and power*. London: Longman.
- _____. (1995). *Critical Discourse Analysis*. London: Longman.
- Lakoff, G. & M., Johnson. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1999). *Philosophy in the Flesh: Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Pahlavi Dinkard. (1911). (Ed). Madan, D & N, Bombay.

References

- Aghagolzadeh, F. (2012). "Toosif va tabyin-e sakthaye zabani ideologic dar tahlil-e gofteman-e enteghadi ". Faslnameh-ye Pazhoohesh-haye Zaban va Adabiyat-e Tatbighi. N.2. pp.1-19.
- Bahar, M. (1997). Jostari chand dar farhang-e Iran. Tehran: Fekr Rooz.
- Bal'ami, A.M. (2006). Tarikh-e Bal'ami. Muhammad Taghi Bahar (Correct.) Muhammad Parviz Gonabadi (Efforts.) Vol. 1. Tehran: Zavvar.
- Birooni, A.R. (2010). Asarolbaghiyeh an-el ghoroonel khaliyeh. Akbar Dana Seresht (Trans) Tehran: Amirkabir.
- Charteris-Black. J. (2004). Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- _____. (2005). Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Christensen, A. (1966). Mazdaparasti dar Iran-e ghadim. Zabihollah Safa (Trans). Tehran: Daneshgah-e Tehran.
- Dadegi, Faranbagh. (2011). Bondaheshn. Mehrdad Bahar (Trans). Tehran: Toos.
- Ebne Asir, A. (1970). Akhbar-e Iran. Muhammad Ebrahim Bastani Parizi (Trans). Tehran: Daneshgah-e Tehran.
- Ebne Balkhi. (2006). Farsnameh. Guy Listrange & Reynold Nicholson (Correct.) Tehran: Asatir.
- Fairclough, N. (1989). Language and power. London: Longman.
- _____. (2000). Tahlile Enteghadi-ye Gofteman. Goroooh Motarjeman (Trans). Tehran: Markaze Motalea't va Tahghighat-e Resanehha.
- _____. (1995). Critical Discourse Analysis. London: Longman.
- Ferdowsi, A. (1987). Shahnameh. Jalal Khaleghi Motlagh va Ehsan Yarshater (Correct). Vol 1. New York: Bonyad Miras-e Parsi.
- Gardizi, A. S. A. (2005). Zinol Akhbar. Rahim Reza zadeh Malek (Efforts.) Tehran: Anjoman Asar va Mafakher-E Farhangi .
- Geiger, L.W & F.H.H, Windishman & W, Hintz. (2003). Zartosht dar Gathaha (Erfan, Hekmat amali, Falsafe va Jahanshenasi). Hashem Razi (Trans) Tehran: Sokhan.
- Ghaemi, F. (2011). "Tahlil-e Ensanshenakhti-ye Ostoore-ye Farreh va Karkardha-ye an dar Shahnameh va Asatir Irani ". Faslnameh-ye Jostarha-ye Adabi. Sal 44. N. 3. PP.133-148.
- _____. (2012). "Tahlil-e Osture-ye Kiyoomars dar Shahnameh-ye Ferdowsi bar Mabnaye Roykarde Naghde Ostooreh shenakhti". Faslnameh-ye Jostarha-ye Adabi. N. 176. P. 37-65.
- Gidenz, A. (2007). Jame'-e shenasi. Karen Bardsal (Collaborat.) Hasan Chavoshian (Trans). Tehran: Ney.
- Hosoori, A. (2009). Sarnevesht-e yek shaman az Zahhak be Auden. Tehran: Cheshmeh.
- Ketabe Panjome Dinkard (2009). zhale Amoozegar va Ahmad Tafazzoli (Trans). Tehran: Moein.
- Khoorani, M. (2001). Tarikh-e Armanian. Edik Baghdasarian (Trans). Tehran: Moa'lef.
- Komon, F. (2007). Dine Mehri. Ahmad Ajoodani (Trans). Tehran: Sales.

- Lakoff, G. & M, Johnson. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (1999). *Philosophy in the Flesh :Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Maghdesi, T.M. (1997). *Afarinesh va Tarikh*. Muhammad Reza Shafie'i Kadkani (Trans). Tehran: Agah.
- Mojmal-ol tavarikh-al ghesas. (2004). Muhammad Taghi Bahar (Correct). Tehran: Donya-ye Ketab.
- Mokhtari, M. (1990). *Ostoore-ye Zal*. Tehran: Agah.
- Moleh, M. (2007). *Iran-e Bastan. zhale Amoozegar* (Trans). Tehran: Toos.
- Mostowfi, H. (2008). *Tarikh-e Gozideh*. Abdolhossein Navaei (Efforts.). Tehran: Amirkabir.
- Pahlavi Dinkard. (1911). Madan (Ed.). Bombay: D & N.
- Razi, H. (2012). *Daneshnameh-ye Iran-e Bastan*. Vol. 1. Tehran: Sokhan.
- Revayat-e Pahlavi. (1988). Mahshid Mirfakhraei (Trans) Tehran: Mo'asseseh-ye Motalea't va Tahghihat Farhangi.
- Sarkarati, B. (1978). "Bonyan-e Asatiri-ye Hamaseh-ye Meli-ye Iran". *Daneshkadeh-ye Adabiyat va oloome Ensani-ye Daneshgaheh-e Tabriz*. N. 125. pp. 1-65.
- Soa'lebi, A. M. A. (2006). *Shahnameh-ye Soa'lebi*. Tehran: Asatir.
- Tajik, M. R. (2004). *Gofteman, Padgofteman va Siasat*. Tehran: Mo'asseseh-ye tahghihat va tose'e oloom ensani.
- Yashtha. (1998). *Ebrahim Poordavood (Interpret.) Vol.2*. Tehran: Daneshgah-e Tehran.