فصلنامه‌ی مطالعات توسعه‌ی اجتماعی- فرهنگی، دوره‌ی پنجم، شماره‌ی ٤، بهار ٩٦، صفحات ١٨٥-١٥٥

تحلیل گفتمانی طبقه‌بندی اجتماعی در شاهنامه

علیرضا قاسمی[١]، علیرضا نیکویی[٢]، رضا چراغی[٣]

تاریخ دریافت: ١٣٩٥/٠٥/٢٢ تاریخ پذیرش: ١٣٩٥/١١/٠٤

چکیده

طبقه‌ی اجتماعی، اصطلاحی با وجه تکثّرِ مفهومی است که به سبب قرار گرفتن هم‌زمان در شبکه‌های گوناگون معنایی، ارائه‌ی تعریفی مشخّص و واحد از آن، دشوار به‌نظر می‌رسد. این مفهوم و به تبع آن، طبقه‌بندی اجتماعی، برآیند تحوّل و توسعه‌ی جامعه و پیچیدگی روابط انسانی در زمینه‌های گوناگون است؛ امّا 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 تبعیّت از آن در شاهنامه‌ی فردوسی که داستان‌های آن عمدتاً برآمده از خداینامه‌های دوره‌ی ساسانی و منابع پهلوی است، طبقه‌بندی اجتماعی و نوع روابط طبقات مختلف، موجد تحوّلات 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 طبیعی‌سازیِ آن واکاود 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، مالکیّت و حیثیّت اجتماعی به نفع گروهی خاص و به زیان سایر افراد جامعه می‌شود، یکی از مؤثّرترین 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.

[١] دکتری زبان و ادبیّات فارسی دانشگاه گیلان (نویسنده‌ی مسؤول) ghasemi.alireza79@gmail.com

[٢] دانشیار گروه زبان و ادبیّات فارسی دانشگاه گیلان alireza_nikouei@yahoo.com

[٣] استادیار گروه زبان و ادبیّات فارسی دانشگاه گیلان rcheraghi_54@yahoo.com

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

۱- مقدّمه

طبقه‌ی اجتماعی، هم‌زمان ایده‌ای جامعه‌شناختی، مفهومی سیاسی، موقعیّتی تاریخی و شعاری اکتیویستی است؛ با این حال، هر تعریفی از منظر هریک از این چشم‌اندازها به‌تنهایی، الزاماً نابسنده خواهد بود (جیمسون، ۱۳۹۳: ۱۷)؛ به‌عبارت دیگر، طبقه‌ی اجتماعی جزء مفاهیم چندتکیه‌ای/تأکیدی[1] است. مفاهیم چندتکیه‌ای/تأکیدی به دلیل تعلّق 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 موقعیّت‌های سرحدّی، 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 حدّ زیادی خلط پیدا کرده است؛ چنان‌که صاحب‌نظران گوناگون با وجود اشاره به تفاوت این دو مفهوم، این تفاوت را به‌روشنی تبیین نکرده‌اند. با این حال، از یک منظر می‌توان گفت قشر مفهومی عام‌تر از طبقه است و طبقه در کنار مؤلّفه‌هایی چون سن، جنسیّت و قومیّت، یکی از گونه‌های قشربندی اجتماعی و در واقع مهم‌ترین شکل آن است. هم‌چنین برخلاف واژه‌ی طبقه که تحت‌تأثیر ادبیّات 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 معلول تقسیم وظایف شغلی و تخصّصی 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 متحوّل می‌شوند تا متناسب با ظرفیّت‌های شناخته‌شده پیش روند (عظیمی، ۱۳۷۸: ٤۱). حال آن‌که نظام بسته و شبه‌کاست طبقاتی مانع این تحوّل بنیادین می‌شود و امکان شناسایی و شکوفایی ظرفیّت‌های بخش عظیمی از جامعه را ناممکن می‌سازد. علاوه بر این،

[1] Multiaccentual

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

تجمّع ثروت، قدرت، امتیازات و حیثیّت اجتماعی در میان اقلیّتی خاص، سبب می‌شود بخش بزرگی از جامعه، از سه ارزش محوریِ معیشت، اعتماد به نفس و آزادی که برخی چون دنیس گولت (۱۳۷۷: ۷۰) آن‌ها را معیار 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 حتّی 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 این رو، بررسی شاهنامه از منظر طبقه‌بندی اجتماعی، مخاطب را به آگاهی جامع‌تری از اوضاع جامعه‌شناختی ایران می‌رساند. به‌علاوه، با توجّه به اهمّیّت 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 تخصّصی در حیطه‌ی علوم اجتماعی خواهد افزود.

این نوشتار می‌کوشد با استفاده از نشانه‌های درون‌متنی (شاهنامه) و برون‌متنی (متون اوستایی و پهلوی و متون تاریخیِ دوره‌ی اسلامی) و با بهره‌گیری از نگرش فوکویی و پسافوکویی نسبت به گفتمان[1] و مفاهیم آن، به واکاوی انتقادی طبقه‌بندی اجتماعی و روابط این طبقات در شاهنامه بپردازد و در ضمن، نقش آن را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین موانع توسعه‌ی اجتماعی، فرهنگی و حتّی سیاسی در شاهنامه و ایران باستان به اثبات رساند.

تحلیل گفتمان به مفهوم آن‌چه در این مقاله مورد نظر است، دیدگاهی پساساختگرایانه 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 این منظر، تحلیل گفتمان با کشف معانی پنهان و ایدئولوژیک متن و آشکار کردن نقش عمل گفتمانی در حفظ و بقای مناسبات قدرتِ نابرابر و نیز انتقاد از شرایط ناعادلانه‌ی اجتماعی، می‌کوشد آگاهی توده‌های محروم را ارتقا دهد و به بهبود شرایط و تغییر اجتماعی کمک کند. بنابراین هدف تحلیل گفتمان انتقادی به‌مثابه نقدی روشنگر، ترویج گفتمان‌های برابری و آزادی‌طلب‌تر و در نتیجه پیش بردن فرایند دموکراتیک شدن است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۲: ۱۱٤، ۱۵۲ و ۲۸۹).

[1] Discourse

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

۲- پیشینه‌ی پژوهش

محقّقان در پژوهش‌هایی که درباره‌ی تاریخ ایران انجام داده‌اند، عموماً بخشی از اثر خود را به وضعیّت جامعه‌ی ایرانی در دوران پیش از اسلام اختصاص داده و در خلال آن، برخی چون کریستن‌سن (۱۳٦۸) گاه به ضرورت بحث، اشاراتی موردی 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 مصادیق طبقه‌بندی اجتماعی که در روساخت یا ژرف‌ساخت داستان‌های شاهنامه وجود دارد، توجّه ویژه‌ای شود. به‌علاوه، این اشارات محدود نیز عموماً جنبه‌ی توصیفی دارد و مشتمل بر قرائت‌هایی عمدتاً تکراری است که برآیند پذیرش بداهت‌های برساخته درباره‌ی عناصر فرهنگی و اجتماعیِ بازتاب‌یافته در شاهنامه است (به‌عنوان نمونه نک. کزّازی، ۱۳۸٦: ۲٦٤/۱-۲٦۷).

از منظر سیاسی و جامعه‌شناسی نیز رضاقلی (۱۳۸٦)، چهار طبقه‌ی اجتماعی منتسب به جمشید را در پیوند با اوضاع سیاسی-اجتماعی عصر فردوسی تحلیل کرده و این طبقه‌بندی را نشانی از آرمان‌های شاعر دانسته است. از معدود قرائت‌های متفاوت و نواندیشانه، تحلیل طبقاتی حصوری (۱۳۸۸) از داستان ضحاک است که البتّه آن نیز مطالعه‌ای موردی و بدون استفاده از رویکرد تحلیل گفتمان است. در بخش‌های پایانی مقاله‌ی حاضر برای تحلیل گفتمانی داستان ضحاک و پیوند دادن آن با ماجرای تاریخی گئومات، به نظرات حصوری استناد خواهد شد و ضمن آوردن مستندات بیش‌تر برای نظریّه‌ی 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 جامعه‌شناختیِ طبقه

واژه‌ی طبقه[1] از ریشه‌ی لاتین Classis است که در آن زبان به رابطه‌ای از لحاظ مالکیّت اشاره داشته است. این واژه را در مفهوم امروزی آن، می‌توان به معنای یک گروه اجتماعی با موقعیّت اقتصادی- اجتماعی یکسان دانست (فکوهی، ۱۳۸۳: ۵). مفهوم طبقه نخستین بار در سال ۱۸٤۳ م.

[1] Class

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

توسّط مارکس به‌کار رفته است. با وجود این، محقّقان از این اصطلاح به‌کرّات برای بررسی سلسله‌مراتب اجتماعی در جوامع گذشته استفاده کرده‌اند؛ چنان‌که مارکس و انگلس و به تبعیّت 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، وضعیّت اقتصادی «زیربنایی» است که «روبنایِ» واقعیّت‌های 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 موقعیّت‌های متفاوت در ارتباط با وسایل تولید، میان افراد جامعه (سرمایه‌داران و کارگران) تضاد منافع ایجاد می‌کند؛ منافع طبقه‌ی حاکم در گروِ تدوام روابط اقتصادیِ موجود است، در حالی‌که منافع طبقه‌ی فرودست، در پایان دادن به این روابط نهفته است. نظر مارکس و انگلس در این باره که سراسرِ تاریخ گذشته‌ی جوامع، تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی بوده، مبنای رویکرد مارکسیستی به پدیده‌ی طبقه است (ادگار و سج‌ویک، ۱۳۸۷: ۱۸۴-۱۸۵).

دیدگاه مارکسیستیِ مطالعه‌ی طبقه‌بندی اجتماعی علاوه بر مفاهیم زیربنا و روبنا، سه مفهوم کلیدیِ 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 مالکانِ وسایل 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 یافتنِ کارگران از وضعیّت خود و کوشش برای تغییر آن است. مارکس در این‌جا مفهوم آگاهی کاذب را مطرح می‌کند؛ بدین معنا که کارگران تحت‌تأثیر ایدئولوژی، به باورهایی می‌گرایند که با منافع عینی آن‌ها تعارض دارند و همین آگاهی کاذب، آن‌ها را به مبارزه و گرفتن حقّ خود بی‌رغبت می‌کند (تامین، ۱۳۸۵: ۸-۹).

امّا دیدگاه غیرمارکسیستی که بر پایه‌ی آرای ماکس وبر شکل گرفته، تبیین پیچیده‌تری از نابرابری‌های اجتماعی ارائه می‌دهد. رویکرد وبر به عوامل اقتصادیِ مؤثّر در طبقه، به دو دلیل

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

متنوّع‌تر از رویکرد مارکس است؛ ۱. وبر 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 وبر، دست‌کم در سرمایه‌داری معاصر، جایگاه طبقاتی فرد فقط به رابطه‌ی او با ابزار تولید بستگی ندارد، بلکه این جایگاه از طریق بازار تحقّق می‌یابد. از این رو، وبر از فرصت‌های بازار سخن می‌گوید و بر آن است منابع گوناگونی که فرد وارد بازارهای کار و سرمایه می‌کند، سطوح و انواعِ گوناگون بازده‌های مادی و نمادین (یا فرصت‌های زندگی) را در پی دارند (ادگار و سج‌ویک، ۱۳۸۷: ۱۸۵-۱۸٦). دیدگاه وبر درباره‌ی طبقات اجتماعی، مورد حمایت بسیاری از جامعه‌شناسان معاصر قرار گرفته است.

بوردیو نیز عمدتاً با ترکیب دیدگاه مارکس و وبر، 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 مدّنظر قرار می‌دهد و از نظر او، توزیع این سرمایه‌ها، تعیین‌کننده‌ی موقعیّت عینی فرد در نظام اجتماعی است؛ طبقات بالا دارای بیش‌ترین میزان سرمایه‌ی اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نمادین هستند. طبقه‌ی متوسّط مقدار کم‌تری از این سرمایه‌ها را در اختیار دارد و طبقه‌ی پایین نیز کم‌ترین مقدار این ترکیب از منابع را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد (ممتاز، ۱۳۸۳: ۱۵۰-۱۵۱).

علاوه بر این، در حال حاضر در زمینه‌ی طبقه‌ی اجتماعی، دیدگاه نووبری‌ها به‌ویژه کسانی چون گیدنز، گلدتورپ و لاک‌وود مطرح است. اینان، ملاک‌هایی مانند فرصت‌های شغلی در بازار و در مرحله‌ی بعد، قدرت خرید در بازار را که بر کیفیّت شغل، درآمد و فرصت تحرّک شغلی اثرگذار هستند، مهم‌تر از مالکیّت ابزار تولید می‌دانند. نومارکسیست‌ها نیز کوشیده‌اند با حفظ پیش‌فرض‌های بنیادین مارکس درباره‌ی طبقات موجود در جامعه‌ی سرمایه‌داری، تحوّلاتی را که در ساختار قشربندی و طبقاتی جوامع پیشرفته به‌وقوع پیوسته، تجزیه و تحلیل نمایند (ملک، ۱۳۸۹: ۱٥٤).

دقّت در نظرات این محقّقان نشان می‌دهد ملاک طبقه‌بندی اجتماعی از دیدگاه اغلبِ آن‌ها - آگاهانه یا ناآگاهانه- عمدتاً نوعی مالکیّت (مادی یا معنوی) است. حتّی طبقه‌بندی جوامع گذشته به گروه‌هایی چون روحانیون (برخوردار از علم دین)، جنگاوران (برخوردار از ابزار جنگ و روحیّه‌ی جنگاوری)، دبیران (برخوردار از قلم و دانش محاسبات) و کشاورزان و پیشه‌وران

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

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

در این نوشتار، بی آن که بخواهیم کلّ روابط طبقاتیِ موجود در ایران باستان و شاهنامه را به دیدگاه مارکسیستی تقلیل دهیم و آن را صرفاً در قالب مورد نظرِ مارکسیست‌ها بگنجانیم، آرای مارکس درباره‌ی طبقه به‌خصوص مفاهیمی چون آگاهی طبقاتی، آگاهی کاذب و مبارزه‌ی طبقاتی - البتّه نه به شکل جبرگرایانه‌ی آن- را در بخش‌هایی از تحلیل‌های این مقاله مدّنظر خواهیم داشت. به‌علاوه، نظریّه‌های وبری و تأکید بر نقش قدرت و منزلت اجتماعی در طبقه‌بندی نیز مورد توجّه خواهد بود.

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

اوستای موجود از بخش‌های گوناگونی تشکیل شده که گاهان به‌عنوان کهن‌ترین بخش آن، از خودِ زردشت است و نخستین طبقه‌بندی اجتماعیِ شناخته‌شده‌ی جامعه‌ی ایرانی، در این بخش از اوستا آمده است. بر این اساس، زردشت در گاهان به هنگام دعوت مردم، از سه طبقه‌ی جامعه یعنی پیشوایان، اشراف و برزگران که همه‌ی طبقات جامعه‌ی آن دوره هستند، نام می‌برد:

«برای رسیدن به آمرزش مزدا اهورا باید پیشوایان و شرفا و برزیگران و شما نیز ای دیوها آن چنان که من می‌آموزم، کوشا باشید» (یسنای ۳۲، 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 الوهیّت به زیر کشید و جامعه‌ی معتقدین به آن با جامعه‌ی معتقدین به گاهان خصومت می‌ورزید (نک. کریستن‌سن، ۱۳۵۵: ٦-۷). بنابراین می‌توان دریافت که طبقه‌بندی اجتماعیِ گاهان، دارای جنبه‌ی دینی نیز بوده و صرفاً جامعه‌ی زردشتی را دربرمی‌گرفته است؛ زیرا زردشت، دیویسنان یا پیروان آیین قدیم آریایی (به روایتی مهرپرستان) را از این طبقه‌بندی بیرون می‌گذارد. نکته‌ی مهمّ این طبقه‌بندی از دیدگاه توسعه‌ی اجتماعی، آن است که جامعه هنوز به حدّی توسعه نیافته بود که در آن، طبقات دیگری نیز وجود داشته باشد. علاوه بر این، وجود طبقه‌ی برزگران/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.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

این طبقه‌بندی که به‌عنوان یک سنّت در جامعه‌ی زردشتی پذیرفته شد، در اوستای جدید (فروردین‌یشت، کرده‌ی ٢٤، بند ۸۸ و ۸۹) و متون متأخّر زردشتی چون بندهش (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ٦٥، ۹۱-۹۲ و ۱۳٤)، مینوی خرد (پرسش ۳۰، بند ۱-۱۲) و گزیده‌های زادسپرم (فصل ۳، بند ۸٤؛ فصل ۳۰، بند ۳۱) نیز بازتاب یافته است. با این تفاوت که به جای اشراف، از جنگجویان در طبقه‌ی دوم نام برده می‌شود. هم‌چنین در فروردین‌یشت (کرده‌ی ٢٤، 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 آثُربان، نخستین ارتشتار، نخستین برزیگرِ ستورپرور» خوانده می‌شود. به‌نظر 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 عینیّت معنا برساند؛ هم‌چنان‌که بعدها در بندهش (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۱۵۲) نیز ظاهراً با همین هدف، هریک از سه پسر زردشت به یکی از سه طبقه‌ی مذکور منتسب 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 معرّف شخصیّت طبقاتی صاحب لباس بوده است. (نک. همان: ٤۷-٤۸؛ بهار، ۱۳۸٦ب: ۷٤). هم‌چنین در سنّت زردشتی، آتش نیز مفهوم طبقاتی یافت و هریک از سه آتش مقدّس زردشتیان به یکی از طبقات اختصاص داشت؛ بر این اساس، آذرفرنبغ آتش مقدّس طبقه‌ی موبدان، آذرگشنسب آتش مقدّس طبقه‌ی جنگجویان و آذربرزین‌مهر نیز آتش مقدّس طبقه‌ی کشاورزان بوده است (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۹۱-۹۲؛ گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۸٤ و فصل ۳۰، بند ۳۱؛ کارنامه‌ی اردشیر بابکان، ۱۳۸۹: ۱۷٦). 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 هندواروپاییانِ نخستین (از هند تا ایرلند) اعمّ از سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، پزشکی، حماسی، اساطیری و به‌ویژه مجموعه‌ی خدایان (با سه خویشکاریِ کهنِ شهریاری، جنگاوری و اقتصادی) بازتاب داشته است (بهار، ۱۳۸٦الف: ۲۲-۲۳ و ۱۳٦-۱۳۷؛ دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۲۲۷-۲۲۸)؛ به‌گونه‌ای که تقسیم‌بندی خدایان و جامعه را به سه کارکرد، باید

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

با یکدیگر در پیوند دانست. بر این اساس به‌نظر می‌رسد طبقه‌بندی سه‌گانه‌ی اجتماعی موجود در سنّت زردشتی، در اصل دارای مبنایی آیینی و ایدئولوژیک بوده است.

البتّه در اوستای جدید (یسنه، هات ۱۹، بند ۱۷) و متون متأخّر زردشتی چون گزیده‌های زادسپرم (فصل ۳۰، بند ۱۸) و دینکرد هفتم (نک. بهار، ۱۳۸٦ب: ۲۰۷)، گاه علاوه بر اشاره‌ی سنّتی به طبقه‌بندی سه‌گانه‌ی قدیم، به طبقه‌بندی چهارگانه‌ای نیز اشاره می‌شود که در آن، طبقه‌ی پیشه‌ور (هوتُخشی) به‌عنوان 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 و واقعی را در نظر گرفتند و هم با توجّه به نفوذ و اعتبار اوستا – به دلیل تبدیل روحانیّت زردشتی به دستگاه دینی دولتی– اصطلاحات اوستاییِ مربوط به طبقه‌بندی اجتماعی را در کار آوردند (پریخانیان، ۱۳۸۱: ۱۷/۳–۱۸). بر اساس متن نامه‌ی تنسر[۱] به گشنسب، پادشاه طبرستان، این چهار طبقه به ترتیب عبارتند از: روحانیون (شامل قضات، علمای دینی، دستوران و معلّمان)، جنگاوران (شامل سواره و پیاده)، دبیران (به‌علاوه‌ی مورّخان، پزشکان، شعرا و منجّمان) و توده‌ی مردم (شامل کشاورزان، چوپانان، بازرگانان و سایر پیشه‌وران) (نک. ابن اسفندیار، ۱۳٦٦: ۱۹). در این نامه، این طبقات با عنوان چهار طبقه در دین معرّفی شده و بدین ترتیب منابع قدرت در این‌جا نیز کوشیده‌اند تا با پیوند زدن این طبقه‌بندی با دین، بر هژمونی[1] آن در جامعه بیفزایند و به مدد ایدئولوژی، طبقات پایین را به سوی آگاهی کاذب سوق دهند. تنوّع در این تقسیم‌بندی نیز بیانگر تحوّل گسترده در عرصه‌های گوناگون جامعه است. در این طبقه‌بندی در مقایسه با طبقه‌بندی سه‌گانه‌ی قدیم، دبیران در طبقه‌ی سوم و کشاورزان در طبقه‌ی چهارم جای گرفتند و پیشه‌وران و بازرگانان نیز به طبقه‌ی اخیر افزوده شدند.

در ادوار پیشین، وظایف دبیران را روحانیون به‌ویژه هیربدان انجام می‌داده‌اند، امّا تحوّل و توسعه‌ی جامعه‌ی شهری و پیچیدگی امور اقتصادی و معاملات و در پی آن، نیاز به تخصّص بیش‌تر در امور محضری و ترتیب معامله‌ها و قراردادها سبب شد که طبقه‌ی دبیران به‌عنوان طبقه‌ای مستقل به‌وجود آید. پیدایش طبقه‌ی پیشه‌وران نیز معلول تحوّل و پیشرفت جامعه‌ی شهری و به‌طور کلّی نیاز اجتماعی و پیچیدگی وسایل تولید کشاورزی بوده است. پیدایی طبقه‌ی بازرگانان را هم باید نتیجه‌ی پیچیدگی وسایل ارتباط و معاملات دانست. در مجموع، ظهور طبقات تازه‌ی

[1] Hegemony

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

دبیران، پیشه‌وران و بازرگانان با پدیده‌ی بنای شهرهای جدید که از اختصاصات تاریخ ساسانی است، همراه بوده است. بنابراین، ایجاد شهرها را باید معلول تحوّل عمیق و عظیمی در اجتماع به‌شمار آورد (زریاب‌خویی، ۱۳۸۵: ۵۷-٦۰). اگرچه توسعه‌ی جامعه‌ی شهری، پیدایش طبقات گوناگون را در عصر ساسانی سبب شد، امّا چنان‌که در مباحث بعدی اشاره خواهد شد، همین طبقه‌بندی یکی از موانع عمده‌ی 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 شبه‌کاست به خود گرفته بود.

نکته‌ی قابل توجّه 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 عمده‌ی اجتماعی به‌ویژه موبدی را در خود جمع داشته است؛ چنان‌که در شاهنامه از زبان جمشید تصریح شده است: «همم شهریاری همم موبدی» (فردوسی، ۱۳۸٦: ۱۳). در اعصار متأخّر 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: ٤).

۵- تحلیل گفتمانی طبقه‌بندی اجتماعی در شاهنامه

۵-۱- برجسته‌نمایی طبقه‌بندی منتسب 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 مشخّص نمود. این چهار گروه به ترتیب عبارتند از: کاتوزیان (روحانیان)، نیساریان (جنگجویان)، بسودی (کشاورزان) و اهتوخوشی (پیشه‌وران).

بازتاب این روایت در شاهنامه، تحت‌تأثیر منابع زردشتی بوده است؛ زیرا به‌عنوان نمونه در فصل اوّل دینکرد هفتم (نک. بهار، ۱۳۸٦ب: ۲۰۷) وضع همین چهار طبقه به جمشید منسوب است. امّا با توجّه به جایگاه جمشید در اساطیر ایران، انتساب این طبقه‌بندی به او پذیرفتنی نیست. جمشید به روایتی نخستین انسان هندوایرانی بوده است (کریستن‌سن، ۱۳۸۹: ۲۸٦). ضمن آن‌که کاربرد صفت ثابت هووَتوَ (دارنده‌ی رمه‌ی خوب/پُررمه) برای جمشید در اوستا (پورداود، ۱۳٤۷:

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

۱۸۰/۱)، درخواست وی برای پروردن گلّه‌های آفریدگان مزدا (گِوش‌یشت، کرده‌ی ۲، بند ۹) و بازماندن او به‌عنوان خدای چارپایان در میان قبایل ترک بت‌پرست جنوب سیبری (کریستن‌سن، ۱۳۸۹: ٤٦٧)، حاکی از تعلّق 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 ظهور یابند.

جمشید چنان‌که از نشانه‌ها برمی‌آید از عناصر کانونیِ آیین مهری به‌شمار می‌آمده (نک. نیبرگ، ۱۳۵۹: ۸٤؛ بهار، ۱۳۸٦ب: ۲۲٦–۲۲۷) که در آغاز، همانند بسیاری از عناصر کانونیِ گفتمان مهری، مورد طرد و انکار گفتمان زردشتی متقدّم قرار می‌گیرد، امّا به‌تدریج به دلایلی چون جذب بسیاری از عناصر گفتمان مهری در زردشتی‌گریِ متأخّر و نفوذ گسترده در سنّت پیشازردشتی 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 آیین‌های خود به جمشید، به آن‌ها مشروعیّت بخشند. بدین ترتیب، طبقه‌بندی اجتماعی نیز به جمشید نسبت داده می‌شود و تحت‌تأثیر منابع زردشتی، به شاهنامه و متون تاریخی راه می‌یابد. با توجّه به این‌که تقسیم جامعه‌ی ایرانی به چهار طبقه، به دوره‌ی ساسانیان بازمی‌گردد، انتساب چهار طبقه به جمشید را باید برساخته‌ی 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 خداینامه‌های دوره‌ی ساسانی در آن‌ها مشهود است، جنگجویان در رده‌ی نخست و موبدان در رده‌ی دومِ طبقه‌بندیِ منسوب به جمشید جای دارند؛ به‌عنوان نمونه در تاریخ طبری (۱۳۸۳: ۱۱۸/۱)، ترتیب این طبقات بدین گونه است: جنگاوران، فقیهان، دبیران، و صنعتگران و کشاورزان. در تواریخ دیگری چون تاریخ بلعمی (۱۳۵۳: ۱۳۰/۱) و تاریخ ثعالبی (۱۳٦۸: ۱٤) نیز نظیر همین ترتیب دیده می‌شود. آن‌چه صحّت انتساب طبقه‌بندی موجود در این متون را به دوره‌ی ساسانی تأیید می‌کند، وجود طبقه‌ی مستقل دبیران و ادغام دو طبقه‌ی کشاورزان و پیشه‌وران است که از تحوّلات دوره‌ی ساسانی به‌شمار می‌آید.

دقّت در ترتیب طبقات اجتماعیِ منتسب 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،

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

دینکرد سوم، یک فصل کامل را به برتری طبقه‌ی موبدان و دین‌یاران بر سایر طبقات اجتماعی اختصاص می‌دهد و با ذکر چندین دلیل می‌کوشد تا این برتری را برای مخاطب طبیعی‌سازی کند (دینکرد سوم، کرده‌ی ٤۲). این کوشش‌ها در جهت دفاع از جایگاه طبقاتی موبدان را باید پیامد شکل‌گیری چالش‌ها و تردیدهایی در زمینه‌ی تفوّق و برتری این طبقه، در میان سایر طبقات جامعه دانست.

نامه‌ی تنسر نیز که منتسب به عصر اردشیر اوّل و آغاز دولت ساسانی است امّا در دوره‌ی انوشیروان یا در حدود آن ایّام تدوین شده (زریاب‌خویی، ۱۳۸۵: ٤۸)، در بعضی مواضع 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 انوشیروان، وضع موبدان را بسیار متزلزل کرد؛ به‌گونه‌ای که نام موبد 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 طبقه‌بندیِ منسوب به جمشید، در تاریخ ثعالبی به تعیین پایگاه مردم از سوی شاهان پیشدادی و کیانی بر اساس موازین خاصّی اشاره شده است. البتّه این روایت به گونه‌ای است که گویا برساخته‌ی همان جریان گفتمانی‌ای است که کوشیده عادل بودنِ انوشیروان را طبیعی‌سازی کند؛ زیرا این روایت با انتساب همه‌ی موازین پسندیده‌ی طبقه‌بندیِ اجتماعی به انوشیروان و نفی مال و ثروت از این موازین، در پی برجسته‌سازی انوشیروان است. بر اساس این روایت، پایگاه مردم در زمان جمشید برحسب 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 عفّت و پس از او، در زمان پادشاهان دیگر به شرافت ذاتی بود. سرانجام در روزگار انوشیروان، برتری به همه‌ی خصایل مذکور به جز مال و ثروت بود؛ زیرا او مال و ثروت را بی‌ارزش می‌دانست (ثعالبی، ۱۳٦۸: ۱٦).

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

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

تولید و مالکیّت ثروت مولّد دانست، بلکه هم‌سو با دیدگاه وبری‌ها، 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 توجّه به تحوّل 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 تسریع امور و توسعه‌ی جامعه در عرصه‌های گوناگون خواهد بود. امّا هنگامی که این گروه‌بندی و طبقه‌بندی، شکلی بسته به خود بگیرد، منشأ رکود جامعه و نابرابری‌های اجتماعی می‌شود.

بر اساس قراین، در دوره‌ی ساسانی عضویّت در یک طبقه‌ی اجتماعیِ خاص، موروثی و انتقال از یک طبقه به طبقه‌ی دیگر بسیار دشوار و تقریباً ممنوع و غیرممکن بوده است. چنان‌که از نامه‌ی تنسر برمی‌آید، تنها استثنا 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 معرّفی می‌کردند و پس از آزموده شدنِ مکرّر توسّط موبدان، وی را بر اساس استعدادش به یکی از طبقات موبدان، جنگجویان یا دبیران منتقل می‌نمودند (نک. ابن اسفندیار، ۱۳٦٦: ۲۰). البتّه بنا بر نشانه‌ها، انجام این انتقال نیز کاملاً بعید بوده است؛ زیرا در نامه‌ی تنسر، از زبان اردشیر ساسانی تصریح 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 به‌طور 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، سوژه‌ها را به سکوت و تسلیم و کرنش در برابر آن وادارد.

هم‌چنین این نامه که به گفتمان ساسانی-زردشتی تعلّق دارد، به سبب تقابل شدید سیاسی و ایدئولوژیک با گفتمان اشکانی، با استفاده از استراتژی‌های زبانی به طبیعی‌سازی[1] این مسأله 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 حقّ آن‌ها نبود، طمع بستند و آداب و

[1] Naturalization

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

سنّت را ضایع و رها کردند؛ در نتیجه، انسان‌ها «دیوصفت و ددسیرت» شدند و قومی نابکار و بی‌هنر پدید آمدند (نک. همان: ۲۰). در واقع، گفتمان ساسانی-زردشتی در این داوری مغرضانه‌ی خود دچار سوءتشخیص تفاوت[1] (تلقّی تفاوت به‌عنوان فقدان) شده است؛ زیرا به جای توجّه به تفاوت‌های حیات اجتماعی عصر اشکانی با معیارهای اجتماعی و طبقاتی خود و به رسمیّت شناختن آن، در راستای غیریت‌سازیِ[2] گفتمان اشکانی و تقابل با آن به نفی و طرد این حیات اجتماعی پرداخته و آن را فاقد نظام دانسته است. این تقابل به حدّی است که گفتمان ساسانی-زردشتی به قصد تخریب و تحریف افزون‌ترِ حقایق عصر اشکانی، مردم این عصر را نیز به انواع برچسب‌های اخلاقی و خصایل منفی متّصف 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 به‌ناچار هم‌پوشانی‌هایی نیز با یکدیگر خواهند داشت.

۵-۲-۱- 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، ماجرای انوشیروان و کفشگر است. بر اساس این روایت، کفشگری 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. امّا انوشیروان که خود را پاسدار حریم طبقات اجتماعی می‌دانست، با وجود نیاز به این مبلغ، درخواست کفشگر را نپذیرفت. این در حالی است که گویا فرزند کفشگر از جوهر و توانایی رسیدن به این رتبه برخوردار و مشمول استثنای ذکرشده در نامه‌ی تنسر بوده است. واکنش قاطع انوشیروان و استدلال او در برابر درخواست کفشگر که در اغلب روایات عهد ساسانی نمونه‌ی طبقه‌ی پایین (نک. کریستن‌سن، ۱۳٦۸: ٤۲۹) است، تصویر روشنی 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 بیایدش 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

[1] Misunderstanding of Difference
[2] Antagonism

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

شود پیش او خوار مردم‌شناس چو پاسخ دهد زو پذیرد سپاس
بـه ما بـر پس از مرگ نفـرین بـود چـو آیین این روزگار این بـود

(فردوسی، ۱۳۸٦: ۱۲۳۱)

البتّه ادّعای این روایت مبنی بر ثروت کلانِ کفشگر را نباید نشانه‌ی وجود رفاه و توسعه‌ی اقتصادی در میان طبقات پایین جامعه دانست. در واقع، هدف این بخش از روایت که برساخته‌ی محافل درباری ساسانی است، برجسته‌سازی دوره‌ی ساسانیان و به‌ویژه روایت عدل انوشیروان است؛ با همین نیّت است که در شاهنامه از زبان انوشیروان در واکنش به برخورداری کفشگری 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
کـه چـنـدیـن درم ساخـته باشـدش مـبادا کـه بـیـداد بـخـراشـدش

(همان: ۱۲۳۰-۱۲۳۱)

هم‌چنین بازتاب این روایت در خداینامه‌ها و به تبع آن‌ها در شاهنامه، نشان می‌دهد حفظ حریم طبقات اجتماعی به چنان قطعیّت معنا رسیده بود که منابع ساسانی نه تنها کار انوشیروان را ناپسند نمی‌دانستند، بلکه با هدف تمجید از او و لزوم حفظ سنّت و حریم طبقات، این ماجرا را روایت کرده یا از خود برساخته‌اند. نکته‌ی قابل توجّه آن است که حتّی فردوسی نیز هیچ اعتراضی به انوشیروان وارد نمی‌کند. در شاهنامه آن‌گونه که نقد مارکسیستی توجّه دارد، تعارض ایدئولوژیک خاصّی در زمینه‌ی نظام طبقاتی دیده نمی‌شود؛ یعنی، اگرچه در این اثر، نشانه‌های مهمّی مبنی بر حمایت از اهداف طبقه‌باورانه وجود دارد، امّا جانبداری از اهداف ضدّ نظام طبقاتی در آن مشهود نیست. بنابراین شاهنامه – تعمّدی یا غیرتعمّدی– به تحکیم ارزش‌های طبقه‌باور می‌پردازد. بی آن که بخواهیم همچون مارکسیست‌ها، فردوسی را دارای ساختی کاملاً طبقاتی بدانیم، باید گفت به‌نظر می‌رسد تعلّق فردوسی به طبقه‌ی دهقانان که از مالکان و طبقات نسبتاً مرفّه 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)، امّا روایت مذکور از شاهنامه و ممانعت از «هنرمند و بادانش و یادگیر» شدنِ فرزند یکی از توده‌های مردم، تا حدّ زیادی به این پرسش پاسخ می‌دهد و بیانگر این واقعیّت تاریخی است که نظام بسته‌ی طبقاتی،

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

یکی از عمده‌ترین موانع توسعه‌ی فرهنگی به‌ویژه در لایه‌های پایین اجتماع بوده است. بنابراین بی‌جهت نیست که پس از سقوط ساسانیان و فروپاشی نظام طبقاتی آن‌ها و نیز فرونشستن تب‌وتاب ناشی از یورش و سلطه‌ی اعراب، با همه‌گیر شدنِ 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 - تحت‌تأثیر منابع پهلوی- در ازدواج‌های شاهنامه به‌ویژه ازدواج‌های شاهان نیز آشکار است. بنا بر نامه‌ی تنسر (نک. ابن اسفندیار، ۱۳٦٦: ۲٤)، به منظور حفظ نسب، ازدواج فرزندان اشراف (= مردم‌زاده) با زنی از خانواده‌ی رعیّت ممنوع بوده و نقض این اصل، محرومیّت‌های اجتماعی شدیدی نظیر محروم شدن از ارث به همراه داشته است.

بر همین اساس، شبه‌کاستِ 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 قطعیّتی رسیده بود که اگر پادشاهی برحسب اتّفاق، دختری از عامّه‌ی مردم را می‌پسندید، بعداً معلوم می‌شد که نسب دختر در اصل به شاهان می‌رسد. هم‌چنین حتّی اگر شاهزاده‌ای به‌طور ناشناس یا با حالت قهر، به کشوری دیگر می‌رفت، سرانجام با دختر پادشاه آن کشور پیوند زناشویی می‌بست (روح‌الامینی، ۱۳۷۷: ۱۵۰-۱۵۱). ازدواج شاپور ساسانی با دختر مهرک نوشزاد و نیز پیوند قباد ساسانی با دهقان‌زاده‌ای از نژاد فریدون، مصداق نوع اوّل و پیوند سیاوش با دختر پادشاه توران و نیز ازدواج گشتاسب با دختر قیصر روم، مصداق نوع دوم از ازدواج‌های فوق است. به‌نظر می‌رسد در این میان، فشار گفتمانیِ ناشی از شبه‌کاستِ ازدواج خاندان شاهی موجب شده تا برای نمونه، دهقان‌زاده‌ای که قباد با او ازدواج می‌کند، به فریدون منتسب 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 طبقاتیِ دوره‌ی ساسانی و تقابل گفتمان ساسانی-زردشتی با عناصر اشکانی، در داستان تقابل اردشیر و هفتواد قابل بررسی است که در شاهنامه در ذیل پادشاهی اشکانیان آمده است. چندلایگی این داستان و ماهیّت 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.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

بر اساس این داستان، هفتواد که در شهر تهیدست کجاران در کنار دریای پارس می‌زیست، در پی یک اتّفاق، مکنت و قدرت بسیاری به‌دست آورد. سپس در قیامی عیّاری‌گونه، 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 تسلّط یافت. روایت فردوسی از ریسیدن و تولید نخ در شهر کجاران به‌ویژه توسّط دختر هفتواد و نیز وجود نشانه‌های عیّاری در این داستان از جمله کاربرد لقب عیّار برای شاهوی پسر هفتواد (مزداپور، ۱۳۸۳: ۲۳۳–۲۳٤) از یک‌سو و تعلّق عیّاران به عامه‌ی مردم تولیدکننده‌ی شهری (بهار، ۱۳۷٦: ۱۸۰) از دیگر سوی، بیانگر انتساب هفتواد به پایین‌ترین طبقه‌ی اجتماعی یعنی عامه‌ی مردم و پیشه‌وران است. حتّی در روایت شاهنامه، قیام هفتواد متّکی 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...
بـه نزدیـک او مـردم انبـوه شـد　　ز شهر کجاران سوی کـوه شـد

(فردوسی، ۱۳۸٦: ۹۲۹–۹۳۰)

بنابراین، عدول هفتواد از طبقه‌ی خود و دست‌یابی به حکومت، نقض آشکار شبه‌کاست طبقاتی دستگاه ساسانی–زردشتی به‌شمار می‌آمده است؛ از این رو، اردشیر ساسانی که به‌عنوان احیاکننده‌ی طبقه‌بندی اجتماعی، نظم طبقاتی‌ای را که – به‌زعم منابع ساسانی– در دوره‌ی اشکانی از بین رفته بود، بازمی‌گرداند (نک. ابن اسفندیار، ۱۳٦٦: ۲۰)، در آغازِ کار به تقابل با هفتواد برمی‌خیزد و در نهایت بر او غلبه می‌کند. بیت زیر که بیانگر نخستین واکنش اردشیر پس از آگاهی از قدرت یافتنِ هفتواد است، مؤیّد همین امر است:

چو آگه شد از هفتواد اردشیـر　　نبـود آن سخـن‌ها ورا دلپذیـر

(فردوسی، ۱۳۸٦: ۹۳۰)

از این منظر، قدرت یافتنِ هفتواد بدان سبب برای اردشیر دلپذیر نبوده که نافیِ نظام بسته‌ی طبقاتی او بوده است. آن‌چه خوانش فوق از داستان هفتواد را محتمل می‌کند، آن است که در روایات زردشتی فرّه نیز دارای مفهومی طبقاتی شد و فقط کسانی می‌توانستند به سلطنت برسند که دارای فرّه کیان/شاهی باشند. فرّه در اصل از عناصر مهمّ مرتبط با آیین مهری بوده (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۷۲ و ۲٤٦) که در گفتمان زردشتی جذب گردیده است. آن‌چه موجب تسریع و تعمیق این جذب شد، آن بود که عنصر فرّه به‌ویژه پس از اتّحاد دین و دولت، می‌توانست بسترساز نظام سلطه‌ی

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

پادشاهان و موبدان و ضامن دوام و مشروعیّت آن باشد؛ چنان‌که موبدان با اختصاص فرّ ناگرفتنی به خود (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۱۰۹)، تفوّق طبقاتی خویش را بر سایر مردم رسمیّت بخشیدند.

انتساب فرّه شاهی به‌عنوان حقّی الهی به طبقه‌ای خاص و تثبیت و انسداد این معنا از طریق مفصل‌بندی[1] و استراتژی‌های زبانی، عمده‌ترین مانع تحوّل و توسعه‌ی سیاسی در عرصه‌ی جامعه بوده است؛ زیرا حکومت صرفاً در میان اقلیّتی مشخّص دست‌به‌دست می‌گشت و هرگونه اقدام علیه آن، با برچسب بی‌فرّه بودن، غیرمشروع و شورش جلوه داده می‌شد. بنابراین، عنصر فرّه دستاویز محکمی برای طرد رقیب بوده است. این سازوکار در ماجرای قیام بهرام چوبین بر ضدّ 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 شایستهٔ فرّه بوده، امّا گفتمان ساسانی-زردشتی، او را به دلیل عدم انتساب به ساسانیان و در نتیجه بی‌بهره بودن از فرّه، در حدّ یک غاصب تقلیل می‌دهد و حتّی کوشش وی برای رسیدن به پادشاهی را برآیند جادو شدن و گمراهی او توسّط دیو می‌داند (نک. فردوسی، ١٣٨٦: ١٢٧٩-١٢٨١). در شاهنامه از زبان خسروپرویز، به‌صراحت خطاب به بهرام چوبین آمده است: «تو را ایزد این فرّ و برزت 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

(همان: ۱۳۰۳)

این در حالی است که بهرام چوبین با قابلیّت‌هایی که در روایات از او نقل شده، می‌توانست موجد تحوّلی سیاسی گردد و روح تازه‌ای در حکومت رو به زوالِ ایرانیان بدمد تا این حکومت در چند دهه بعد به‌آسانی به دست اعراب سقوط نکند؛ به‌علاوه، به پادشاهی رسیدنِ بهرام چوبین می‌توانست نظام شبه‌کاست عصر ساسانی را دست‌کم در یک زمینه یعنی زمینه‌ی سیاسی به چالش بکشاند.

در مجموع، با توجّه به آن‌چه در این بخش گفته شد، می‌توان یکی از دلایل سرعت و سهولت نسبی 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 بردنِ تبعیض‌های اجتماعی و

[1] Articulation

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

نژادی و رهایی دادن توده‌ی مردم از اوضاع طاقت‌فرسای اجتماعی، وارد ایران شد. در واقع، می‌توان گفت نگرش تک‌بعدی و جزم‌اندیشی گفتمان ساسانی-زردشتی نسبت به نظام شبه‌کاست طبقاتی، یکی از مهم‌ترین عواملی بود که زمینه 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 شدنِ ارجمندان و بلند شدنِ بخت فرومایگان در پی حمله‌ی اعراب اشاره شده است، می‌توان به جابه‌جایی طبقات اجتماعی و از بین رفتنِ هژمونی نظام بسته‌ی طبقاتی تعبیر کرد:

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

(همان: ۱٤٤۸)

هم‌چنین در ابیات زیر از زبان رستم فرخزاد، فرمانده‌ی سپاه ایران، که نگران نابودی آیین پادشاهی و به‌هم‌ریختن طبقات اجتماعی در پی حمله‌ی اعراب است، به‌صراحت از بی‌ارج شدن مردم جنگجوی (طبقه‌ی جنگجویان)، روی آوردن توده‌ی مردم (طبقه‌ی کشاورز) به جنگاوری و به‌کار نیامدنِ نژاد، به‌عنوان پیامدهای هجوم اعراب سخن رفته است. در این ابیات، فروپاشی طبقه‌بندی اجتماعی دوره‌ی ساسانی به‌وضوح نمایان است و رویدادهای ذکرشده در آن، خطّ بطلانی 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: ۱٤٤۰)

البتّه این ابیات که از زبان یزگرد سوم و رستم فرخزاد بیان شده، بنا بر بعضی قراین از جمله تطابق آن‌ها با وقایع سیاسی-اجتماعی عصر فردوسی و دست‌یابی افرادِ اصطلاحاً بی‌نسب به حکومت، می‌تواند برآیند اندیشه‌ی شخصِ شاعر باشد. در صورت پذیرش این مسأله، این امر به معنای تأیید ضمنیِ نظام طبقاتی از سوی فردوسی است.

۵-۳- کوشش برای واگرایی و فروپاشیِ هژمونی نظام طبقاتی

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

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

پایین به درک صحیحی از فاصله‌ی خود با طبقات بالا، دست می‌یافتند. 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 تحوّل در وضعیّت 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 مغلوبِ گفتمان حاکم می‌شد. به‌علاوه، منابع قدرت - اعمّ از قدرت سیاسی و ایدئولوژیک- که فاصله‌ی طبقاتی را به معنای نظم طبیعی می‌دانستند، به‌عنوان گفتمان غالب کوشیدند تا با انواع برچسب‌ها و سازوکارهای طرد چون استراتژی‌های زبانی، حاشیه‌رانی‌ها و روایت‌سازی‌ها، به منفی‌سازی گفتمان مغلوب بپردازند و با تکرار این روایت‌سازی‌ها در متون وابسته به خود، این روایت‌ها را به عینیّت گفتمانی برسانند.

۵-۳-۱- ضدّیّت با هژمونی نظام طبقاتی در ماجرای 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 دالّ مرکزی[1] آن، اشتراک در اموال و برابری اجتماعی بوده، بیش از آن‌که به دلیل گرایش توده‌های محروم هویّت یافته باشد، به سبب حمایت‌های قباد پادشاه ساسانی پا گرفت و در مقابل، پس از روی‌گردانیِ پادشاه از آن، به مرحله‌ی فروپاشی رسید. این مسأله نشان می‌دهد در ایران باستان - همانند بسیاری از جوامع دیگر- اصلاحات عمدتاً در صورت پیوند با یک منبع قدرت، دوام می‌یافت. حمایتِ آغازین قباد از جنبش مزدک بدان سبب بوده که این نهضتِ اصلاح‌گرایانه، از قدرت و نفوذ موبدان و اشراف می‌کاست. امّا در نهایت، تحت فشار همین طبقات، قباد از مزدک روی گرداند و انوشیروان را در سرکوب مزدکیان آزاد گذاشت.

روایت فردوسی از ماجرای مزدک نشان می‌دهد اگرچه شاعر صفات مثبتی چون «با دانش و رای» و «گران‌مایه» (همان: ۱۱۰۵) را در آغاز برای مزدک به‌کار می‌برد، امّا در ادامه و در نقطه‌ی اوج ماجرای مزدک، تحت‌تأثیر روایت‌سازی‌های گفتمان ساسانی-زردشتی که در تقابل شدید با گفتمان مزدکی و دالّ مرکزی آن بوده، گزاره‌هایی چون «مرد بی‌دین» و «نگون‌بخت» (همان: ۱۱۰۸ و ۱۱۰۹)، بی‌راهی پیروان و انحراف سخنان پیغمبران (همان: ۱۱۰٦) را در قضاوت‌های شخصیِ 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.

[1] Nodal Signifier

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

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 عینیّتی رسیده بود که نظم طبیعی و امر اجتناب‌ناپذیر زندگی اجتماعی به‌شمار می‌آمده و هرگونه بازاندیشی در آن، تقابل با این نظم و زمینه‌ساز ویرانی جامعه بوده است؛ از همین روست که انوشیروان برچسب جنون را به مزدک نسبت می‌دهد:

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

(همان: ۱۱۰۸)

هم‌چنین منابع تاریخی ساسانی که ظاهراً تا مدّت‌ها پس از فروپاشی گفتمان مزدکی، به سبب خطرِ 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 دالّ مرکزیِ گفتمان مزدکی، رسم اشتراک در زن را نیز به مزدک نسبت داده‌اند. این برچسب به تبعیّت از این منابع، در متون تاریخی دوره‌ی اسلامی و حتّی 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

(فردوسی، ۱۳۸٦: ۱۱۰۸)

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

هم‌چنین پیوند گسترده‌ی انوشیروان با روایت‌های موجود در زمینه‌ی نظام طبقاتی یعنی ماجرای مزدک، ماجرای کفشگر و نیز نوشته شدنِ نامه‌ی تنسر در عصر او، حاکی از تشدید و تحکیم نظام طبقاتی، همگام با اصلاحات اجتماعی و اقتصادیِ انجام‌شده از سوی این پادشاه است.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

۵-۳-۲- ضدّیّت با هژمونی نظام طبقاتی در ماجرای ضحاک/گئومات

تاکنون خوانش‌های گوناگونی از داستان ضحاک صورت گرفته، امّا عموم این خوانش‌ها با پذیرش روایات متون زردشتی و شاهنامه درباره‌ی وجه اهریمنیِ ضحاک و بداهت‌های برساخته درباره‌ی او، به تحلیل این داستان پرداخته‌اند. البتّه در این میان، عدّه‌ای معدود کوشیده‌اند با بازاندیشی در بداهت‌های موجود، قرائت 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 قاطعیّت، ضحاک را بازگردانندهٔ جامعه به نظام اشتراکی و بدون طبقه می‌داند (حصوری، ۱۳۸۸: ٦۲ به بعد).

البتّه، نمی‌توان همچون حصوری تنها از یک بُعد و بدون انطباق داستان ضحاک با وقایع خاصّ تاریخی، به این داستان نگریست. داستان ضحاک را از یک منظر می‌توان روایتی اسطوره‌ای از ماجرای تاریخی گئومات و داریوش دانست. در واقع، با توجّه 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[۲]. بر اساس روایت کتیبه‌ی بیستون، گئومات مغی از مردم ماد بوده که پس از لشکرکشی کمبوجیه به مصر، خود را بردیا برادر مقتولِ کمبوجیه، معرّفی کرد و بر تخت پادشاهی نشست. امّا 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) به‌صراحت به تأکید ضحاک بر مالکیّت عمومی و حذف مالکیّت خصوصی اشاره شده است (خورنی، ۱۳۸۰: ۱۱٤). با استناد به کتاب مذکور می‌توان دریافت که در عبارات زیر از آثارالباقیه که سند اصلی حصوری برای بررسی داستان ضحاک از منظر طبقاتی بوده نیز مقصود ابوریحان بیرونی از سلب مالکیّت از مردم در دوره‌ی ضحاک (= بیوراسب)، حذف مالکیّت خصوصی و تأکید بر مالکیّت عمومی است که با روی کار آمدن فریدون، به وضع سابق بازمی‌گردد:

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

«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 مالکیّت از ایشان شده بود و شیاطین و شرّیران 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 کدخدایی اعاده داد» (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳٤۰).

چنان‌که حصوری (۱۳۸۸: ۷٦–۷۸) 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 ایدئولوژیکِ «ناخوب» (فردوسی، ۱۳۸٦: ۳۲) از آن یاد می‌شود، برمی‌افکند و بلافاصله 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، مصراعِ «سزاوار هر کس پدیدست کار»، نظام بسته و شبه‌کاست 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 توجّه ضحاک به توده‌ی مردم، در روایات عامیانه نیز وجود دارد؛ چنان‌که در طومار جامع نقّالان 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 بریشان ببخشید سود و زیان[۳]

(فردوسی، ۱۳۸٦: ۱٦)

به روایت هرودوت، گئومات نیز همین که به پادشاهی رسید، همه‌ی ملل فرمانبردار خود را برای سه سال از مالیات و خدمات جنگی معاف کرد (هرودوت، ۱۳٦۲: ۲۲٤). علاوه بر این، نشانه‌شناسی کتیبه‌ی بیستونِ داریوش، حاکی از انجام اصلاحات اجتماعی و اقتصادی از سوی

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

گئومات است؛ زیرا داریوش به‌روشنی 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 ١٤).

واژه‌ی «کاره»[1] که پی‌یر لوکوک در عبارت فوق، ترجمه‌ی «سپاه» را برای آن انتخاب کرده، چنان‌که لوکوک خود یادآوری می‌کند مجمعی بوده است که اعضای آن، قدرت وضع قانون و انتخاب شاهان را برای دوره‌ای معیّن داشته و دارای امتیازات سیاسی گسترده‌ای بوده‌اند (لوکوک، ۱۳۸۲: ۱۷۸). بنابراین، «کاره» جزء اشراف و ملّاکین بوده‌اند و گئومات در راستای اصلاحات اجتماعی خود، اموال و املاک این اشراف و ملّاکین را از آن‌ها گرفت؛ به‌ویژه آن‌که عبارتِ «سپاهیان را به جای خود بازگرداندم»، بیانگر سلب شدنِ امتیازات و مناصب این گروه در زمان حکومت گئومات است. به‌علاوه، عبارت مذکور یادآور نوازش اشراف و توانگران از سوی فریدون (پس از غلبه بر ضحاک) و بازدادنِ مقام و پایگاهِ از دست رفته‌ی آن‌هاست (نک. فردوسی، ١٣٨٦: ٣٢).

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، ١٣٦٢: ٢٢٤). علاوه بر این، جنبش‌های متعدّدی که پس از کشته شدنِ گئومات آغاز شد و سراسر قلمرو امپراتوری هخامنشی را دربرگرفت، خود گویای موقعیّت گئومات در میان مردم است.

هم‌چنین، قیام کاوه علیه ضحاک با آن‌چه در روایت هرودوت (همان: ۲۲۵ به بعد) درباره‌ی تحرّکات 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 حتّی 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،

[1] Kāra

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

ضحاک/گئومات 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 کلّی‌ترِ «طرد آن‌چه متفاوت است» را توجیه کنند (نک. استنو، ۱۳۸۳: ۷۲-۷۳).

حصوری (۱۳۸۸: ٦٧-٦٨) با استناد به آثارالباقیه (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳٤۰)، عمیقاً معتقد است که ضحاک با زنده کردن رسم اشتراک در زن و نظام خانواده، جامعه‌ی اشتراکی پیشین و تعلّق فرزندان به جامعه را مجدّداً برپا کرد. امّا برخلاف نظر حصوری، حقیقت آن است که در این‌جا با یکی از مضامین اساسی طرد یعنی انتساب اعمال غیرمتعارف جنسی روبرو هستیم. در واقع، کوشش ضحاک برای عمومی و اشتراکی کردنِ املاک و اموال سبب شده گفتمان غالب برای تحریف اصلاحات اجتماعی-اقتصادی او و منفی‌سازی و طرد وی، این برچسب ایدئولوژیک را به او بزند؛ یعنی همان برچسبی که در گفتمان زردشتی 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 حصوری از هویّت او اظهار بی‌اطّلاعی می‌کند، از امرای علویان طبرستان بوده که بر حکّام سامانی در طبرستان و گیلان خروج کرد. افزون بر این، جنبش او متوجّه ملّاکین محلّیِ حامی سامانیان نیز بود؛ از این رو، زمین‌های ملّاکین را به نفع مردم و روستاییان می‌گرفت و کسانی را که ملّاکین محلّی را بیرون و اراضی آن‌ها را تصاحب می‌نمودند، تشویق می‌کرد (نک. پیگولوسکایا و همکاران، ۱۳۵۳: ۲۰۷). بنابراین تقابل اطروش با طبقه‌ی اشراف و ملّاکین 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.

البتّه در شاهنامه این برچسب درباره‌ی ضحاک دیده نمی‌شود[٤]، امّا تحت‌تأثیر روایت‌سازی خداینامه‌ها که تدوین‌کنندگان آن‌ها موبدان و اشراف بوده‌اند، این برچسب به دوره‌ی پادشاهی یزگرد اوّل نسبت داده شده است؛ زیرا او در تقابلی آشکار با منافع اجتماعی و سیاسی موبدان و اشراف، کوشید تا از نفوذ و قدرت این دو طبقه بکاهد. بر اساس این روایت‌سازی، در دوره‌ی پادشاهی یزدگرد اوّل هیچ‌کس صاحب‌اختیارِ زن و فرزند خود نبوده است:

نبد بر زن و زاده کس پادشا پـــر از غـم دل مـردم پـارسـا

(فردوسی، ۱۳۸٦: ۱۰٦٤)

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

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

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

(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 ١٤)، شاید بتوان نشانه‌ی انتساب برچسبِ اشتراک در زن و نظام خانواده به گئومات دانست؛ به‌ویژه آن‌که در روایت کتزیاس مورّخ یونان باستان (نک. مشکور، ۱۳۷۸: ١٠٤)، تحت‌تأثیر روایت‌سازی‌های محافل درباری هخامنشی و در جهت طرد گئومات، به رابطه‌ی او با روسپیان اشاره شده است.

٦- نتیجه‌گیری

با توجّه به اثرگذاری مستقیم و غیرمستقیم متون اوستایی و پهلوی و منابع دوره‌ی ساسانی بر شاهنامه، طبقه‌بندی اجتماعی و ویژگی‌های آن در شاهنامه، تطابق گسترده‌ای با این متون و گفتمان منتسب به آن‌ها دارد؛ بر این اساس، به سبب محبوبیّت جمشید در سنّت اساطیری و در میان توده‌های مردم، گفتمان ساسانی-زردشتی با انتساب این طبقه‌بندی اجتماعی به او، به آن مشروعیّت بخشید. سپس با مرزبندی دقیق هریک از طبقات، موروثی کردنِ تعلّق افراد به طبقه‌ای خاص و تکرار آن در متون وابسته به خود، نظام شبه‌کاست طبقاتی را طبیعی‌سازی کرد و با پیوند زدنِ این سیستم طبقاتی با مبانی اعتقادی و ایدئولوژیک جامعه، آن را به مرحله‌ی عینیّت گفتمانی رساند و سوژه‌ها را به پذیرش آن واداشت.

این سیستم طبقاتی در شاهنامه در بخش‌هایی چون داستان هفتواد، ماجرای انوشیروان و کفشگر، ازدواج خاندان‌های شاهی و مفهوم فرّه بازتاب یافته و حتّی 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 اقلیّتی خاص بوده، عمده‌ترین مانع در فرایند توسعه‌ی جامعه به‌شمار می‌آمده است؛ به‌ویژه

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

آن‌که انحصار سوادآموزی و دانش‌اندوزی در میان طبقاتی خاص – چنان‌که از ماجرای انوشیروان و کفشگر برمی‌آید–، آگاهی‌های طبقاتی و توسعه‌ی فرهنگی را که بسترساز سایر زمینه‌های توسعه است، دچار رکود کرده و طبقات پایین را به سوی آگاهی کاذب، پذیرش وضعیّت 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/گئومات در اعصار دورتر و جنبش مزدک در اعصار بعدی نتوانست بر آن غلبه کند و فقط یک گفتمان رقیبِ بیرونی و عاری از دیدگاه طبقاتی (= گفتمان اسلامی)، با برچیدنِ منابع سیاسی و ایدئولوژیکِ حامیِ این سیستم طبقاتی، توانست آن را از میان بردارد.

یادداشت:

[۱] تنسر در روزگار اردشیر بابکان و شاپور اوّل ساسانی، موبد موبدان بوده است. بنا به نظری (همان: ۲۱٦) تنسر و کرتیر، روحانی مقتدر دوره‌ی شاپور اوّل و جانشینان او که دارای تعصّبات دینی بسیاری بوده، هر دو یک شخصیّت هستند.

[۲] داستان ضحاک بدان‌گونه که در شاهنامه صورت‌بندی شده، حاصل درهم‌تنیدگی و تداخل گفتمان‌هاست و روابط گفتمان‌های متعدّد در ادوار مختلف، در صورت‌بندی نهایی این داستان اثرگذار بوده است. نویسنده‌ی مسؤول 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 ماجرای داریوش و گئومات پرداخته است.

[۳] مصراع دومِ این بیت در بسیاری از نسخه‌ها به صورت «بریشان ببخشود سود و زیان» ضبط شده است (نک. خالقی‌مطلق، ۱۳٦٦: ٤۸/۱) و آن را به معنای بخشودن مالیات دانسته‌اند (کزّازی، ۱۳۸٦: ۲۸۰/۱).

[٤] برچسب جنسی به ضحاک در متون پهلوی و شاهنامه به صورت‌های دیگری چون حرام‌زادگی (فردوسی، ۱۳۸٦: ۱٦)، آمیزشِ انسان‌ها با دیو و پری (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۸٤) و تصرّف نامشروع زنان و دختران توسّط او (فردوسی، ۱۳۸٦: ۲۰) نیز دیده می‌شود. تهمت ایدئولوژیک اخیر یعنی تصرّف نامشروع زنان، به دیگر رهبران قیام‌های شکست‌خورده و مردمی‌ای چون ابن مقنّع و تارابی که منافع گفتمان حاکم و اشراف را به‌شدّت تهدید کرده بودند، نیز نسبت داده شده است.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

منابع

۱. ابن اسفندیار، بهاءالدّین محمّد بن حسن (۱۳٦٦) **تاریخ طبرستان**، به تصحیح عبّاس اقبال آشتیانی، کلاله‌ی خاور.

۲. ادگار، اندرو و سج‌ویک، پیتر (۱۳۸۷) **مفاهیم بنیادی نظریّه‌ی فرهنگی**، ترجمه‌ی مهران مهاجر و محمّد نبوی، تهران: آگه.

۳. استنو، کاترینا (۱۳۸۳) **تصویر دیگری: تفاوت از اسطوره تا پیش‌داوری**، ترجمه‌ی گیتی دیهیم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها.

٤. **اوستا** (۱۳۸۵) گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، جلد ۱، تهران: مروارید.

۵. بلعمی، ابوعلی محمّد بن محمّد (۱۳۵۳) **تاریخ بلعمی**، به تصحیح محمّدتقی بهار، به کوشش محمّد پروین گنابادی، جلد ۱، تهران: زوّار.

٦. بهار، مهرداد (۱۳۸٦الف) **ادیان آسیایی**، تهران: چشمه.

۷. ـــــــــ (۱۳۸٦ب) **پژوهشی در اساطیر ایران**، تهران: آگه.

۸. ـــــــــ (۱۳۷٦) **جستاری چند در فرهنگ ایران**، تهران: فکر روز.

۹. بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۹) **آثار الباقیه عن القرون الخالیه**، ترجمه‌ی اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.

۱۰. پریخانیان. ا (۱۳۸۱) «جامعه و قانون ایرانی»، **تاریخ ایران** (پژوهش دانشگاه کیمبریج)، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه‌ی حسن انوشه، جلد سوم- قسمت دوم، تهران: امیرکبیر، صص ۱۱-٦۹.

۱۱. پورداود، ابراهیم (۱۳٤۷) **یشت‌ها**، جلد ۱، تهران: طهوری.

۱۲. پیگولوسکایا، ن. و. و همکاران (۱۳۵۳) **تاریخ ایران**، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران: پیام.

۱۳. تامین، ملوین (۱۳۸۵) **جامعه‌شناسی قشربندی و نابرابری‌های اجتماعی**، ترجمه‌ی عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: توتیا.

۱٤. تایسن، لوئیس (۱۳۸۷) **نظریّه‌های نقد ادبی معاصر**، ترجمه‌ی مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی، تهران: نگاه امروز و حکایت قلم نوین.

۱۵. ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمّد بن اسماعیل (۱۳٦۸) **تاریخ ثعالبی (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)**، ترجمه‌ی محمّد فضائلی، [تهران]: نقره.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

۱۶. جیمسون، فردریک (۱۳۹۳) **کاپیتال: خوانشی از جلد یکم**، ترجمه‌ی عبّاس ارض‌پیما، تهران: دیبایه.

۱۷. حصوری، علی (۱۳۸۸) **سرنوشت یک شمن از ضحاک به اودن**، تهران: چشمه.

۱۸. خالقی‌مطلق، جلال (۱۳٦٦) «حاشیه‌های مصحّح»، **شاهنامه**، دفتر یکم، نیویورک: Bibliotheca Persica.

۱۹. خورنی، موسی (۱۳۸۰) **تاریخ ارمنیان**، ترجمه‌ی ادیک باغداساریان، تهران: مؤلّف.

۲۰. دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۸۵) **دین ایران باستان**، ترجمه‌ی رؤیا منجّم، تهران: علم.

۲۱. رضاقلی، علی (۱۳۸٦) **جامعه‌شناسی خودکامگی**، تهران: نی.

۲۲. روح‌الامینی، محمود (۱۳۷۷) **نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیّات فارسی**، تهران: آگاه.

۲۳. زریاب‌خویی، عبّاس (۱۳۸۵) **بزم‌آوردی دیگر**، به اهتمام سیّد صادق سجّادی، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

۲٤. طبری، محمّد بن جریر (۱۳۸۳) **تاریخ طبری (تاریخ الرّسل و الملوک)**، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، جلد ۱، تهران: اساطیر.

۲۵. عظیمی، حسین (۱۳۷۸) **ایران امروز در آینه‌ی مباحث توسعه**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۲٦. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸٦) **شاهنامه** (بر اساس نسخه چاپ مسکو)، تهران: علم.

۲۷. فرنبغ‌دادگی (۱۳۹۰) **بندهش**، ترجمه‌ی مهرداد بهار، تهران: توس.

۲۸. فکوهی، ناصر (۱۳۸۳) «طبقه‌ی متوسّط: امیدها و واهمه‌ها»، **بورس**، شماره‌ی ٤۲، صص ٤-۱۲.

۲۹. **کارنامه‌ی اردشیر بابکان** (۱۳۸۹) به اهتمام محمّدجواد مشکور، تهران: دنیای کتاب.

۳۰. **کتاب سوم دینکرد** (۱۳۸۱) ترجمه‌ی فریدون فضیلت، دفتر یکم، تهران: فرهنگ دهخدا.

۳۱. کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۹) **نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان**، ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.

۳۲. ــــــــــــــ (۱۳٦۸) **ایران در زمان ساسانیان**، ترجمه‌ی رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

۳۳. ـــــــــــــــ (۱۳۵۵) **آفرینش زیانکار در روایات ایرانی**، ترجمه‌ی احمد طباطبایی، تبریز: مؤسّسه‌ی تاریخ و فرهنگ ایران.

۳٤. کزّازی، میرجلال‌الدّین (۱۳۸٦) **نامه‌ی باستان**، جلد ۱، تهران: سمت.

۳۵. کلیما، اوتاکر (۱۳۷۱) **تاریخچه‌ی مکتب مزدک**، ترجمه‌ی جهانگیر فکری ارشاد، تهران: توس.

۳٦. **گات‌ها** (۱۳۸٤) تألیف و ترجمه‌ی ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.

۳۷. **گزیده‌های زادسپرم** (۱۳٦٦) ترجمه‌ی محمّدتقی راشد محصّل، تهران: مؤسّسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۸. گولت، دنیس (۱۳۷۷) «توسعه: آفریننده و مخرّب ارزش‌ها»، ترجمه‌ی غلامعلی فرجادی، **برنامه و توسعه**، شماره‌ی ۱۰، صص ٦۲-۸۰.

۳۹. لوکوک، پی‌یر (۱۳۸۲) **کتیبه‌های هخامنشی**، ترجمه‌ی نازیلا خلخالی، تهران: فرزان روز.

٤۰. مزداپور، کتایون (۱۳۸۳) **داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره‌ی اسطوره**، تهران: اساطیر.

٤۱. مشکور، محمّدجواد (۱۳۷۸) **نامه‌ی باستان (مجموعه‌مقالات)**، به اهتمام سعید میرمحمّدصادق و نادره جلالی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

٤۲. ملک، حسن (۱۳۸۹) **جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری‌های اجتماعی**، تهران: دانشگاه پیام نور.

٤۳. ممتاز، فریده (۱۳۸۳) «معرّفی مفهوم طبقه از دیدگاه بوردیو»، **پژوهش‌نامه‌ی علوم انسانی**، شماره‌ی ٤۱-٤۲، صص ۱٤۹-۱٦۰.

٤٤. **مینوی خرد** (۱۳۸۵) ترجمه‌ی احمد تفضلی، تهران: توس.

٤۵. نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۵۹) **دین‌های ایران باستان**، ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها.

٤٦. هرودوت (۱۳٦۲) **تاریخ هرودوت**، ترجمه‌ی غ. وحید مازندرانی، [تهران]: علمی و فرهنگی.

٤۷. **هفت لشکر (طومار جامع نقّالان)** (۱۳۷۷) با تصحیح و توضیح مهران افشاری و مهدی مداینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

٤۸. همایون کاتوزیان، محمّدعلی (۱۳۷۷) «فرّه ایزدی و حقّ الهی پادشاهان»، **اطّلاعات سیاسی و اقتصادی**، شماره‌ی ۱۲۹-۱۳۰، صص ٤-۱۹.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]

٤٩. هوار، کلمان (۱۳۷۹) **ایران و تمدّن ایرانی**، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

۵۰. یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز (۱۳۹۲) **نظریّه و روش در تحلیل گفتمان**، ترجمه‌ی هادی جلیلی، تهران: نی.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-18]