

## تحلیل گفتمانی طبقه‌بندی اجتماعی در شاهنامه

علیرضا قاسمی<sup>۱</sup>، علیرضا نیکویی<sup>۲</sup>، رضا چراغی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۲۲  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۴

### چکیده

طبقه‌ی اجتماعی، اصطلاحی با وجه تکثیر مفهومی است که به سبب قرار گرفتن هم‌زمان در شبکه‌های گوناگون معنایی، ارائه‌ی تعریفی مشخص و واحد از آن، دشوار به‌نظر می‌رسد. این مفهوم و به تبع آن، طبقه‌بندی اجتماعی، برآیند تحول و توسعه‌ی جامعه و پیچیدگی روابط انسانی در زمینه‌های گوناگون است؛ اما در عین حال، در ادوار مختلف منشأ نابرابری‌های اجتماعی، توزیع ناعادلانه‌ی امکانات و در نتیجه رکود جامعه نیز بوده است. در ایران باستان و به تبعیت از آن در شاهنامه‌ی فردوسی که داستان‌های آن عمدتاً برآمده از خدایانمه‌های دوره‌ی ساسانی و منابع پهلوی است، طبقه‌بندی اجتماعی و نوع روابط طبقات مختلف، موجود تحولات و چالش‌های گوناگونی بوده است. مقاله‌ی حاضر در پی آن است تا ضمن تبیین طبقه‌بندی اجتماعی در ایران باستان، این مفهوم را از منظر تحلیل گفتمان در شاهنامه‌ی فردوسی بررسی کند؛ نقش منابع قدرت و مناسبات ایدئولوژیک را در برجسته‌نمایی و طبیعی‌سازی آن واکاوید و تأثیر آن را در فرایند توسعه‌ی جامعه‌ی ایرانی در شاهنامه و ایران باستان تحلیل نماید؛ بر این اساس، نظام شبه‌کاست طبقاتی که موجب توزیع نابرابر قدرت، مالکیت و حیثیت اجتماعی به نفع گروهی خاص و به زیان سایر افراد جامعه می‌شود، یکی از مؤثرترین موانع توسعه‌ی اجتماعی و فرهنگی در ایران باستان - بهویژه در دوره‌ی ساسانی - بوده که به تبع آن در شاهنامه‌ی فردوسی بازنموده شده است.

**واژه‌های کلیدی:** شاهنامه، اوستا، ساسانیان، طبقه‌بندی اجتماعی، گفتمان، توسعه.

ghasemi.alireza79@gmail.com

alireza\_nikouei@yahoo.com

rcheraghi\_54@yahoo.com

<sup>۱</sup> دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان (نویسنده‌ی مسؤول)

<sup>۲</sup> دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

<sup>۳</sup> استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

## ۱- مقدمه

طبقه‌ی اجتماعی، هم‌زمان ایده‌ای جامعه‌شناختی، مفهومی سیاسی، موقعیتی تاریخی و شعاری اکتیویستی است؛ با این حال، هر تعریفی از منظر هریک از این چشم‌اندازها به‌نهایی، الزاماً نابسته خواهد بود (جیمسون، ۱۳۹۳: ۱۷)؛ به عبارت دیگر، طبقه‌ی اجتماعی جزء مفاهیم چندتکیه‌ای/ تأکیدی<sup>۱</sup> است. مفاهیم چندتکیه‌ای/ تأکیدی به دلیل تعلق به حوزه‌ها و گفتمان‌های مختلف و مخالف، هم‌زمان در شبکه‌های مختلف معنایی قرار می‌گیرند و همواره بر سر آن‌ها کشمکش است. این مفاهیم به سبب واقع شدن در موقعیت‌های سرحدی، زمینه را برای هم‌پوشی، ابهام و خلط مفاهیم فراهم می‌کنند.

علاوه بر مشکل تعریف طبقه و مفاهیم متفاوت آن، مفهوم طبقه با مفهوم قشر نیز تا حد زیادی خلط پیدا کرده است؛ چنان‌که صاحب‌نظران گوناگون با وجود اشاره به تفاوت این دو مفهوم، این تفاوت را به روشنی تبیین نکرده‌اند. با این حال، از یک منظر می‌توان گفت قشر مفهومی عامتر از طبقه است و طبقه در کنار مؤلفه‌هایی چون سن، جنسیت و قومیت، یکی از گونه‌های قشریندی اجتماعی و در واقع مهم‌ترین شکل آن است. هم‌چنین برخلاف واژه‌ی طبقه که تحت تأثیر ادبیات مارکسیستی تا اندازه‌ی زیادی بار ایدئولوژیک به خود گرفته است، واژه‌ی قشر چنین بار ایدئولوژیکی را تداعی نمی‌کند. به همین سبب برخی از اندیشمندان ترجیح داده‌اند به جای کاربرد اصطلاح طبقه‌ی اجتماعی، از اصطلاح قشر اجتماعی (یا گروه اجتماعی) استفاده کنند (نک. فکوهی، ۱۳۸۳: ۵).

طبقه و طبقه‌بندی اجتماعی را باید معلوم تقسیم و ظایف شغلی و تخصصی در نتیجه‌ی توسعه‌ی جامعه‌ی انسانی و ورود آن به مرحله‌ی اسکان و شهرنشینی دانست. به‌علاوه، حفظ این طبقه‌بندی نیز در حالت معمول و غیرسلطه‌گرانه‌ی آن، ضامن بقا و توسعه‌ی حیات اجتماعی و فرهنگی جامعه به‌شمار می‌رود. با وجود این، جزم‌اندیشی غیرعقلانی نسبت به طبقه‌بندی اجتماعی، از مهم‌ترین موانع توسعه‌ی اجتماعی و فرهنگی در طول تاریخ بوده است.

توسعه را فرایندی دانسته‌اند که طی آن، باورهای فرهنگی و نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به صورت بنیادین متحول می‌شوند تا متناسب با ظرفیت‌های شناخته‌شده پیش روند (عظیمی، ۱۳۷۸: ۴۱). حال آن‌که نظام بسته و شبه‌کاست طبقاتی مانع این تحول بنیادین می‌شود و امکان شناسایی و شکوفایی ظرفیت‌های بخش عظیمی از جامعه را ناممکن می‌سازد. علاوه بر این،

<sup>۱</sup> Multiaccentual

تجمع‌ثروت، قدرت، امتیازات و حیثیت اجتماعی در میان اقلیتی خاص، سبب می‌شود بخشن بزرگی از جامعه، از سه ارزش محوری معیشت، اعتماد به نفس و آزادی که برخی چون دنیس گولت (۱۳۷۷: ۷۰) آن‌ها را معيار فرایند توسعه دانسته‌اند، محروم یا کم‌بهره باشند.

در ایران باستان به‌ویژه در دوره‌ی ساسانی، طبقه‌بندی اجتماعی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها و عناصر نظام اجتماعی، فرهنگی و حتی ایدئولوژیک جامعه‌ی ایرانی بوده که همانند سایر مفاهیم فرهنگی و نظام‌های فکری ایران باستان، در روساخت یا ژرف‌ساخت برخی از بخش‌های شاهنامه، بازتاب یافته است؛ از این‌رو، بررسی شاهنامه از منظر طبقه‌بندی اجتماعی، مخاطب را به آگاهی جامع‌تری از اوضاع جامعه‌شناختی ایران می‌رساند. به‌علاوه، با توجه به اهمیت مطالعات بینارشته‌ای در حوزه‌ی علوم انسانی و نقش آن در گشودنِ دنیای جدید فرا روی پژوهشگران، مطالعه‌ی جامعه‌شناختی متون ادبی به‌ویژه شاهنامه، بر غنای حوزه‌های تخصصی در حیطه‌ی علوم اجتماعی خواهد افрод.

این نوشتار می‌کوشد با استفاده از نشانه‌های درون‌متنی (شاهنامه) و برون‌متنی (متون اوستایی و پهلوی و متون تاریخی دوره‌ی اسلامی) و با بهره‌گیری از نگرش فوکویی و پسافوکویی نسبت به گفتمان<sup>۱</sup> و مفاهیم آن، به واکاوی انتقادی طبقه‌بندی اجتماعی و روابط این طبقات در شاهنامه بپردازد و در ضمن، نقش آن را به عنوان یکی از مهم‌ترین موانع توسعه‌ی اجتماعی، فرهنگی و حتی سیاسی در شاهنامه و ایران باستان به اثبات رساند.

تحلیل گفتمان به مفهوم آن‌چه در این مقاله مورد نظر است، دیدگاهی پساستختگرایانه به زبان است که با نام میشل فوکو همراه شده است. این جنبه از تحلیل گفتمان، با رویکردی انتقادی و با تأکید بر روابط پیچیده‌ی متن با ایدئولوژی و قدرت، سعی در تحلیل این روابط دارد؛ از این‌منظور، تحلیل گفتمان با کشف معانی پنهان و ایدئولوژیک متن و آشکار کردن نقش عمل گفتمانی در حفظ و بقای مناسبات قدرت نابرابر و نیز انتقاد از شرایط نعادلانه‌ی اجتماعی، می‌کوشد آگاهی توده‌های محروم را ارتقا دهد و به بی‌بود شرایط و تغییر اجتماعی کمک کند. بنابراین هدف تحلیل گفتمان انتقادی به‌متابه نقدی روشنگر، ترویج گفتمان‌های برابری و آزادی‌طلب‌تر و در نتیجه پیش بردن فرایند دموکراتیک شدن است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۲: ۱۱۴، ۱۵۲ و ۲۸۹).

<sup>۱</sup> Discourse

## ۲- پیشینه‌ی پژوهش

محققان در پژوهش‌هایی که درباره‌ی تاریخ ایران انجام داده‌اند، عموماً بخشی از اثر خود را به وضعیت جامعه‌ی ایرانی در دوران پیش از اسلام اختصاص داده و در خلال آن، برخی چون کریستن سن (۱۳۶۸) گاه به ضرورت بحث، اشاراتی موردنی و مختصر به طبقات اجتماعی در شاهنامه داشته‌اند. در آثار شاهنامه‌پژوهان نیز اشارات پراکنده‌ای درباره‌ی طبقه‌بندی اجتماعی در شاهنامه دیده می‌شود که عمدتاً تشریح روایت فردوسی از طبقه‌بندی منسوب به جمشید است؛ بی آن‌که به دیگر مصاديق طبقه‌بندی اجتماعی که در روساخت یا ژرف‌ساخت داستان‌های شاهنامه وجود دارد، توجه ویژه‌ای شود. به علاوه، این اشارات محدود نیز عموماً جنبه‌ی توصیفی دارد و مشتمل بر قرائت‌هایی عمدتاً تکراری است که برآیند پذیرش بداهت‌های بر ساخته درباره‌ی عناصر فرهنگی و اجتماعی بازتاب یافته در شاهنامه است (به عنوان نمونه نک. کزاری، ۱۳۸۶: ۲۶۷-۲۶۴).

از منظر سیاسی و جامعه‌شناسی نیز رضاقلی (۱۳۸۶)، چهار طبقه‌ی اجتماعی متنسب به جمشید را در پیوند با اوضاع سیاسی-اجتماعی عصر فردوسی تحلیل کرده و این طبقه‌بندی را نشانی از آرمان‌های شاعر دانسته است. از محدود قرائت‌های متفاوت و نوادرنی‌شانه، تحلیل طبقاتی حصوری (۱۳۸۸) از داستان ضحاک است که البته آن نیز مطالعه‌ای موردنی و بدون استفاده از رویکرد تحلیل گفتمنان است. در بخش‌های پایانی مقاله‌ی حاضر برای تحلیل گفتمنانی داستان ضحاک و پیوند دادن آن با ماجراهای تاریخی گثومات، به نظرات حصوری استناد خواهد شد و ضمن آوردن مستندات بیشتر برای نظریه‌ی او، بخشی از نظرات وی نقد نیز خواهد گردید. بنا بر آن‌چه گفته شد در حدود جستجوی نگارندگان تاکنون در زمینه‌ی طبقه‌بندی اجتماعی در شاهنامه، تحقیقی جامع‌نگر و بر مبنای رویکردهای انتقادی که در عین حال به تأثیر این طبقه‌بندی بر فرایند توسعه‌ی اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ی ایرانی بپردازد، صورت نگرفته است.

## ۳- مفهوم جامعه‌شناسخی طبقه

واژه‌ی طبقه<sup>۱</sup> از ریشه‌ی لاتین *Classis* است که در آن زبان به رابطه‌ای از لحاظ مالکیت اشاره داشته است. این واژه را در مفهوم امروزی آن، می‌توان به معنای یک گروه اجتماعی با موقعیت اقتصادی-اجتماعی یکسان دانست (فکوهی، ۱۳۸۳: ۵). مفهوم طبقه نخستین بار در سال ۱۸۴۳ م.

<sup>۱</sup> Class

توسط مارکس به کار رفته است. با وجود این، محققان از این اصطلاح به کرات برای بررسی سلسله‌مراتب اجتماعی در جوامع گذشته استفاده کرده‌اند؛ چنان‌که مارکس و انگلس و به تبعیت از آن‌ها مارکسیست‌ها، از منظر همین مفهوم، تاریخ جوامع گذشته را به مبارزه‌ی طبقاتی تقلیل داده‌اند. در دوره‌ی معاصر، تئوری‌های ارائه‌شده درباره‌ی طبقه را در دو دیدگاه مارکسیستی و غیرمارکسیستی می‌توان دسته‌بندی کرد.

از نظر مارکس دو عاملِ شیوه‌ی تولید (کشاورزی، پیشه‌وری و صنعتی) و مناسبات تولید، عوامل اصلی در تشکیل طبقات اجتماعی هستند. بنابراین از دیدِ مارکسیسم، وضعیت اقتصادی «زیربنایی» است که «روبنایی» واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی یا ایدئولوژیک بر پایه‌ی آن ساخته می‌شود. از این منظر، قدرت اقتصادی همواره قدرت سیاسی و اجتماعی را نیز دربردارد (تایسن، ۱۳۸۷: ۹۶-۹۷). به باور مارکس، برخورداری از موقعیت‌های متفاوت در ارتباط با وسائل تولید، میان افراد جامعه (سرمایه‌داران و کارگران) تضاد منافع ایجاد می‌کند؛ منافع طبقه‌ی حاکم در گرو تدوام روابط اقتصادی موجود است، در حالی که منافع طبقه‌ی فرو دست، در پایان دادن به این روابط نهفته است. نظر مارکس و انگلس در این باره که سراسر تاریخ گذشته‌ی جوامع، تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی بوده، مبنای رویکرد مارکسیستی به پدیده‌ی طبقه است (ادگار و سج‌ویک، ۱۳۸۷: ۱۸۴-۱۸۵).

دیدگاه مارکسیستی مطالعه‌ی طبقه‌بندی اجتماعی علاوه بر مفاهیم زیربنا و روپنا، سه مفهوم کلیدی‌ی آگاهی طبقاتی، همبستگی طبقاتی و ستیزه‌ی طبقاتی را نیز دربرمی‌گیرد. مقصود از آگاهی طبقاتی، خودآگاهی یک طبقه - مثلاً طبقه‌ی کارگر - به نقش اعضای آن در فرایند تولید و روابط آن‌ها با طبقه‌ی مالکان وسائل تولید است. همبستگی طبقاتی، اقدام هماهنگ طبقه‌ی کارگر برای رسیدن به اهداف اقتصادی و سیاسی است. مفهوم ستیزه‌ی طبقاتی نیز شامل دو وجه اصلی است: ۱. مبارزه‌ی ناآگاهانه میان کارگران و سرمایه‌داران پیش از رسیدن به آگاهی طبقاتی؛ ۲. مبارزه‌ی آگاهانه‌ی دو طبقه‌ی مذکور که مشروط به آگاهی یافتن کارگران از وضعیت خود و کوشش برای تغییر آن است. مارکس در اینجا مفهوم آگاهی کاذب را مطرح می‌کند؛ بدین معنا که کارگران تحت تأثیر ایدئولوژی، به باورهایی می‌گرایند که با منافع عینی آن‌ها تعارض دارند و همین آگاهی کاذب، آن‌ها را به مبارزه و گرفتن حق خود بی‌رغبت می‌کند (تامین، ۱۳۸۵: ۸-۹).

اما دیدگاه غیرمارکسیستی که بر پایه‌ی آرای مارکس و بر شکل گرفته، تبیین پیچیده‌تری از نابرابری‌های اجتماعی ارائه می‌دهد. رویکرد و بر به عوامل اقتصادی مؤثر در طبقه، به دو دلیل

متنوع‌تر از رویکرد مارکس است؛ ۱. ویر همه‌ی تفاوت‌های اجتماعی را به تفاوت‌های اقتصادی تقلیل نمی‌دهد بلکه علاوه بر بُعد اقتصادی، دو بُعد قدرت و منزلت اجتماعی را نیز بنیان نظام طبقه‌بندی در همه‌ی جوامع می‌داند؛ ۲. به نظر ویر، دست‌کم در سرمایه‌داری معاصر، جایگاه طبقاتی فرد فقط به رابطه‌ی او با بازار تولید بستگی ندارد، بلکه این جایگاه از طریق بازار تحقق می‌یابد. از این رو، ویر از فرصت‌های بازار سخن می‌گوید و بر آن است منابع گوناگونی که فرد وارد بازارهای کار و سرمایه می‌کند، سطوح و انواع گوناگون بازدههای مادی و نمادین (یا فرصت‌های زندگی) را در پی دارند (ادگار و سج‌ویک، ۱۸۵-۱۳۸۷). دیدگاه ویر درباره‌ی طبقات اجتماعی، مورد حمایت بسیاری از جامعه‌شناسان معاصر قرار گرفته است.

بوردیو نیز عمدتاً با ترکیب دیدگاه مارکس و ویر، مفهوم دیگری از طبقه ارائه می‌دهد. در دیدگاه او، مفهوم سرمایه، رابطه‌ی نزدیکی با موضوع طبقه دارد. بوردیو چهار نوع سرمایه‌ی اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نمادین را مدل‌نظر قرار می‌دهد و از نظر او، توزیع این سرمایه‌ها، تعیین‌کننده‌ی موقعیت عینی فرد در نظام اجتماعی است؛ طبقات بالا دارای بیشترین میزان سرمایه‌ی اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نمادین هستند. طبقه‌ی متوسط مقدار کمتری از این سرمایه‌ها را در اختیار دارد و طبقه‌ی پایین نیز کمترین مقدار این ترکیب از منابع را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد (ممتأز، ۱۳۸۳: ۱۵۰-۱۵۱).

علاوه بر این، در حال حاضر در زمینه‌ی طبقه‌ی اجتماعی، دیدگاه نووبری‌ها بهویژه کسانی چون گیدنر، گلدتورپ و لاکوود مطرح است. اینان، ملاک‌هایی مانند فرصت‌های شغلی در بازار و در مرحله‌ی بعد، قدرت خرید در بازار را که بر کیفیت شغل، درآمد و فرصت تحرك شغلی اثرگذار هستند، مهم‌تر از مالکیت ابزار تولید می‌دانند. نومارکسیست‌ها نیز کوشیده‌اند با حفظ پیش‌فرض‌های بنیادین مارکس درباره‌ی طبقات موجود در جامعه‌ی سرمایه‌داری، تحولاتی را که در ساختار قشریندی و طبقاتی جوامع پیش‌رفته به‌وقوع پیوسته، تجزیه و تحلیل نمایند (ملک، ۱۳۸۹: ۱۵۴).

دقت در نظرات این محققان نشان می‌دهد ملاک طبقه‌بندی اجتماعی از دیدگاه اغلب آن‌ها - آگاهانه یا ناآگاهانه - عمدتاً نوعی مالکیت (مادی یا معنوی) است. حتی طبقه‌بندی جوامع گذشته به گروه‌هایی چون روحانیون (برخوردار از علم دین)، جنگاوران (برخوردار از ابزار جنگ و روحیه‌ی جنگاوری)، دبیران (برخوردار از قلم و دانش محاسبات) و کشاورزان و پیشه‌وران

(برخوردار از ابزار تولید اقتصادی) نیز به نوعی با در نظر گرفتن بهره‌مندی این طبقات از ابزاری مادی یا فنّ و دانشی خاص و در واقع، مالکیت آن بوده است.

در این نوشتار، بی آن که بخواهیم کلّ روابط طبقاتی موجود در ایران باستان و شاهنامه را به دیدگاه مارکسیستی تقلیل دهیم و آن را صرفاً در قالب مورد نظر مارکسیست‌ها بگنجانیم، آرای مارکس درباره‌ی طبقه به خصوص مفاهیمی چون آگاهی طبقاتی، آگاهی کاذب و مبارزه‌ی طبقاتی - البته نه به شکل جبرگرایانه آن- را در بخش‌هایی از تحلیل‌های این مقاله مدنظر خواهیم داشت. به علاوه، نظریه‌های ویری و تأکید بر نقش قدرت و منزلت اجتماعی در طبقه‌بندی نیز مورد توجه خواهد بود.

#### ۴- طبقات اجتماعی در ایران باستان با تکیه بر متون اوستایی و پهلوی

اوستای موجود از بخش‌های گوناگونی تشکیل شده که گاهان به عنوان کهن‌ترین بخش آن، از خود زردشت است و نخستین طبقه‌بندی اجتماعی شناخته‌شده‌ی جامعه‌ی ایرانی، در این بخش از اوستا آمده است. بر این اساس، زردشت در گاهان به هنگام دعوت مردم، از سه طبقه‌ی جامعه‌ی پیشوایان، اشراف و بزرگان که همه‌ی طبقات جامعه‌ی آن دوره هستند، نام می‌برد: «برای رسیدن به آمرزش مزدا اهورا باید پیشوایان و شرفاء و بربزیگران و شما نیز ای دیوها آن چنان که من می‌آموزم، کوشاباشید» (یسنای ۲۲، بند ۱).

به روایتی، دیوها که زردشت در بند فوق، آن‌ها را در کنار طبقات سه‌گانه مورد خطاب قرار می‌دهد، ایزدان قدیم آریایی - از جمله ایزدان جامعه‌ی مهرپرستان- بوده‌اند که زردشت آن‌ها را از مقام الوهیت به زیر کشید و جامعه‌ی معتقدین به آن با جامعه‌ی معتقدین به گاهان خصوصت می‌ورزید (نک. کریستن سن، ۱۳۵۵: ۷-۶). بنابراین می‌توان دریافت که طبقه‌بندی اجتماعی گاهان، دارای جنبه‌ی دینی نیز بوده و صرفاً جامعه‌ی زردشتی را دربرمی‌گرفته است؛ زیرا زردشت، دیویستان یا پیروان آیین قدیم آریایی (به روایتی مهرپرستان) را از این طبقه‌بندی بیرون می‌گذارد. نکته‌ی مهم این طبقه‌بندی از دیدگاه توسعه‌ی اجتماعی، آن است که جامعه هنوز به حدی توسعه نیافریده بود که در آن، طبقات دیگری نیز وجود داشته باشد. علاوه بر این، وجود طبقه‌ی بزرگان/کشاورزان در طبقه‌بندی گاهان نشان می‌دهد که همزمان با ظهور زردشت، جامعه مرحله‌ی دامداری و چادرنشینی را پشت سر گذاشته و به مرحله‌ی جدیدی از توسعه‌ی خود یعنی مرحله‌ی کشاورزی و یکجانشینی رسیده بود.

این طبقه‌بندی که به عنوان یک سنت در جامعه‌ی زردشتی پذیرفته شد، در اوستای جدید (فروردين‌يشت، کرده‌ی ۲۴، بند ۸۸ و ۸۹) و متون متأخر زردشتی چون بندesh (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۶۵، ۹۱ و ۹۲-۹۴)، مینوی خرد (پرسش ۳۰، بند ۱۲-۱) و گزیده‌های زادسپرم (فصل ۳، بند ۸۴؛ فصل ۳۰، بند ۳۱) نیز بازتاب یافته است. با این تفاوت که به جای اشرف، از جنگجویان در طبقه‌ی دوم نام برده می‌شود. همچنان در فروردين‌يشت (کرده‌ی ۲۴، بند ۸۸ و ۸۹)، هر سه طبقه در زردشت گرد می‌آیند و او مظهر همه‌ی طبقات می‌گردد؛ چنان‌که در دو گزاره‌ی کاملاً مشابه در دو بند پیاپی، زردشت «نخستین آتشیان، نخستین ارتشار، نخستین برزیگر ستورپرور» خوانده می‌شود. به نظر می‌رسد هدف از تولید و تکرار این روایت، آن بوده که از ایدئولوژی که در تولید و بازتولید روابط نابرابر قدرت، نقشی اساسی دارد برای تحکیم نظام طبقاتی بهره گیرد و آن را به عینیت معنا برساند؛ همچنان‌که بعداً در بندesh (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۱۵۲) نیز ظاهراً با همین هدف، هریک از سه پسر زردشت به یکی از سه طبقه‌ی مذکور متنسب شده‌اند.

کوشش در جهت تمایز دقیق طبقات از یکدیگر به اندازه‌ای بود که بنا بر متون پهلوی، هریک از طبقات لباس‌هایی می‌پوشیدند که از نظر رنگ با یکدیگر متفاوت و معرف شخصیت طبقاتی صاحب لباس بوده است. (نک. همان: ۴۷-۴۸؛ بهار، ۱۳۸۶: ۷۴). همچنان در سنت زردشتی، آتش نیز مفهوم طبقاتی یافت و هریک از سه آتش مقدس زردشتیان به یکی از طبقات اختصاص داشت؛ بر این اساس، آذرفرنبغ آتش مقدس طبقه‌ی موبدان، آذرگشنسب آتش مقدس طبقه‌ی جنگجویان و آذربرزین‌مهر نیز آتش مقدس طبقه‌ی کشاورزان بوده است (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۹۲-۹۱؛ گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۸۴ و فصل ۳۰، بند ۳۱؛ کارنامه‌ی اردشیر بابکان، ۱۳۸۹: ۱۷۶). به سبب همین سلسله‌مراتب طبقاتی بوده که آذربرزین‌مهر هرگز با دو آتش دیگر در یک مرتبه قرار نمی‌گرفت (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۱۳۲). انتساب برترین آتش زردشتی یعنی آذرفرنبغ به موبدان نیز معلول برتری آن‌ها بر سایر طبقات بوده است.

در عین حال چنان‌که دومزیل تأکید می‌کند، تقسیم جامعه‌ی ایرانی به سه طبقه، در ایدئولوژی سه‌بخشی اقوام هندواروپایی ریشه دارد. این ایدئولوژی ساختمند و تقسیم‌بندی سه‌گانه، در حوزه‌های گوناگون فرهنگ هندواروپاییان نخستین (از هند تا ایرلند) اعمّ از سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، پژوهشی، حمامی، اساطیری و بهویژه مجموعه‌ی خدایان (با سه خویشکاری کهن شهریاری، جنگاوری و اقتصادی) بازتاب داشته است (بهار، ۱۳۸۶: ۲۲-۲۳ و ۱۳۷-۱۳۶؛ دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۲۲۷-۲۲۸)؛ به گونه‌ای که تقسیم‌بندی خدایان و جامعه را به سه کارکرد، باید

با یکدیگر در پیوند دانست. بر این اساس به نظر می‌رسد طبقه‌بندی سه‌گانه‌ی اجتماعی موجود در سنت زردشتی، در اصل دارای مبنای آینی و ایدئولوژیک بوده است.

البته در اوستای جدید (یسن، هات ۱۹، بند ۱۷) و متون متأخر زردشتی چون گزیده‌های زادسپرم (فصل ۳۰، بند ۱۸) و دینکرد هفتم (نک. بهار، ۱۳۸۶: ۲۰۷)، گاه علاوه بر اشاره‌ی سنتی به طبقه‌بندی سه‌گانه‌ی قدیم، به طبقه‌بندی چهارگانه‌ای نیز اشاره می‌شود که در آن، طبقه‌ی پیشه‌ور (هوتخشی) به عنوان چهارمین طبقه، به طبقات قدیم افزوده شده است.

در دوره‌ی ساسانیان و در طی سده‌های سوم، چهارم و پنجم میلادی، تشکیلات جدیدی در جامعه پیدا شد که آن نیز مبتنی بر چهار طبقه بوده است. در این تقسیم‌بندی جدید که جنبه‌ی اداری و بوروکراتیک داشت، هم وضع موجود واقعی را در نظر گرفتند و هم با توجه به نفوذ و اعتبار اوستا - به دلیل تبدیل روحانیت زردشتی به دستگاه دینی دولتی - اصطلاحات اوستایی مربوط به طبقه‌بندی اجتماعی را در کار آوردند (پریخانیان، ۱۳۸۱: ۱۷/۳-۱۸). بر اساس متن نامه‌ی [۱] تنسر به گشتب، پادشاه طبرستان، این چهار طبقه به ترتیب عبارتند از: روحانیون (شامل قضاط، علمای دینی، دستوران و معلمان)، جنگاوران (شامل سواره و پیاده)، دییران (به علاوه‌ی مورخان، پزشکان، شاعرا و منجمان) و توده‌ی مردم (شامل کشاورزان، چوپانان، بازرگانان و سایر پیشه‌وران) (نک. ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱۹). در این نامه، این طبقات با عنوان چهار طبقه در دین معرفی شده و بدین ترتیب منابع قدرت در اینجا نیز کوشیده‌اند تا با پیوند زدن این طبقه‌بندی با دین، بر هژمونی<sup>۱</sup> آن در جامعه بیفزایند و به مدد ایدئولوژی، طبقات پایین را به سوی آگاهی کاذب سوق دهند. تنوع در این تقسیم‌بندی نیز بیانگر تحول گسترده در عرصه‌های گوناگون جامعه است. در این طبقه‌بندی در مقایسه با طبقه‌بندی سه‌گانه‌ی قدیم، دییران در طبقه‌ی سوم و کشاورزان در طبقه‌ی چهارم جای گرفتند و پیشه‌وران و بازرگانان نیز به طبقه‌ی اخیر افزوده شدند.

در ادوار پیشین، وظایف دییران را روحانیون به‌ویژه هیربدان انجام می‌داده‌اند، اما تحول و توسعه‌ی جامعه‌ی شهری و پیچیدگی امور اقتصادی و معاملات و در پی آن، نیاز به تخصص بیشتر در امور محضri و ترتیب معامله‌ها و قراردادها سبب شد که طبقه‌ی دییران به عنوان طبقه‌ای مستقل به وجود آید. پیدایش طبقه‌ی پیشه‌وران نیز معمول تحول و پیشرفت جامعه‌ی شهری و به طور کلی نیاز اجتماعی و پیچیدگی وسایل کشاورزی بوده است. پیدایش طبقه‌ی بازرگانان را هم باید نتیجه‌ی پیچیدگی وسایل ارتباط و معاملات دانست. در مجموع، ظهور طبقات تازه‌ی

<sup>۱</sup> Hegemony

دیران، پیشه‌وران و بازرگانان با پدیده‌ی بنای شهرهای جدید که از اختصاصات تاریخ ساسانی است، همراه بوده است. بنابراین، ایجاد شهرها را باید معلول تحول عمیق و عظیمی در اجتماع بهشمار آورد (زریاب خویی، ۱۳۸۵: ۵۷-۶۰). اگرچه توسعه‌ی جامعه‌ی شهری، پیداش طبقات گوناگون را در عصر ساسانی سبب شد، اما چنان‌که در مباحثت بعدی اشاره خواهد شد، همین طبقه‌بندی یکی از موانع عمدی توسعه‌ی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در جامعه‌ی عصر ساسانی بهویژه در لایه‌های پایین اجتماع بوده است؛ زیرا این طبقه‌بندی در جهت تأمین منافع طبقات بالا و منابع قدرت، شکلی بسته و شبکه‌کاست به خود گرفته بود.

نکته‌ی قابل توجه در پایان این بحث آن است که چه در طبقه‌بندی سه‌گانه‌ی کهن و چه در طبقه‌بندی چهارگانه‌ی بعدی، نامی از پادشاهان نیست؛ این امر بدین دلیل است که در اعصار کهن‌تر، پادشاه کارکردهای عمدی اجتماعی به‌ویژه موبدی را در خود جمع داشته است؛ چنان‌که در شاهنامه از زبان جمشید تصریح شده است: «همم شهریاری همم موبدی» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۳). در اعصار متأخر و تاریخی‌تر نیز پادشاه در فوق طبقات - یعنی در فوق جامعه - قرار داشت نه صرفاً در رأس آن. در این دوران، پادشاه/دولت نماینده‌ی هیچ طبقه‌ای نبوده، بلکه این طبقات علاوه بر سلطه‌ی طبقات بالاتر از خود، تحت سلطه‌ی پادشاه/دولت قرار داشتند (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۴).

## ۵- تحلیل گفتمانی طبقه‌بندی اجتماعی در شاهنامه

### ۱- بر جسته‌نمایی طبقه‌بندی منتبه به جمشید؛ زمینه‌ها و انگیزه‌ها

در شاهنامه، طبقه‌بندی اجتماعی به جمشید پیشدادی منسوب است. بر این اساس، جمشید مردم را به چهار گروه تقسیم کرد و جایگاه و اندازه‌ی هر گروه را مشخص نمود. این چهار گروه به ترتیب عبارتند از: کاتوزیان (روحانیان)، نیساریان (جنگجویان)، بسودی (کشاورزان) و اهتوخوشی (پیشه‌وران).

بازتاب این روایت در شاهنامه، تحت تأثیر منابع زرده‌شده بوده است؛ زیرا به عنوان نمونه در فصل اوّل دینکرد هفتم (نک. بهار، ۱۳۸۶: ۲۰۷) وضع همین چهار طبقه به جمشید منسوب است. اما با توجه به جایگاه جمشید در اساطیر ایران، انتساب این طبقه‌بندی به او پذیرفتی نیست. جمشید به روایتی نخستین انسان هندواریانی بوده است (کریستان‌سن، ۱۳۸۹: ۲۸۶). ضمن آن‌که کاربرد صفت ثابت هووتو (دارنده‌ی رمه‌ی خوب/پرمه) برای جمشید در اوستا (پوردادود، ۱۳۴۷:

۱۸۰/۱)، در خواست وی برای پروردن گله‌های آفریدگان مزدا (گوش‌بشت، کرده‌ی ۲، بند ۹) و بازماندن او به عنوان خدای چارپایان در میان قبایل ترک بتپرست جنوب سیری (کریستن سن، ۱۳۸۹: ۴۶۷)، حاکی از تعلق او به جامعه‌ی دامداری است؛ یعنی، زمانی که هنوز الگوی غالب در جامعه، دامداری بوده و اجتماع به آن درجه از توسعه و پیشرفت نرسیده بود که طبقاتی چون کشاورزان و پیشه‌وران در آن ظهرور یابند.

جمشید چنان‌که از نشانه‌ها بر می‌آید از عناصر کانونی آینین مهری به شمار می‌آمده (نک. نیبرگ، ۱۳۵۹: ۸۴؛ بهار، ۱۳۸۶ ب: ۲۲۶-۲۲۷) که در آغاز، همانند بسیاری از عناصر کانونی گفتمان مهری، مورد طرد و انکار گفتمان زردشتی متقدّم قرار می‌گیرد، اما به تدریج به دلایلی چون جذب بسیاری از عناصر گفتمان مهری در زردشتی‌گری متأخر و نفوذ گستردگی در سنت پیشاورزدشتی و در میان توده‌های مردم و به تبع آن نفوذ در عمیق‌ترین لایه‌های اساطیری ایران، در گفتمان زردشتی جذب می‌شود. از این پس موبدان کوشیدند با انتساب بسیاری از عناصر و آینین‌های خود به جمشید، به آن‌ها مشروعیت بخشنید. بدین ترتیب، طبقه‌بندی اجتماعی نیز به جمشید نسبت داده می‌شود و تحت تأثیر منابع زردشتی، به شاهنامه و متون تاریخی راه می‌یابد. با توجه به این‌که تقسیم جامعه‌ی ایرانی به چهار طبقه، به دوره‌ی ساسانیان بازمی‌گردد، انتساب چهار طبقه به جمشید را باید بر ساخته‌ی همین دوره دانست.

نکته‌ی مهم در طبقه‌بندی منسوب به جمشید آن است که اگرچه موبدان در صدر این طبقه‌بندی و بالاتر از جنگجویان قرار دارند، در برخی متون تاریخی دوره‌ی اسلامی که تأثیر خدایانه‌های دوره‌ی ساسانی در آن‌ها مشهود است، جنگجویان در رده‌ی نخست و موبدان در رده‌ی دوم طبقه‌بندی منسوب به جمشید جای دارند؛ به عنوان نمونه در تاریخ طبری (۱۳۸۳: ۱۱۸)، ترتیب این طبقات بدین گونه است: جنگاوران، فقیهان، دیبران، و صنعتگران و کشاورزان. در تواریخ دیگری چون تاریخ بلعمی (۱۳۵۳: ۱/۱۳۰) و تاریخ ثعالبی (۱۳۶۸: ۱۴) نیز نظری همین ترتیب دیده می‌شود. آن‌چه صحّت انتساب طبقه‌بندی موجود در این متون را به دوره‌ی ساسانی تأیید می‌کند، وجود طبقه‌ی مستقل دیبران و ادغام دو طبقه‌ی کشاورزان و پیشه‌وران است که از تحولات دوره‌ی ساسانی به شمار می‌آید.

دقّت در ترتیب طبقات اجتماعی متناسب به جمشید در متون تاریخی و مقایسه‌ی آن با متون زردشتی، حاکی از چالشی است که بین دو طبقه‌ی موبدان و جنگجویان در تفوّق بر دیگری وجود داشته است. نشانه‌های موجود در برخی منابع زردشتی، این گمان را قوّت می‌بخشد؛ برای نمونه،

دینکرد سوم، یک فصل کامل را به برتری طبقه‌ی موبدان و دیناران بر سایر طبقات اجتماعی اختصاص می‌دهد و با ذکر چندین دلیل می‌کوشد تا این برتری را برای مخاطب طبیعی‌سازی کند (دینکرد سوم، کرده‌ی ۴۲). این کوشش‌ها در جهت دفاع از جایگاه طبقاتی موبدان را باید پیامد شکل‌گیری چالش‌ها و تردیدهایی در زمینه‌ی تفویق و برتری این طبقه، در میان سایر طبقات جامعه دانست.

نامه‌ی تنسر نیز که متنسب به عصر اردشیر اوّل و آغاز دولت ساسانی است اما در دوره‌ی انشیروان یا در حدود آن ایام تدوین شده (زریاب خویی، ۱۳۸۵: ۴۸)، در بعضی موضع و با برخی روایتسازی‌ها می‌کوشد منافع موبدان را تأمین نماید و پایگاه طبقاتی آنان را بهبود دهد یا تقویت کند. این کوشش‌ها و روایتسازی‌ها زمانی قابل درک است که دریابیم نهضت اجتماعی-اقتصادی مزدک و به دنبال آن، اصلاحات انشیروان، وضع موبدان را بسیار متزلزل کرد؛ به‌گونه‌ای که نام موبدان که تا پیش از سده‌ی ششم میلادی، جای نخست را در فهرست مراتب و مناصب اشغال می‌کرد، پس از انجام اصلاحات، بعد از چند مقام غیرروحانی ذکر می‌شد (نک. پیگولوسکایا و همکاران، ۱۳۵۳: ۱۰۵).

غیر از طبقه‌بندی منسوب به جمشید، در تاریخ ثعلبی به تعیین پایگاه مردم از سوی شاهان پیشدادی و کیانی بر اساس موازین خاصی اشاره شده است. البته این روایت به گونه‌ای است که گویا برساخته‌ی همان جریان گفتمانی‌ای است که کوشیده عادل بودن انشیروان را طبیعی‌سازی کند؛ زیرا این روایت با انتساب همه‌ی موازین پسندیده‌ی طبقه‌بندی اجتماعی به انشیروان و نفی مال و ثروت از این موازین، در پی برجسته‌سازی انشیروان است. بر اساس این روایت، پایگاه مردم در زمان جمشید بر حسب سن بوده و آن که مسن‌تر بود، بر دیگران تقدّم داشت. سپس در زمان ضحاک برتری به مال و ثروت، در عهد فریدون به مال و سابقه، در زمان منوچهر به اصالت و قدمت، در روزگار کیکاووس به خرد و حکمت، در زمان کیخسرو به دلیری و شایستگی، در عهد لهراسب به دیانت و عفت و پس از او، در زمان پادشاهان دیگر به شرافت ذاتی بود. سرانجام در روزگار انشیروان، برتری به همه‌ی خصایل مذکور به جز مال و ثروت بود؛ زیرا او مال و ثروت را بی‌ارزش می‌دانست (ثعلبی، ۱۳۶۸: ۱۶).

در مجموع، نوع طبقه‌بندی اجتماعی در ایران باستان و شاهنامه نشان می‌دهد که دستگاه سیاسی-دینی در ادوار مختلف به‌ویژه در دوره‌ی ساسانی، نقش عمده‌ای در این طبقه‌بندی داشته است. هم‌چنین مبنای این طبقه‌بندی را نمی‌توان همچون مارکسیست‌ها صرفاً شیوه و مناسبات

تولید و مالکیت ثروت مولد دانست، بلکه هم‌سو با دیدگاه و بری‌ها، بنیان این نظام طبقه‌بندی را باید ترکیبی از شغل و اقتصاد، قدرت و منزلت اجتماعی به‌شمار آورد. انگیزه و کارکرد این طبقه‌بندی نیز تحکیم روابط نابرابر قدرت بوده است.

#### ۵-۲- طبیعی‌سازی نظام شبه‌کاست طبقاتی

با توجه به تحول و توسعه‌ی زندگی شهرنشینی و پیچیدگی مسائل اجتماعی و اقتصادی، تقسیم کار و گروه‌بندی جامعه به مشاغل و مناصب گوناگون امری ضروری و فی‌نفسه زمینه‌ساز تسريع امور و توسعه‌ی جامعه در عرصه‌های گوناگون خواهد بود. اما هنگامی که این گروه‌بندی و طبقه‌بندی، شکلی بسته به خود بگیرد، منشأ رکود جامعه و نابرابری‌های اجتماعی می‌شود.

بر اساس قراین، در دوره‌ی ساسانی عضویت در یک طبقه‌ی اجتماعی خاص، موروثی و انتقال از یک طبقه به طبقه‌ی دیگر بسیار دشوار و تقریباً منمنع و غیرممکن بوده است. چنان‌که از نامه‌ی تنسر بر می‌آید، تنها استثنای در این زمینه آن بوده که اگر در یکی از افراد طبقه‌ی پایین و فرزندان توده‌ی مردم، اثر رشد و شایستگی فراوان وجود داشت، او را به شاه معروفی می‌کردند و پس از آزموده شدن مکرر توسط موبدان، وی را بر اساس استعدادش به یکی از طبقات موبدان، جنگجویان یا دبیران منتقل می‌نمودند (نک. ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۰). البته بنا بر نشانه‌ها، انجام این انتقال نیز کاملاً بعيد بوده است؛ زیرا در نامه‌ی تنسر، از زبان اردشیر ساسانی تصريح شده که خداوند هریک از مردم را برای کاری آفریده و نباید به کاری غیر از آن مشغول باشند؛ چرا که قوام عالم و نظام کار عالمیان به این امر وابسته است (نک. همان: ۲۰-۲۱). در واقع این روایت، قرار گرفتن مردم را در هریک از طبقات به اراده و تقدیر خداوند می‌داند و به طور غیرمستقیم و هدفمند، عدول از طبقه‌ی خود یا اندیشیدن به این کار را عدول از اراده‌ی خداوند به‌شمار می‌آورد و بدین ترتیب می‌کوشد همانند متون زردشتی، طبقه‌بندی اجتماعی را با مبانی اعتقادی جامعه گره زند و با اعمال قدرت از طریق نهادهای ایدئولوژیک، سوزه‌ها را به سکوت و تسليم و کرنش در برابر آن وادارد.

هم‌چنین این نامه که به گفتمان ساسانی-زردشتی تعلق دارد، به سبب تقابل شدید سیاسی و ایدئولوژیک با گفتمان اشکانی، با استفاده از استراتژی‌های زبانی به طبیعی‌سازی<sup>۱</sup> این مسئله می‌پردازد که در دوره‌ی اشکانی و به تعبیر این نامه در «روزگار فساد و سلطانی که صلاح عالم را ضابط نبود»، مردم با عدول از این طبقه‌بندی به چیزهایی که حق آن‌ها نبود، طمع بستند و آداب و

<sup>1</sup> Naturalization

ست را ضایع و رها کردن؛ در نتیجه، انسان‌ها «دیو صفت و ددسرت» شدند و قومی نابکار و بی‌هنر پدید آمدند (نک. همان: ۲۰). در واقع، گفتمان ساسانی-زردشتی در این داوری مغرضانه‌ی خود دچار سوء تشخیص تفاوت<sup>۱</sup> (تلقی تفاوت به عنوان فقدان) شده است؛ زیرا به جای توجه به تفاوت‌های حیات اجتماعی عصر اشکانی با معیارهای اجتماعی و طبقاتی خود و به رسمیت شناختن آن، در راستای غیریت‌سازی<sup>۲</sup> گفتمان اشکانی و تقابل با آن به نفعی و طرد این حیات اجتماعی پرداخته و آن را فاقد نظام دانسته است. این تقابل به حدی است که گفتمان ساسانی-زردشتی به قصد تخریب و تحریف افزون‌تر حقایق عصر اشکانی، مردم این عصر را نیز به انواع برچسب‌های اخلاقی و خصایل منفی متصرف می‌کند.

در این بخش برای تفکیک جنبه‌های مختلف نظام شبه‌کاست طبقاتی در شاهنامه، این نظام از دو منظر اجتماعی-فرهنگی و اجتماعی-سیاسی تحلیل می‌شود؛ هرچند این دو منظر به ناچار هم‌پوشانی‌هایی نیز با یکدیگر خواهند داشت.

#### ۵-۱-۲-۱- سیستم شبه‌کاست طبقاتی در شاهنامه از منظر اجتماعی-فرهنگی

پای‌بندی شدید ساسانیان به سیستم شبه‌کاست اجتماعی در بخش‌هایی از شاهنامه نیز دیده می‌شود که آشکارترین نمونه‌ی آن، ماجراهی انشویروان و کفسگر است. بر اساس این روایت، کفسگری در ازای پرداخت مقدار بسیار زیادی دینار به شاهنشاه برای لشکرکشی به روم، اجازه می‌خواهد تا فرزند وی را به فرهنگیان/آموزگاران بسپرند تا در آینده دبیر شود. اما انشویروان که خود را پاسدار حریم طبقات اجتماعی می‌دانست، با وجود نیاز به این مبلغ، درخواست کفسگر را نپذیرفت. این در حالی است که گویا فرزند کفسگر از جوهر و توانایی رسیدن به این رتبه برخوردار و مشمول استثنای ذکر شده در نامه‌ی تنسر بوده است. واکنش قاطع انشویروان و استدلال او در برابر درخواست کفسگر که در اغلب روایات عهد ساسانی نمونه‌ی طبقه‌ی پایین (نک. کریستن سن، ۱۳۶۸: ۴۲۹) است، تصویر روشی از نظام طبقاتی این عصر به دست می‌دهد:

چو بازارگان بچه گردد دبیر	هنرمند و بادانش و یادگیر
چو فرزند ما برنشیند به تخت	دبیری ببایدش پیروزبخت
هنر باید از مرد موزه‌فروش	بدین کار دیگر تو با من مکوش
به دست خردمند و مرد نژاد	نماند به جز حسرت و سرد باد

<sup>1</sup> Misunderstanding of Difference

<sup>2</sup> Antagonism

شود پیش او خوار مردم‌شناس  
به ما بر پس از مرگ نفرین بود  
چو پاسخ دهد زو پذیرد سپاس  
چو آین این روزگار این بود  
(فردوسي، ۱۳۸۶: ۱۲۳۱)

البته ادعای این روایت مبنی بر ثروت کلان کفسنگر را نباید نشانه‌ی وجود رفاه و توسعه‌ی اقتصادی در میان طبقات پایین جامعه دانست. در واقع، هدف این بخش از روایت که بر ساخته‌ی محافل درباری ساسانی است، بر جسته‌سازی دوره‌ی ساسانیان و به‌ویژه روایت عدل انوشیروان است؛ با همین نیت است که در شاهنامه از زیان انوشیروان در واکنش به برخورداری کفسنگری ساده از ثروتی کلان، چنین آمده است:

چنین گفت زان پس که یزدان سپاس  
مبادم مگر پاک و یزدان‌شناس  
که در پادشاهی یکی موزه‌دوز  
برین گونه شادست و گیتی‌فروز  
که چندین درم ساخته باشدش  
مبادا که بیداد بخراشدش  
(همان: ۱۲۳۰-۱۲۳۱)

هم‌چنین بازتاب این روایت در خدایانه‌ها و به تبع آن‌ها در شاهنامه، نشان می‌دهد حفظ حریم طبقات اجتماعی به چنان قطعیت معنا رسیده بود که منابع ساسانی نه تنها کار انوشیروان را ناپسند نمی‌دانستند، بلکه با هدف تمجید از او و لزوم حفظ سنت و حریم طبقات، این ماجرا را روایت کرده یا از خود بر ساخته‌اند. نکته‌ی قابل توجه آن است که حتی فردوسی نیز هیچ اعتراضی به انوشیروان وارد نمی‌کند. در شاهنامه آن‌گونه که نقد مارکسیستی توجه دارد، تعارض ایدئولوژیک خاصی در زمینه‌ی نظام طبقاتی دیده نمی‌شود؛ یعنی، اگرچه در این اثر، نشانه‌های مهمی مبنی بر حمایت از اهداف طبقه‌باورانه وجود دارد، اما جانبداری از اهداف ضد نظام طبقاتی در آن مشهود نیست. بنابراین شاهنامه - تعمدی یا غیرتعمدی - به تحکیم ارزش‌های طبقه‌باور می‌پردازد. بی‌آن که بخواهیم همچون مارکسیست‌ها، فردوسی را دارای ساختی کاملاً طبقاتی بدانیم، باید گفت به نظر می‌رسد تعلق فردوسی به طبقه‌ی دهقانان که از مالکان و طبقات نسبتاً مرفه بوده‌اند، در رویکردهای طبقاتی او بی‌تأثیر نبوده است.

مدارک کافی برای اظهارنظر درباره‌ی این موضوع که آیا در دوره‌ی ساسانی توده‌ی مردم می‌توانستند خواندن و نوشتن بیاموزند یا خیر؟، وجود ندارد (هوار، ۱۳۷۹: ۱۷۷)، اما روایت مذکور از شاهنامه و ممانعت از «هنرمند و بادانش و یادگیر» شدن فرزند یکی از توده‌های مردم، تا حد زیادی به این پرسش پاسخ می‌دهد و بیانگر این واقعیت تاریخی است که نظام بسته‌ی طبقاتی،

یکی از عمدت‌ترین موانع توسعه‌ی فرهنگی بهویژه در لایه‌های پایین اجتماع بوده است. بنابراین بجهت نیست که پس از سقوط ساسانیان و فروپاشی نظام طبقاتی آن‌ها و نیز فرونشستن تبوتاب ناشی از یورش و سلطه‌ی اعراب، با همه‌گیر شدن دانش‌اندوزی و از بین رفتنِ انحصار آن، جامعه‌ی ایرانی گام‌های بلندی به سوی توسعه‌ی فرهنگی برداشت و بدین ترتیب، از سده‌های نخستین هجری دانشمندان بزرگی از لایه‌های مختلف جامعه برخاستند.

سیستم بسته‌ی طبقاتی - تحت تأثیر منابع پهلوی - در ازدواج‌های شاهنامه بهویژه ازدواج‌های شاهان نیز آشکار است. بنا بر نامه‌ی تنسر (نک. ابن اسفندیار، ۲۴: ۱۳۶۶)، به منظور حفظ نسب، ازدواج فرزندان اشرف (= مردم‌زاده) با زنی از خانواده‌ی رعیت ممنوع بوده و نقض این اصل، محرومیت‌های اجتماعی شدیدی نظیر محروم شدن از ارث به همراه داشته است.

بر همین اساس، شبه‌کاست ازدواج خاندان شاهی با یکدیگر را در شاهنامه می‌توان یافت؛ بهویژه فرزندانی که قرار بود جانشین پدر شوند، باید «نژاد از دو سو» می‌داشتند. این مسأله به چنان قطعیتی رسیده بود که اگر پادشاهی بر حسب اتفاق، دختری از عامه‌ی مردم را می‌پسندید، بعداً معلوم می‌شد که نسب دختر در اصل به شاهان می‌رسد. همچنین حتی اگر شاهزاده‌ای به طور ناشناس یا با حالت قهر، به کشوری دیگر می‌رفت، سرانجام با دختر پادشاه آن کشور پیوند زناشویی می‌بست (روح‌الامینی، ۱۳۷۷: ۱۵۱-۱۵۰). ازدواج شاپور ساسانی با دختر مهرک نوشزاد و نیز پیوند قباد ساسانی با دهقان‌زاده‌ای از نژاد فریدون، مصدق نوع اول و پیوند سیاوش با دختر پادشاه توران و نیز ازدواج گشتاسب با دختر قیصر روم، مصدق نوع دوم از ازدواج‌های فوق است. به‌نظر می‌رسد در این میان، فشار گفتمانی ناشی از شبه‌کاست ازدواج خاندان شاهی موجب شده تا برای نمونه، دهقان‌زاده‌ای که قباد با او ازدواج می‌کند، به فریدون متسب شود؛ زیرا ثمره‌ی این ازدواج، انوشیروان ساسانی بوده است.

#### ۵-۲-۲- سیستم شبه‌کاست طبقاتی در شاهنامه از منظر اجتماعی - سیاسی

نمونه‌ی دیگری از نظام بسته‌ی طبقاتی دوره‌ی ساسانی و تقابل گفتمان ساسانی-زردشتی با عناصر اشکانی، در داستان تقابل اردشیر و هفتاد قابل بررسی است که در شاهنامه در ذیل پادشاهی اشکانیان آمده است. چندلایگی این داستان و ماهیت اساطیری-تاریخی آن سبب شده که این داستان از منظرهای گوناگون قابل بررسی باشد و خوانش‌های دینی، تاریخی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و طبقاتی را برتابد.

بر اساس این داستان، هفتاد که در شهر تهیدست کجaran در کنار دریای پارس می‌زیست، در پی یک اتفاق، مکن و قدرت بسیاری به دست آورد. سپس در قیامی عیاری گونه، بر حاکم شهر که چشم طمع به اموال او داشت، غلبه کرد و حکومت شهر را در دست گرفت و در زمانی کوتاه بر سرزمین‌های بسیاری تسلط یافت. روایت فردوسی از ریسیدن و تولید نخ در شهر کجaran به‌ویژه توسط دختر هفتاد و نیز وجود نشانه‌های عیاری در این داستان از جمله کاربرد لقب عیار برای شاهوی پسر هفتاد (مزداپور، ۱۳۸۳: ۲۳۴-۲۳۳) از یکسو و تعلق عیاران به عامه‌ی مردم تولیدکننده‌ی شهری (بهار، ۱۳۷۶: ۱۸۰) از دیگر سوی، بیانگر انتساب هفتاد به پایین‌ترین طبقه‌ی اجتماعی یعنی عامه‌ی مردم و پیشه‌وران است. حتی در روایت شاهنامه، قیام هفتاد متکی به توده‌ی مردم و محتملاً در جهت تأمین منافع آنان بوده است:

ز هر سو برانگیخت بانگ و نفیر      برو انجمن گشت برنا و پیر...

ز شهر کجaran سوی کوه شد      به نزدیک او مردم انبوه شد

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۲۹-۹۳۰)

بنابراین، عدول هفتاد از طبقه‌ی خود و دست‌یابی به حکومت، نقض آشکار شبکه‌کاست طبقاتی دستگاه ساسانی-زردشتی به‌شمار می‌آمده است؛ از این‌رو، اردشیر ساسانی که به عنوان احیاکننده‌ی طبقه‌بندی اجتماعی، نظام طبقاتی‌ای را که - به‌زعم منابع ساسانی - در دوره‌ی اشکانی از بین رفته بود، بازمی‌گرداند (نک. ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۰)، در آغاز کار به تقابل با هفتاد برمی‌خیزد و در نهایت بر او غلبه می‌کند. بیت زیر که بیانگر نخستین واکنش اردشیر پس از آگاهی از قدرت یافتن هفتاد است، مؤید همین امر است:

چو آگه شد از هفتاد اردشیر      نبود آن سخن‌ها ورا دلپذیر

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۳۰)

از این منظر، قدرت یافتن هفتاد بدان سبب برای اردشیر دلپذیر نبوده که نافی نظام بسته‌ی طبقاتی او بوده است. آن‌چه خوانش فوق از داستان هفتاد را محتمل می‌کند، آن است که در روایات زردشتی فره نیز دارای مفهومی طبقاتی شد و فقط کسانی می‌توانستند به سلطنت برستند که دارای فره کیان/شاهی باشند. فره در اصل از عناصر مهم مرتبط با آیین مهری بوده (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۷۲ و ۲۴۶) که در گفتمان زردشتی جذب گردیده است. آن‌چه موجب تسریع و تعمیق این جذب شد، آن بود که عنصر فره به‌ویژه پس از اتحاد دین و دولت، می‌توانست بسترساز نظام سلطه‌ی

پادشاهان و موبدان و ضامن دوام و مشروعیت آن باشد؛ چنان‌که موبدان با اختصاص فرمانگرفتنی به خود (فرنیمدادگی، ۱۳۹۰، ۱۰۹) تفوق طبقاتی خویش را بر سایر مردم رسماً بخشنیدند.

انتساب فرّه شاهی به عنوان حقیقی الهی به طبقه‌ای خاص و تثبیت و انسداد این معنا از طریق مفصل‌بندی<sup>۱</sup> و استراتژی‌های زبانی، عمدت‌ترین مانع تحول و توسعه‌ی سیاسی در عرصه‌ی جامعه بوده است؛ زیرا حکومت صرفاً در میان اقلیتی مشخص دست‌به‌دست می‌گشت و هرگونه اقدام علیه آن، با برچسب بی‌فره بودن، غیرمشروع و شورش جلوه داده می‌شد. بنابراین، عنصر فره دستاویز محکمی برای طرد رقیب بوده است. این سازوکار در ماجراهای قیام بهرام چوبین بر ضد هرمز و خسروپرویز ساسانی مشهود است؛ زیرا اگرچه بهرام چوبین به سبب نسب رساندن به اشکانیان و پیوند این سلسله با آیین مهری، ظاهراً بیش از ساسانیان شایسته فره بوده، اما گفتمان ساسانی-زردشتی، او را به دلیل عدم انتساب به ساسانیان و در نتیجه بی‌بهره بودن از فره، در حد یک غاصب تقلیل می‌دهد و حتی کوشش وی برای رسیدن به پادشاهی را برآیند جادو شدن و گمراهی او توسط دیو می‌داند (نک. فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲۷۹-۱۲۸۱). در شاهنامه از زبان خسروپرویز، به صراحت خطاب به بهرام چوبین آمده است: «تو را ایزد این فر و بربزت نداد» همان: (۱۳۰۲) و:

ز تو پیش بودند کنداوران  
جهانجوی و با گرزهای گران  
نجستند شاهی که کهتر بدند  
نه اندر خور تخت و افسر بدند

(۱۳۰۳: همان)

این در حالی است که بهرام چوبین با قابلیت‌هایی که در روایات از او نقل شده، می‌توانست موجود تحولی سیاسی گردد و روح تازه‌ای در حکومت رو به زوال ایرانیان بدمد تا این حکومت در چند دهه بعد به آسانی به دست اعراب سقوط نکند؛ به علاوه، به پادشاهی رسیدن بهرام چوبین می‌توانست نظام شبه‌کاست عصر ساسانی را دست‌کم در یک زمینه یعنی زمینه‌ی سیاسی به چالش نکشاند.

در مجموع، با توجه به آنچه در این بخش گفته شد، می‌توان یکی از دلایل سرعت و سهولت نسیی غلبه‌ی اعراب بر ایران را دریافت؛ بدین معنا که در مقابل گفتمان ساسانی-زردشتی که حافظ سرسخت منافع طبقات بالای جامعه بوده و راه توسعه‌ی فرهنگی و اجتماعی را بر طبقات پایین جامعه بسته بود، گفتمان اسلامی با شعار برابری و برادری، از بین بردن تبعیض‌های اجتماعی و

## <sup>1</sup> Articulation

نژادی و رهایی دادن توده‌ی مردم از اوضاع طاقت‌فرسای اجتماعی، وارد ایران شد. در واقع، می‌توان گفت نگرش تک‌بعدی و جزم‌اندیشی گفتمان ساسانی‌زردشتی نسبت به نظام شبه‌کاست طبقاتی، یکی از مهم‌ترین عواملی بود که زمینه‌ی را برای فروپاشی این گفتمان و پیروزی گفتمان رقیب فراهم آورد. روایت فردوسی از زبان یزدگرد سوم ساسانی را در بیت زیر که در آن به خوار شدن ارجمندان و بلند شدن بخت فرومایگان در پی حمله‌ی اعراب اشاره شده است، می‌توان به جایه‌جایی طبقات اجتماعی و از بین رفتن هژمونی نظام بسته‌ی طبقاتی تعبیر کرد:

شود خوار هر کس که هست ارجمند      فرومایه را بخت گردد بلند

(همان: ۱۴۴۸)

هم‌چنین در ایات زیر از زبان رستم فرخزاد، فرماندهی سپاه ایران، که نگران نابودی آین پادشاهی و به‌هم‌ریختن طبقات اجتماعی در پی حمله‌ی اعراب است، به صراحت از بی‌ارج شدن مردم جنگجوی (طبقه‌ی جنگجویان)، روی آوردن توده‌ی مردم (طبقه‌ی کشاورز) به جنگاوری و به‌کار نیامدن نژاد، به عنوان پیامدهای هجوم اعراب سخن رفته است. در این ایات، فروپاشی طبقه‌بندی اجتماعی دوره‌ی ساسانی به‌وضوح نمایان است و رویدادهای ذکر شده در آن، خط‌بطلانی بر تأکید منابع دوره‌ی ساسانی مبنی بر پرداختن هر طبقه از مردم به کار خود و عدم اشتغال به کار طبقات دیگر است:

پیاده شود مردم جنگجوی	سوار آنک لاف آرد و گفت‌وگوی
کشاورز، جنگی شود بی‌هنر	نژاد و هنر کم‌تر آید به بر

(همان: ۱۴۴۰)

البته این ایات که از زبان یزگرد سوم و رستم فرخزاد بیان شده، بنا بر بعضی قرایین از جمله تطابق آن‌ها با وقایع سیاسی-اجتماعی عصر فردوسی و دست‌یابی افراد اصطلاحاً بی‌نسب به حکومت، می‌تواند برآیند اندیشه‌ی شخصی شاعر باشد. در صورت پذیرش این مسئله، این امر به معنای تأیید ضمیمه‌ی نظام طبقاتی از سوی فردوسی است.

### ۳-۵- کوشش برای واگرایی و فروپاشی هژمونی نظام طبقاتی

طبقه‌بندی اجتماعی به‌ویژه به شیوه‌ی شبه‌کاست آن، در ایران باستان به چنان هژمونی و عیتیت گفتمانی رسیده بود که طبقات پایین علی‌رغم محرومیت و عدم دسترسی به عوامل و زمینه‌های توسعه، عموماً تلاشی برای تغییر وضعیت خود انجام نمی‌داده و به تعبیری دارای آگاهی کاذب بوده‌اند. اما گاه با پیشگامی برخی نخبگان، این آگاهی کاذب به آگاهی طبقاتی می‌رسید و طبقات

پایین به درک صحیحی از فاصله‌ی خود با طبقات بالا، دست می‌یافتدند. برآیند این آگاهی، واکنش‌هایی از سوی برخی مصلحان اجتماعی و توده‌ی مردم بوده است. اگرچه این واکنش‌ها در آغاز با توفیقی نسبی همراه بوده، در نهایت نمی‌توانست موجد تحول در وضعیت جامعه شود و موانع توسعه‌ی اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را برای طبقات پایین جامعه برطرف کند؛ زیرا به دلیل تقابل با منافع طبقات بالا، سرانجام مغلوب گفتمان حاکم می‌شد. به علاوه، منابع قدرت - اعم از قدرت سیاسی و ایدئولوژیک - که فاصله‌ی طبقاتی را به معنای نظم طبیعی می‌دانستند، به عنوان گفتمان غالب کوشیدند تا با انواع برچسب‌ها و سازوکارهای طرد چون استراتژی‌های زبانی، حاشیه‌رانی‌ها و روایت‌سازی‌ها، به منفی‌سازی گفتمان مغلوب پیردازند و با تکرار این روایت‌سازی‌ها در متون وابسته به خود، این روایت‌ها را به عینیت گفتمانی برسانند.

### ۵-۳-۱- ضدیت با هژمونی نظام طبقاتی در ماجراهی مزدک

در شاهنامه بارزترین واکنش در برابر نظام طبقاتی، در داستان مزدک دیده می‌شود که آشکارا عرصه‌ی تنش گفتمان زردشتی با گفتمان مزدکی است. نهضت مزدک و گفتمان مزدکی که دال مرکزی<sup>۱</sup> آن، اشتراک در اموال و برابری اجتماعی بوده، بیش از آنکه به دلیل گرایش توده‌های محروم هویت یافته باشد، به سبب حمایت‌های قباد پادشاه ساسانی پا گرفت و در مقابل، پس از روی‌گردانی پادشاه از آن، به مرحله‌ی فروپاشی رسید. این مسئله نشان می‌دهد در ایران باستان - همانند بسیاری از جوامع دیگر - اصلاحات عمده‌ای در صورت پیوند با یک منبع قدرت، دوام می‌یافت. حمایت آغازین قباد از جنبش مزدک بدان سبب بوده که این نهضت اصلاح‌گرایانه، از قدرت و نفوذ موبدان و اشراف می‌کاست. اما در نهایت، تحت فشار همین طبقات، قباد از مزدک روی گرداند و انوشیروان را در سرکوب مزدکیان آزاد گذاشت.

روایت فردوسی از ماجراهی مزدک نشان می‌دهد اگرچه شاعر صفات مشتبی چون «با دانش و رای» و «گران‌مایه» (همان: ۱۱۰۵) را در آغاز برای مزدک به کار می‌برد، اما در ادامه و در نقطه‌ی اوج ماجراهی مزدک، تحت تأثیر روایت‌سازی‌های گفتمان ساسانی -زردشتی که در تقابل شدید با گفتمان مزدکی و دال مرکزی آن بوده، گزاره‌هایی چون «مرد بی‌دین» و «نگون‌بخت» (همان: ۱۱۰۸ و ۱۱۰۹)، بی‌راهی پیروان و انحراف سخنان پیغمبران (همان: ۱۱۰۶) را در قضاوت‌های شخصی خود به مزدک نسبت می‌دهد. اگر این امر را لزوماً به معنای دیدگاه طبقاتی فردوسی در نظر نگیریم، دست‌کم نشانه‌ی تأثیر عمیق منابع ساسانی بر شاعر است.

<sup>۱</sup> Nodal Signifier

استدلالات انوشیروان در مناظره با مزدک و روایت‌سازی‌ها مبنی بر غلبه‌ی او بر مزدک با این استدلالات، نشان می‌دهد نظام رتبه‌بندی شده‌ی اجتماعی، در نظر صدرنشینان هرم طبقاتی به چنان عیوبی رسیده بود که نظام طبیعی و امر اجتناب‌ناپذیر زندگی اجتماعی به‌شمار می‌آمده و هرگونه بازارندیشی در آن، تقابل با این نظام و زمینه‌ساز ویرانی جامعه بوده است؛ از همین روست که انوشیروان برچسب جنون را به مزدک نسبت می‌دهد:

نباشد پیدا کهان و مهان	چو مردم سراسر بود در جهان
چگونه توان یافتن مهتری	که باشد که جوید در کهتری
که شد کارجو بنده با شاه راست	کسی کو مرد جای و چیزش کراست
نباید که این بد به ایران شود	جهان زین سخن پاک ویران شود
همه گنج دارند و گنجور کیست	همه کدخدایند و مزدور کیست
تو دیوانگی داشتی در نهفت	ز دین‌آوران این سخن کس نگفت

(همان: ۱۱۰۸)

هم‌چنین منابع تاریخی ساسانی که ظاهراً تا مدت‌ها پس از فروپاشی گفتمان مزدکی، به سبب خطر تعالیم مزدک برای منافع طبقاتی آن‌ها، سازوکار حذف و سکوت را در قبال آن در پیش گرفته بودند (نک. کلیما، ۱۳۷۱: ۲۱-۲۲)، بعد‌ها در راستای منفی‌سازی دال مرکزی گفتمان مزدکی، رسم اشتراک در زن را نیز به مزدک نسبت داده‌اند. این برچسب به تبعیت از این منابع، در متون تاریخی دوره‌ی اسلامی و حتی منابع سریانی بازتاب یافته و در چند موضع از شاهنامه – از جمله از زبان انوشیروان – نیز تکرار شده است:

یکی دین نو ساختی پُرزیان      نهادی زن و خواسته در میان  
(فردوسي، ۱۳۸۶: ۱۱۰۸)

همان‌گونه که در ادامه اشاره خواهد شد، با توجه به انتساب رسم اشتراک زن به دیگر گفتمان‌های رقیب، این انتساب را – بخلاف نظر برخی پژوهشگران – نه واقعیتی تاریخی که برچسبی برای منفی‌سازی «دیگری» و رقیب باید دانست.

هم‌چنین پیوند گستردگی انوشیروان با روایت‌های موجود در زمینه‌ی نظام طبقاتی یعنی ماجراهای مزدک، ماجراهای کفشهگر و نیز نوشته شدن نامه‌ی تنسر در عصر او، حاکی از تشدید و تحکیم نظام طبقاتی، همگام با اصلاحات اجتماعی و اقتصادی انجام‌شده از سوی این پادشاه است.

### ۵-۳-۲- ضدیت با هژمونی نظام طبقاتی در ماجراهی ضحاک/گئومات

تاکنون خوانش‌های گوناگونی از داستان ضحاک صورت گرفته، اما عموم این خوانش‌ها با پذیرش روایات متون زردشتی و شاهنامه درباره‌ی وجه اهریمنی ضحاک و بداهت‌های بر ساخته درباره‌ی او، به تحلیل این داستان پرداخته‌اند. البته در این میان، عده‌ای محدود کوشیده‌اند با بازاندیشی در بداهت‌های موجود، فرائت کاملاً متفاوتی از این داستان ارائه دهند. بر این اساس حصوری که نخستین بار به‌طور منسجم، داستان ضحاک را از منظر طبقاتی بررسی کرده، با قاطعیت، ضحاک را بازگردانده‌ی جامعه به نظام اشتراکی و بدون طبقه می‌داند (حصوری، ۱۳۸۸: ۶۲ به بعد).

البته، نمی‌توان همچون حصوری تنها از یک بُعد و بدون انطباق داستان ضحاک با وقایع خاص تاریخی، به این داستان نگریست. داستان ضحاک را از یک منظر می‌توان روایتی اسطوره‌ای از ماجراهای تاریخی گئومات و داریوش دانست. در واقع، با توجه به سرشت تاریخ‌نگاری ایران، این ماجرا در دوره‌های بعد رنگ اسطوره‌ای به خود گرفته و کنش‌گران اصلی آن یعنی داریوش و گئومات با فریدون و ضحاک موازی‌سازی شده‌اند. بررسی متون زردشتی، تاریخی و شاهنامه از یکسو و کتیبه‌ی بیستون و تاریخ هرودوت از دیگر سوی، حاکی از آن است که بسیاری از عناصر این دو ماجرا دارای تطابق جزء به جزء هستند<sup>[۲]</sup>. بر اساس روایت کتیبه‌ی بیستون، گئومات مغی از مردم ماد بوده که پس از لشکرکشی کمبوجیه به مصر، خود را بردها برادر مقتول کمبوجیه، معروف کرد و بر تخت پادشاهی نشست. اما در نهایت به دست داریوش کشته شد و داریوش سلطنت را به خاندان هخامنشی بازگرداند.

یکی از مهم‌ترین نقاط اشتراک ضحاک و گئومات که آن را انگیزه‌ی اصلی تلاش اشراف برای سرنگونی، منفی‌سازی و طرد آن‌ها باید به‌شمار آورد، اصلاحات اجتماعی آن‌ها به نفع توده‌ی مردم بوده است. در تاریخ ارمنیان موسی خورنی (سده‌ی پنجم میلادی) به صراحت به تأکید ضحاک بر مالکیت عمومی و حذف مالکیت خصوصی اشاره شده است (خورنی، ۱۳۸۰: ۱۱۴). با استناد به کتاب مذکور می‌توان دریافت که در عبارات زیر از آثار الباقيه که سند اصلی حصوری برای بررسی داستان ضحاک از منظر طبقاتی بوده نیز مقصود ابو ریحان بیرونی از سلب مالکیت از مردم در دوره‌ی ضحاک (= بیوراسب)، حذف مالکیت خصوصی و تأکید بر مالکیت عمومی است که با روی کار آمدن فریدون، به وضع سابق بازمی‌گردد:

«فریدون، بیوراسب را اسیر کرده و به سلطنت رسیده و مردم را امر کرده که دوباره خانه‌ها و اهل خود را مالک شوند و خود را کدخدا بنامند یعنی صاحب خانه و خود او نیز به خانه و خانواده‌ی خود فرمانروا شد و شروع به امر و نهی و گیر و دار نمود پس از آن‌که همه ایرانیان در عهد بیوراسب بی خانه و زندگی بودند و سلب مالکیت از ایشان شده بود و شیاطین و شریران به خانه‌های ایشان می‌آمدند و توانا نبودند که از خانه‌ی خود آنان را دفع کنند و ناصر اطروش این رسم را برطرف کرده و اشتراک ماردان را با مردم در کدخداibi اعاده داد» (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۴۰).

چنان‌که حصوری (۱۳۸۸: ۷۶-۷۸) یادآوری می‌کند، در شاهنامه نیز اشاراتی وجود دارد مبنی بر این‌که ضحاک نظام طبقاتی‌ای را که برقراری آن به جمشید منسوب بوده، بر هم زده است؛ زیرا فریدون پس از غلبه بر ضحاک، آیین او را که در شاهنامه با صفت ایدئولوژیک «ناخوب» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۲) از آن یاد می‌شود، بر می‌افکند و بالاFaciale همان نظام طبقاتی را برقرار می‌کند:

سپاهی نباید که با پیشه‌ور	به یک روی جویند هر دو هنر
یکی کارورز و یکی گرزدار	سزاوار هر کس پدیدست کار
چو این کار آن جوید آن کار این	پرآشوب گردد سراسر زمین

(همان: ۳۲)

در ابیات فوق، مصراح «سزاوار هر کس پدیدست کار»، نظام بسته و شبکاست طبقاتی را بهیاد می‌آورد. هم‌چنین نوازش اشراف و نامداران از سوی فریدون و دادن مقام و پایگاه به آن‌ها (همان: ۳۲)، نشانه‌ی این است که آن‌ها پایگاه خود را در دوره‌ی ضحاک از دست داده بودند. نشانه‌هایی از توجه ضحاک به توده‌ی مردم، در روایات عامیانه نیز وجود دارد؛ چنان‌که در طومار جامع نقلان آمده است که ضحاک پس از نشستن بر جای پدر، مال بسیاری به مردم می‌داد (هفت لشکر، ۱۳۷۷: ۸). هم‌چنین بر اساس بیتی از شاهنامه، ضحاک پس از رسیدن به حکومت، مالیات را بر مردم بخشید:

به سر بر نهاد افسر تازیان      برشان ببخشید سود و زیان<sup>[۳]</sup>

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۶)

به روایت هرودوت، گنومات نیز همین که به پادشاهی رسید، همه‌ی ملل فرمانبردار خود را برای سه سال از مالیات و خدمات جنگی معاف کرد (هرودوت، ۱۳۶۲: ۲۲۴). علاوه بر این، نشانه‌شناسی کتبیه‌ی بیستون داریوش، حاکی از انجام اصلاحات اجتماعی و اقتصادی از سوی

گئومات است؛ زیرا داریوش به روشنی از بازگرداندن زمین‌ها، رمه‌ها، بردگان و خانه‌ها به سپاهیان پس از غلبه بر گئومات سخن می‌گوید: «زمین‌ها و رمه‌ها را به سپاهیان بازگرداندم، بردگان و خانه‌ها را که گئوماته‌ی مغ از سپاهیان گرفته بود؛ سپاهیان را به جای خود بازگرداندم: پارس، ماد، و نیز دیگر مردمان؛ بر طبق آنچه پیش از این بود، آنچه را گرفته شده بود بازپس گرداندم» (کتیبه‌ی بیستون، بند ۱۴).

واژه‌ی «کاره»<sup>۱</sup> که پی‌یر لوکوک در عبارت فوق، ترجمه‌ی «سپاه» را برای آن انتخاب کرده، چنان‌که لوکوک خود یادآوری می‌کند مجتمعی بوده است که اعضای آن، قدرت وضع قانون و انتخاب شاهان را برای دوره‌ای معین داشته و دارای امتیازات سیاسی گسترده‌ای بوده‌اند (لوکوک، ۱۳۸۲: ۱۷۸). بنابراین، «کاره» جزء اشراف و ملأکین بوده‌اند و گئومات در راستای اصلاحات اجتماعی خود، اموال و املاک این اشراف و ملأکین را از آن‌ها گرفت؛ به‌ویژه آن‌که عبارت «سپاهیان را به جای خود بازگرداندم»، بیانگر سلب شدن امتیازات و مناصب این گروه در زمان حکومت گئومات است. بعلاوه، عبارت مذکور یادآور نوازش اشراف و توانگران از سوی فریدون (پس از غلبه بر ضحاک) و بازدادن مقام و پایگاه از دست رفته‌ی آن‌هاست (نک. فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۲).

رضایت مردم از گئومات و اصلاحات او چنان بوده که داریوش به تصریح خود با «تعداد کوچکی از مردان» (کتیبه‌ی بیستون، بند ۱۳) علیه گئومات برخاست و به روایت هرودوت، همه‌ی آسیا به جز پارس‌ها در مرگ گئومات عزاداری کردند (هرودوت، ۱۳۶۲: ۲۲۴). بعلاوه بر این، جنبش‌های متعددی که پس از کشته شدن گئومات آغاز شد و سراسر قلمرو امپراتوری هخامنشی را دربرگرفت، خود گویای موقعیت گئومات در میان مردم است.

هم‌چنین، قیام کاوه علیه ضحاک با آنچه در روایت هرودوت (همان: ۲۲۵ به بعد) درباره‌ی تحرکات هفت تن از اشراف (داریوش و هم‌پیمانان او) به‌ویژه هوتانه علیه گئومات آمده، شباهت بسیاری دارد. بنابراین، انتساب کاوه به پایین‌ترین طبقه‌ی جامعه می‌تواند برساخته‌ی منابع قدرت برای القای این موضوع باشد که نظام طبقاتی، نظمی کاملاً طبیعی است و به همین دلیل حتی طبقات پایین نیز مدافع آن هستند.

بر اساس آنچه گفته شد، ضحاک/گئومات از نظر ساختار اجتماعی و اقتصادی با اعتقادات موبدان در تضاد بوده است. بنابراین موبدان که در هر دوره حافظ یک دسته منافع صنفی بوده‌اند،

<sup>۱</sup> Kāra

ضحاک/گثومات را با سازوکارهای مختلف مورد طرد و انکار قرار داده‌اند. یکی از مهم‌ترین سازوکارهای طرد در طول تاریخ، برچسب‌های جنسی یا به تعبیری انتساب اعمال نامتعارف جنسی به «دیگری» بوده است؛ بر همین اساس، بسیاری از گفتمان‌های غالب کوشیده‌اند با انتساب این اعمال به «دیگری» و سپس محکوم کردن آن از نظر اخلاقی، پدیده‌ی کلی‌تر «طرد آنچه متفاوت است» را توجیه کنند (نک. استنو، ۱۳۸۳: ۷۲-۷۳).

حصوري (۱۳۸۸: ۶۷-۶۸) با استناد به آثار الباقيه (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۴۰)، عمیقاً معتقد است که ضحاک با زنده کردن رسم اشتراک در زن و نظام خانواده، جامعه‌ی اشتراکی پیشین و تعلق فرزندان به جامعه را مجدداً برپا کرد. اما برخلاف نظر حصوري، حقیقت آن است که در اینجا با یکی از مضامین اساسی طرد یعنی انتساب اعمال غیرمعتارف جنسی رو برو هستیم. در واقع، کوشش ضحاک برای عمومی و اشتراکی کردن املاک و اموال سبب شده گفتمان غالب برای تحریف اصلاحات اجتماعی-اقتصادی او و منفی‌سازی و طرد وی، این برچسب ایدئولوژیک را به او بزنده؛ یعنی همان برچسبی که در گفتمان زرده‌شی به مزدک نیز به سبب اصلاحات اجتماعی-اقتصادی او زده شده است. این برچسب در روایت بیرونی به ناصر اطروش نیز نسبت داده شده است. اطروش که حصوري از هویت او اظهار بی‌اطلاعی می‌کند، از امرای علویان طبرستان بوده که بر حکام سامانی در طبرستان و گیلان خروج کرد. افزون بر این، جنبش او متوجه ملکین محلی حامی سامانیان نیز بود؛ از این رو، زمین‌های ملکین را به نفع مردم و روستاییان می‌گرفت و کسانی را که ملکین محلی را بیرون و اراضی آنها را تصاحب می‌نمودند، تشویق می‌کرد (نک. پیگولوسکایا و همکاران، ۱۳۵۳: ۲۰۷). بنابراین تقابل اطروش با طبقه‌ی اشراف و ملکین و کوشش برای انجام اصلاحات اجتماعی، بستر مناسبی برای انتساب رسم اشتراک در زن و نظام خانواده به او و روایتسازی علیه وی بوده است.

البته در شاهنامه این برچسب درباره‌ی ضحاک دیده نمی‌شود<sup>[۴]</sup>، اما تحت تأثیر روایتسازی خدایانمه‌ها که تدوین‌کنندگان آنها موبدان و اشرف بوده‌اند، این برچسب به دوره‌ی پادشاهی یزگرد اول نسبت داده شده است؛ زیرا او در تقابلی آشکار با منافع اجتماعی و سیاسی موبدان و اشرف، کوشید تا از نفوذ و قدرت این دو طبقه بکاهد. بر اساس این روایتسازی، در دوره‌ی پادشاهی یزگرد اول هیچ‌کس صاحب اختیار زن و فرزند خود نبوده است:

نبد بر زن و زاده کس پادشا پر از غم دل مردم پارسا

(فردوسي، ۱۳۸۶: ۱۰۶۴)

در راستای همین برچسب است که فرزندش بهرام گور پس از نشستن بر تخت پدر، به زیرستان اطمینان می‌دهد که:

همه پادشاهید بر چیز خویش	نگهبان مرز و نگهبان کیش
خنک مردم زیرک و پارسا	به فرزند و زن نیز هم پادشا

(همان: ۱۰۱۲)

بر همین اساس، عبارت داریوش را در کتیبه‌ی بیستون مبنی بر این‌که پس از غلبه بر گئومات «کوشیدم خانه‌مان را در جای خود برپا کنم؛ بر طبق آن‌چه پیش از این بوده» (کتیبه‌ی بیستون، بند ۱۴)، شاید بتوان نشانه‌ی انتساب برچسب اشتراک در زن و نظام خانواده به گئومات دانست؛ بهویژه آن‌که در روایت کتزیاس مورخ یونان باستان (نک. مشکور، ۱۳۷۸: ۱۰۴)، تحت تأثیر روایتسازی‌های محافل درباری هخامنشی و در جهت طرد گئومات، به رابطه‌ی او با روسپیان اشاره شده است.

## ۶- نتیجه‌گیری

با توجه به اثرگذاری مستقیم و غیرمستقیم متون اوستایی و پهلوی و منابع دوره‌ی ساسانی بر شاهنامه، طبقه‌بندی اجتماعی و ویژگی‌های آن در شاهنامه، تطابق گستره‌های با این متون و گفتمان منتبه به آن‌ها دارد؛ بر این اساس، به سبب محبوبیت جمشید در سنت اساطیری و در میان توده‌های مردم، گفتمان ساسانی-زردشتی با انتساب این طبقه‌بندی اجتماعی به او، به آن مشروعيت بخشید. سپس با مرزبندی دقیق هریک از طبقات، موروژی کردن تعلق افراد به طبقه‌ای خاص و تکرار آن در متون وابسته به خود، نظام شبه‌کاست طبقاتی را طبیعی‌سازی کرد و با پیوند زدن این سیستم طبقاتی با مبانی اعتقادی و ایدئولوژیک جامعه، آن را به مرحله‌ی عینیت گفتمانی رساند و سوژه‌ها را به پذیرش آن ودادشت.

این سیستم طبقاتی در شاهنامه در بخش‌هایی چون داستان هفتاد، ماجراهای انوشیروان و کفشگر، ازدواج خاندان‌های شاهی و مفهوم فره بازتاب یافته و حتی به روایت شاهنامه، در پی حمله‌ی اعراب به ایران، یکی از اصلی‌ترین نگرانی‌های بزرگان کشوری و لشکری، فروپاشی این نظام طبقاتی بوده است.

این سیستم بسته‌ی طبقاتی که برآیند آن، انحصار قدرت، ثروت، امتیازات و اعتبار اجتماعی برای اقلیتی خاص بوده، عمده‌ترین مانع در فرایند توسعه‌ی جامعه به‌شمار می‌آمده است؛ بهویژه

آن که انحصار سوادآموزی و دانش‌اندوزی در میان طبقاتی خاص - چنان‌که از ماجراهای انوشیروان و کفسنگر برمی‌آید، آگاهی‌های طبقاتی و توسعه‌ی فرهنگی را که بستر ساز سایر زمینه‌های توسعه است، دچار رکود کرده و طبقات پایین را به سوی آگاهی کاذب، پذیرش وضعیت موجود و مصالحه با طبقات بالا سوق داده بود. بررسی شاهنامه نشان می‌دهد سیستم طبقاتی در جامعه‌ی ایران باستان به چنان هژمونی‌ای رسیده بود که واکنش‌های داخلی‌ای چون واکنش ضحاک/گنومات در اعصار دورتر و جنبش مزدک در اعصار بعدی نتوانست بر آن غلبه کند و فقط یک گفتمان رقیب بیرونی و عاری از دیدگاه طبقاتی (= گفتمان اسلامی)، با برچیدن منابع سیاسی و ایدئولوژیک حامی این سیستم طبقاتی، توانست آن را از میان بردارد.

#### یادداشت:

[۱] تنسر در روزگار اردشیر بابکان و شاپور اول ساسانی، موبد موبدان بوده است. بنا به نظری (همان: ۲۱۶) تنسر و کرتیر، روحانی مقندر دوره‌ی شاپور اول و جانشینان او که دارای تعصبات دینی بسیاری بوده، هر دو یک شخصیت هستند.

[۲] داستان ضحاک بدان‌گونه که در شاهنامه صورت‌بندی شده، حاصل در همتینیدگی و تداخل گفتمان‌های متعدد در ادوار مختلف، در صورت‌بندی نهایی این داستان اثرگذار بوده است. نویسنده‌ی مسئول مقاله‌ی حاضر، در پایان‌نامه‌ی دکتری خویش با عنوان «تحلیل روابط گفتمان‌ها در شاهنامه با تکیه بر گفتمان‌های مهری-زردشتی» که در سال ۱۳۹۵ در دانشگاه گیلان دفاع شده، به بررسی روابط گفتمان‌ها در داستان ضحاک به‌ویژه روابط گفتمان‌های مهری-زردشتی و تطبیق دقیق عناصر این داستان با ماجراهای داریوش و گنومات پرداخته است.

[۳] مصراج دوم این بیت در بسیاری از نسخه‌ها به صورت «بریشان بخشود سود و زیان» ضبط شده است (نک. خالقی مطلق، ۱۳۶۶: ۴۸/۱) و آن را به معنای بخشودن مالیات دانسته‌اند (کرآزی، ۱۳۸۶: ۲۸۰/۱).

[۴] برچسب جنسی به ضحاک در متون پهلوی و شاهنامه به صورت‌های دیگری چون حرامزادگی (فردوسي، ۱۳۸۶: ۱۶)، آمیزش انسان‌ها با دیو و پری (فرنیغدادگی، ۱۳۹۰: ۸۴) و تصرف نامشروع زنان و دختران توسط او (فردوسي، ۱۳۸۶: ۲۰) نیز دیده می‌شود. تهمت ایدئولوژیک اخیر یعنی تصرف نامشروع زنان، به دیگر رهبران قیام‌های شکست‌خورده و مردمی‌ای چون این مقنع و تارابی که منافع گفتمان حاکم و اشراف را به شدت تهدید کرده بودند، نیز نسبت داده شده است.

منابع

۱. ابن اسفندیار، بهاءالدین محمد بن حسن (۱۳۶۶) *تاریخ طبرستان*، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، کلاله‌ی خاور.
۲. ادگار، اندر و سج‌ویک، پیتر (۱۳۸۷) *مفاهیم بنیادی نظریه‌ی فرهنگی*، ترجمه‌ی مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
۳. استنو، کاترینا (۱۳۸۳) *تصویر دیگری: تقاضت از اسطوره تا پیش‌داوری*، ترجمه‌ی گیتی دیهیم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
۴. اوستا (۱۳۸۵) *گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه*، جلد ۱، تهران: مروارید.
۵. بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۵۳) *تاریخ بلعمی*، به تصحیح محمد تقی بهار، به کوشش محمد پروین گتابادی، جلد ۱، تهران: زوار.
۶. بهار، مهرداد (۱۳۸۶) *ادیان آسیایی*، تهران: چشممه.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶) *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران: فکر روز.
۹. بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۹) *آثار الباقيه عن القرون الخالية*، ترجمه‌ی اکبر دانسرشت، تهران: امیرکبیر.
۱۰. پریخانیان. ۱ (۱۳۸۱) «جامعه و قانون ایرانی»، *تاریخ ایران* (پژوهش دانشگاه کیمبریج)، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه‌ی حسن انوشة، جلد سوم- قسمت دوم، تهران: امیرکبیر، صص ۶۹-۱۱.
۱۱. پورداود، ابراهیم (۱۳۴۷) *یشت‌ها*، جلد ۱، تهران: طهوری.
۱۲. پیگولوسکایا، ن. و همکاران (۱۳۵۳) *تاریخ ایران*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران: پیام.
۱۳. تامین، ملوین (۱۳۸۵) *جامعه‌شناسی قشریندی و نابرابری‌های اجتماعی*، ترجمه‌ی عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: توپیا.
۱۴. تایسن، لوئیس (۱۳۸۷) *نظریه‌های نقد ادبی معاصر*، ترجمه‌ی مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی، تهران: نگاه امروز و حکایت قلم نوین.
۱۵. ثعالبی نیشابوری، عبدالمالک بن محمد بن اسماعیل (۱۳۶۸) *تاریخ ثعالبی (غرض اخبار ملوک الفرس و سیرهم)*، ترجمه‌ی محمد فضائلی، [تهران]: نقره.

۱۶. جیمسون، فردیک (۱۳۹۳) کاپیتال: خوانشی از جلد یکم، ترجمه‌ی عباس ارض پیما، تهران: دیباوه.
۱۷. حصوری، علی (۱۳۸۸) سرنوشت یک شمن از ضحاک به اودن، تهران: چشم.
۱۸. خالقی مطلق، جلال (۱۳۶۶) «حاشیه‌های مصحح»، شاهنامه، دفتر یکم، نیویورک: Bibliotheca Persica
۱۹. خورنی، موسی (۱۳۸۰) تاریخ ارمنیان، ترجمه‌ی ادیک باخداساریان، تهران: مؤلف.
۲۰. دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۸۵) دین ایران باستان، ترجمه‌ی رؤیا منجّم، تهران: علم.
۲۱. رضاقلی، علی (۱۳۸۶) جامعه‌شناسی خودکامگی، تهران: نی.
۲۲. روح‌الامینی، محمود (۱۳۷۷) نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی، تهران: آگاه.
۲۳. زریاب‌خوبی، عباس (۱۳۸۵) بزم آوردی دیگر، به اهتمام سید صادق سجادی، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
۲۴. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۳) تاریخ طبری (تاریخ الرّسل و الملوك)، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، جلد ۱، تهران: اساطیر.
۲۵. عظیمی، حسین (۱۳۷۸) ایران امروز در آینه‌ی مباحث توسعه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۶. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶) شاهنامه (بر اساس نسخه چاپ مسکو)، تهران: علم.
۲۷. فربنیغدادگی (۱۳۹۰) بندesh، ترجمه‌ی مهرداد بهار، تهران: توس.
۲۸. فکوهی، ناصر (۱۳۸۳) «طبقه‌ی متوسط: امیدها و واهمه‌ها»، بورس، شماره‌ی ۴۲، صص ۱۲-۴.
۲۹. کارنامه‌ی اردشیر بابکان (۱۳۸۹) به اهتمام محمدجواد مشکور، تهران: دنیای کتاب.
۳۰. کتاب سوم دینکرد (۱۳۸۱) ترجمه‌ی فریدون فضیلت، دفتر یکم، تهران: فرهنگ دهخدا.
۳۱. کریستن سن، آرتور (۱۳۸۹) نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشم.
۳۲. ————— (۱۳۶۸) ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.

۳۳. ——— (۱۳۵۵) آفرینش زیانکار در روایات ایرانی، ترجمه‌ی احمد طباطبائی، تبریز: مؤسسه‌ی تاریخ و فرهنگ ایران.
۳۴. کرآزی، میرجلال الدین (۱۳۸۶) نامه‌ی باستان، جلد ۱، تهران: سمت.
۳۵. کلیما، اوتاکر (۱۳۷۱) تاریخچه‌ی مکتب مذک، ترجمه‌ی جهانگیر فکری ارشاد، تهران: توس.
۳۶. گات‌ها (۱۳۸۴) تأليف و ترجمه‌ی ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
۳۷. گزیده‌های زادسپرم (۱۳۶۶) ترجمه‌ی محمدتقی راشد محصل، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۸. گولت، دنیس (۱۳۷۷) «توسعه: آفریننده و مخرّب ارزش‌ها»، ترجمه‌ی غلامعلی فرجادی، برنامه و توسعه، شماره‌ی ۱۰، صص ۶۲-۸۰.
۳۹. لوکوک، پی‌یر (۱۳۸۲) کتبه‌های هخامنشی، ترجمه‌ی نازیلا خلخالی، تهران: فرزان روز.
۴۰. مزادپور، کتایون (۱۳۸۳) داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره‌ی اسطوره، تهران: اساطیر.
۴۱. مشکور، محمّدجواد (۱۳۷۸) نامه‌ی باستان (مجموعه‌مقالات)، به اهتمام سعید میرمحمدصادق و نادره جلالی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۲. ملک، حسن (۱۳۸۹) جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری‌های اجتماعی، تهران: دانشگاه پیام نور.
۴۳. ممتاز، فریده (۱۳۸۳) «معرفی مفهوم طبقه از دیدگاه بوردیو»، پژوهش‌نامه‌ی علوم انسانی، شماره‌ی ۴۱-۴۲، صص ۱۴۹-۱۶۰.
۴۴. مینوی خرد (۱۳۸۵) ترجمه‌ی احمد تقضی، تهران: توس.
۴۵. نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۵۹) دین‌های ایران باستان، ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها.
۴۶. هرودوت (۱۳۶۲) تاریخ هرودوت، ترجمه‌ی غ. وحید مازندرانی، [تهران]: علمی و فرهنگی.
۴۷. هفت لشکر (طومار جامع نقالان) (۱۳۷۷) با تصحیح و توضیح مهران افشاری و مهدی مدائینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۸. همایون کاتوزیان، محمّدعلی (۱۳۷۷) «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان»، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره‌ی ۱۲۹-۱۳۰، صص ۴-۱۹.

۴۹. هوار، کلمان (۱۳۷۹) ایران و تمدن ایرانی، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
۵۰. یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز (۱۳۹۲) نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه‌ی هادی جلیلی، تهران: نی.