نشریّهٔ ادب و زبان
دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی
دانشگـــــاه شهیـــد باهنر کرمان
سال ۱۹، شمارهٔ ۴۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

روایات بندهشی، زمینهٔ گفتمانی استعاره‌های شاهنامه
(علمی - پژوهشی) *

دکتر سیّدعلی قاسم زاده[۱]، علی‌قلی نامی[۲]

چکیده

آن‌گاه که بخش‌های پهلوانی و اساطیری شاهنامه، با برخی واقعیّت‌های تاریخی و همچنین با حوادث ازلی و بندهشی مقایسه شود، تطابقی معنادار آشکار می‌شود. یکی از مواردی که در بررسی‌های مربوط به شاهنامه مغفول مانده، تحلیل چگونگی انطباق میان رویدادهای ازلی و مینوی توصیف شده در کتاب بندهش با حوادث پهلوانی و چگونگی تأثّر فردوسی از آن بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و تبلور آن در زبان استعاری یا مجازی شاهنامه است. بنا بر ادّعای این جستار، این انطباق خود یک استعارهٔ بزرگ است که به زمینهٔ گفتمانی ظهور و بروز استعاره نظر دارد. مقالهٔ حاضر به شیوهٔ توصیفی- تحلیلی و الهام از نظریّهٔ گفتمانی دریدا تلاش کرده است به بازخوانی جایگاه استعاره در شاهنامه بپردازد. بنابر نتیجهٔ این پژوهش، علاوه بر استعارات بلاغی و عاطفی، استعاره‌هایی در شاهنامه دیده می‌شود که نه‌تنها با قدرت و هنر بیانی فردوسی آمیخته گشته است، متأثّر از بنیان‌های اساطیری و بازنمایی باورهای بندهشنی‌است که می‌توان از آن با عنوان استعارات ارجاعی و فرهنگی یاد کرد. لذا در بازشناسی و بازخوانی روایات اساطیری و پهلوانی شاهنامه باید به زیرساخت گفتمانی استعاره‌های ارجاعی و فرهنگی بیش از پیش توجّه کرد.

*تاریخ ارسال مقاله : ۱۳۹۴/۰۷/۱۹ تاریخ پذیرش نهایی مقاله : ۱۳۹۴/۰۹/۱۸

۱- دانشیار زبان و ادبیّات فارسی دانشگاه بین المللی امام خمینی(ره) (نویسندهٔ مسئول)
E-mail: s.a.ghasemzadeh@hum.ikiu.ac.ir
۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیّات فارسی دانشگاه بین المللی امام خمینی(ره)

Archive of SID
www.SID.ir

واژه‌های کلیدی: زبان، استعاره، زمینهٔ گفتمانی، شاهنامه، دریدا.

۱- مقدّمه

آبشخور اساسی حماسه‌ها، اسطوره‌ها هستند. از این رو، حماسه‌ها را به سبب بهره‌مندی از مبانی اندیشگانی و زیباشناختی اساطیر باید تالی روایات اسطوره‌ای دانست که در گذار از دنیای اسطوره‌ها-که زیربنای فکری و تمدّنی ملّت‌ها محسوب می‌شوند- به عصر حماسی؛ یعنی دوران شکل‌گیری هویت ملّی منطقی‌تر و عقلانی‌تر شده‌اند. شاعر حماسی با آگاهی از تحوّلات فکری و فرهنگی عصر خویش- که بیشتر به سبب تمرکز عقلانی مردم و در نتیجه پذیرش روایات منطبق با روایات دینی از علوم الاوائل ایجاد شده بود- چاره‌ای جز نقل منطقی و تبدیل و تحوّل روایات اسطوره‌ای در زیرساخت حماسه‌ها ندارد؛ چنانکه در تبدیل کیومرث به عنوان اولین انسان در نگرش اساطیر ایرانی به اولین پادشاه در روایات حماسی فردوسی دیده می‌شود. با این اوصاف، به سبب ماهیّت سیّال و انعطاف‌پذیر مضامین کهن‌الگویی اسطوره‌ها، مفاهیم و معانی و گاه اساس روایات اسطوره‌ای در ژرف‌ساخت روایات حماسی پنهان می‌ماند که غالباً از طریق کاربست زبان استعاری و نمادین -که ابزار انتقال باورها و اندیشه‌های اساطیری به روایات حماسی است- انجام می‌پذیرد. پژوهش حاضر تلاش می‌کند بخشی از این ژرف ساخت استعاری و اسطوره‌ای را در شاهنامه بازنمایی کند.

۱-۱- بیان مسئله

حماسهٔ ملّی ایران(شاهنامه)، سترگ‌ترین اثر هویّتی و معرفتی ایرانیان است که جایگاهی درخور در مطالعات فرهنگی و زبانی دارد. آن‌چه بیش از دیگر آثار بزرگ هم‌سنخ، شاهنامه را اینچنین مانا کرده است، ژرف‌ساخت اسطوره‌ای و زبان نمادین و استعاری آن است؛ دو وجه بنیادین و سیّالی که هم در ساختن سازه‌های معرفتی و هویتی و هم در چگونگی معماری زبان و روان قومی، محور تمرکز و توجّه محقّقان ایرانی و انیرانی بوده و هست. شاهنامه، آیینهٔ معرفت اخلاق و هنر ایرانی است و نقش محوری آن، حفاظت

Archive of SID

www.SID.ir

از سطوح فکری، چگونگی جهان‌نگری، باورها و آمال ملّت ایران و انتقال آن به نسل‌های متأخّر است. روشن است برای این انتقال فکری و فرهنگی، زبان استعاری و نمادین «از آغاز فرمانروایی فریدون تا پایان جنگ بزرگ کیخسرو و افراسیاب را -که سه هزار سال درازا دارد- منطبق با سرشت اساطیری سه هزارهٔ سوم بندهشنی روایت می‌کند. [لذا] هریک از جنگ‌ها، پهلوانان و شاهان را با تقریب می‌توان با عناصر اهریمنی و اهورایی مینوی برابر نهاد» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۱۱-۱۱۲). حقیقت این است که این انطباق را چیزی جز شکل‌گیری یک استعارهٔ ساختاری و بزرگ در شاهنامه نمی‌توان پنداشت. افزون بر آن، بر اساس نظریّهٔ استعارهٔ مفهومی[1]- که هریک از مؤلّفه‌های معنایی دو واژهٔ دخیل را در استعاره، در تناظری یک‌به‌یک قرار می‌دهد-نیز می‌توان رویدادهای سه هزار سالهٔ مزبور را در شاهنامه با رویدادهای بندهشنی برابر هم نهاد. بدین دلیل، بهتر است شاهنامه را یک استعارهٔ ساختاری کلّی و سترگ از بندهشن دانست؛ در این صورت، دقیقاً، شاهنامه منبع و مبدأ است و بندهشن مقصد یا برعکس. بن‌مایه‌های ازلی بندهشنی همچون نظریهٔ مُثُل افلاطونی، مفاهیمی کلّی هستند که واقعیّت‌های اساسی خلقت را در خود نهفته دارند و فناپذیران شاهنامه همچون سایه‌هایی به‌عینه بازتابانندهٔ کردار و گفتار آن‌ها هستند. به دیگر سخن، شاهنامه حامل حقیقتی است که موجب بازسازی خیالی ازلی‌ها شده و معلولی است که علّت ناپیدای خود را در بازسازی مینوَی جستجوی می‌کند. در این‌جا به‌عمد از به کار بردن اصطلاحات مستعارٌمنه و مستعارٌله پرهیز می‌شود؛ زیرا هر دو، شکل‌هایی از واقعیّت هستند و اگر پرسیده شود که چرا دو واقعیّت منطبق بر هم از نظر زمانی با یکدیگر فاصله گرفته‌اند و میان حوادث بندهشنی و شاهنامه، دستکم، سه هزاره، شکاف وجود دارد، باید گفت که زمان بندهشنی و اصولاً زمان اساطیری غیر خطّی و دایره‌ای است و نبردهای میان دو بنِ نیکی و بدی، تنها در زمینه و جنس عناصر با یکدیگر تفاوت دارند. بدین سبب شاهنامه و بندهشن هم رابطهٔ علّی دو طرفه دارند؛ یعنی علّت و معلول را در درون خود یکجا دارند و در یک زمان، هم علّت یکدیگرند هم معلول یکدیگرند.

Archive of SID

www.SID.ir

شاهنامه روایتگر بندهشن است، لیکن با زبان و عناصری که برای ما درک کردنی و فهمیدنی‌تر است. در *The Dictionary of Mythology* آمده است:

«حقیقت این است که دانش و تکنولوژی راهی دراز هستند که از آزمایش هرچیز تا یافتن توضیحی برای آن کشیده شده است. محوطه‌ای بسیار بزرگ وجود دارد که بیرون از فضای دانش و تکنولوژی می‌مانند که این سخن،آن دو را که بر قانون مبتنی هستند بیشتر به چالش می‌کشاند. دانش درواقع یک طبیعت اسطوره‌شناسانه را نمایش می‌دهد... همانند اسطوره‌های سنّتی دانش‌گرایی تصورّات خودش را دارد: جامعه‌ای آرمانی که هرچیزی در آن فهرست شده، شمرده شده و قابل تحلیل است. همانند اسطورهٔ سنّتی –که از بشر امروز جدا شده- سرشار است از آیین‌ها، کلیساها و سلسله مراتب روحانی. همانند اسطورهٔ سنّتی آن هم با ایمان نگه داشته می‌شود، گاهی حتّی با افراطی‌گری. از این رو، دانش شکلی تازه از اسطوره را آفریده است» (Comte, 1999: 16-17).

در این میان، شاهنامه خود را با زبانی عرضه می‌کند که به طور سنّتی سرشار از ابزار بیانیِ تشبیه، استعاره، کنایه و مجاز است که البته بسامد کنایی در آن بیشتر از دیگر ابزار بیانی است (خدیور و شفیعی اقدم، ۱۳۹۰: ۴۴). گرچه به نظر می‌رسد، پژوهش نامبرده در بخشی ویژه از شاهنامه بوده است وگرنه در نگرشی جامع و کلان به شاهنامه، کارکرد تشبیه بیش از همهٔ صنایع بیانی نمود دارد. با وجود این، در میان صنایع ادبی، استعاره مهم‌ترین جایگاه را دارد؛ زیرا از زمان ارسطو در غرب و جاحظ در شرق، بیشترین بحث در حوزهٔ بیان دربارهٔ این اصطلاح بوده است؛ با این حال، از زمان ویکو، حقوق‌دان ایتالیایی و سپس شلی، وردزورث و کالریج تا ریچاردز بررسی‌های تازه دربارهٔ سرشت استعاره، راهی را پیمود که قطعاً با برداشت‌های سنّتی، تفاوتی بزرگ داشت. بر همین منوال، دربارهٔ متنی همچون شاهنامه که استعاره‌ها و کنایه‌های آن بسیار ژرف‌تر از موارد همسان‌شان در قصاید و غزلیّات درباری یا شخصی است و اصولاً از نظر «کارکرد زبان در شعر» انحرافی اساسی به وجود می‌آورند، نباید نگاه خود را دربارهٔ استعاره به تعریف سنّتی آن محدود کنیم و به استعاره در شاهنامه به عنوان صنعتی آرایشی بنگریم که هدفی زیبایی‌شناختی را

Archive of SID

www.SID.ir

دنبال می‌کند. حقیقت این است که در بررسی استعاره‌های شاهنامه بهتر آن است با کنار نهادن اهداف بلاغی در شاهنامه به اهداف ارجاعی شاهنامه تمرکز کرد؛ زیرا این جستار بر آن است که شاهنامه با همهٔ اغراق‌ها و استعاره‌های خود واقعیّتی سترگ است و سخنان آن ریشه در واقعیّتی دارد که به قول ویکو «ما آدم‌های دارای ذهن‌های تجریدی» آن‌ها را افسانه و اسطوره می‌پنداریم؛ چراکه به زعم او، «افسانه‌ها و اساطیر بدوی دروغ نبودند. درواقع تمایزی که ما بین «حقیقی» و «استعاری» قائل هستیم تنها در جوامعی وجود دارد که شیوهٔ تفکّر انتزاعی دارند» (هاوکس، ۱۳۹۰: ۶۳)؛ امّا حتّی مسئلهٔ نسبی بودن واقعیّت برنمی‌گردد، بلکه بحث بر سر وجود دریافت‌های متفاوت از یک واقعیّت واحد است که در نهایت از طریق تفاوت‌های موجود در استعاره عیان می‌شود. به قول دوروتی لی «مشارکت‌کنندگان فرهنگ‌های مختلف، واقعیّت را بگونه‌ای متفاوت دسته‌بندی می‌کنند یا به جنبه‌هایی متفاوت از آن توجّه می‌کنند یا جنبه‌هایی متفاوت از واقعیّت به آن‌ها عرضه می‌کنند» (Lee, 1960, p. 28). بر همین مبناست که برخلاف مولر که اسطوره را مولود آشفتگی زبانی می‌دانست، کاسیرر به نوعی منطق زبانی معتقد بود:

«استعارات و مَجازات داخل اسطوره را نباید آرایه‌هایی لفظی شمرد بلکه باید آن‌ها را شرط ضرور تحقّق زبان دانست که در گذر تاریخ تکامل یافته و اندیشهٔ اساطیری نمادین در آن به موازات رشد منطق زبان، ماهیّتی هنری و زیباشناختی پیدا کرده‌اند. صورت‌های خاصّ نمادین نه محاکات واقعیّت که اندام‌های واقعیّتند؛ زیرا هر پدیده‌ای از طریق آن به موضوع دریافت عقلی تبدیل می‌شود» (کاسیرر، ۱۳۶۷: ۴۹).

در واقع رابطه‌ای نزدیک میان نحوهٔ سخن‌گفتن و نحوهٔ زندگی کردن وجود دارد. ذهن ما ایرانیان هم عموماً دربارهٔ ارتباط زبان اسطوره‌ای شاهنامه نه مطابق ذهن شاعرانهٔ محض فردوسی و خاصیّت صنعت‌سازی هنرمندانهٔ او که بر ذهن اسطوره‌اندیش (ناخودآگاه جمعی ایرانی) مبتنی است؛ همان‌گونه که پیشتر جماعت ما را اسطوره اندیش تلقّی کرده‌اند (ن.ک: قاضی‌مرادی، ۱۳۹۰: ۲۰۹-۲۴۴). البتّه این نظری است که بسیاری – شاید با تأثّر از نظریّات اندیشمندان غربی– آن را یک ویژگی شرقی می‌دانند؛ چنانکه

Archive of SID

www.SID.ir

«اندیشهٔ شرقی و به طور خاص، هندی، ژاپنی و یا چینی هم، رنگ محیط خود را دارد و بیشتر بر پایهٔ اسطوره استوار است» (الجابری،۱۳۸۷: ۶۵). نقل قولی دیگر از کتاب *The study of Language* به این باور؛ یعنی اسطوره‌ای بودن تفکّر ایرانی، استحکام می‌بخشد: «بررسی زبان به مفهومی که منعکس‌کنندهٔ فرهنگ باشد، اهمیّتی ویژه دارد و این نکته نباید هنگام مطالعهٔ زبان‌های مختلف یا گونه‌های زبانی نادیده گرفته شود، حتّی نظریّه‌ای کاملاً نافذ دربارهٔ ارتباط میان زبان و دیدگاه انسان نسبت به جهان وجود دارد که نظریّهٔ «جزمیّت زبان» (determination linguistic) نامیده می‌شود و رابطهٔ جزمی میان فرهنگ و زبان را بیان می‌کند و شکل افراطی آن، زبان را تعیین‌کنندهٔ اندیشه می‌داند» (Yule, 1999: 247). بنابراین وقتی در فرضیّهٔ ما، شاهنامه استعاره از بندهشن می‌شود یا بندهشن استعاره از شاهنامه، منظور این است که واقعیّت یگانه در فرایند زمانی دایره‌ای در یک موقعیّت دیگرگونه و با عناصری ناهمسان دوباره روی می‌دهد. پس حتّی با لحاظ معنای سنّتی از استعاره، معنای یک واقعیّت به واقعیّتی دیگر منتقل می‌شود و نباید گذشت زمان را که باعث استعاری تلقّی شدن یک واژه و یا تخیّل محسوب شدن یک واقعیّت می‌شود در مواجهه با شاهنامه نادیده گرفت. پس درون واقعیّتی مانند شاهنامه بحث دربارهٔ وجود تخیّل در استعارهٔ اسطوره‌ای نادرست می‌نماید. حتّی این برداشت هم پذیرفتنی نمی‌نماید که معتقد است «از شاهنامه حقیقت محض و جزئیّات بدون اختلاف انتظار نمی‌رود، چون شاهنامه تاریخ صرف نیست تا به گزارش و وقایع تاریخی با دقّت و جزئیات بنگرد» پذیرفتنی نیست. چون اصولاً باید توجّه داشت که حقیقت محض خود یک تخیّل است. همچنان که در کتاب *مفهوم کلّی تاریخ* آمده است: «موضوع تاریخ... کشف کرده‌های گذشتهٔ آدمیان است» (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۱۷). با این حال، آیا مدارک کافی و یقینی وجود دارد تا آن کردارها به درستی تحلیل شود و به پرسش‌های مطرح شده پاسخ داد؟

در جستار پیش‌رو، استعاره‌های شاهنامه را می‌توان در دو طبقه یا گونه جای داد: یکی آن‌ها که از زبان خودِ هنرمند شاعر است؛ مانند گفتن بادپای به جای اسب و دیگری

Archive of SID

www.SID.ir

که مبیّن محصول تفکّر جمعی و کهن است؛ مانند دارای رخ، شمشیر و غیره دانستن مهر یا خورشید. حقیقت این است که اندازه‌گیری و تحلیل این دو دسته با یک مقیاس و با استناد به نظریّات مختلف زبان‌شناسی، مردم‌شناسی و کارکردهای زبان امری دشوار است؛ اما جستار حاضر تلاش می‌کند به واکاوی نقش استعاره در بلاغت شاهنامه و جایگاه اندیشگانی آن در جهان‌بینی ایرانی بپردازد.

۱-۲- پیشینهٔ تحقیق

از نوشته‌هایی که به موضوع مقالهٔ حاضر بیش از سایر مقالات نزدیک است «تحلیل هرمنوتیکی نمودارهای اساطیری در ساخت‌های استعاره‌ای» است که پس از توضیحاتی دربارهٔ نقش استعاره در اسطوره‌سازی به تحلیل استعاره‌هایی گزینشی از خاقانی و منوچهری و شاهنامه دست می‌زند؛ مثلاً دربارهٔ بیت «شبی گیسو فروهشته به دامن/ پلاسین معجر و قیرینه گرزن»، انتساب بلندی گیسو را به شب، جاندار-انگاری و ناشی از نگاه اساطیری به شب می‌داند (ن.ک: نرماشیری،۱۳۸۹: ۱۶۱). البته گاه وجود مقالاتی؛ مانند «بررسی تطبیقی استعاره از دیدگاه عبدالقاهر جرجانی و ایور آرمسترانگ ریچاردز» می‌تواند به غنای پژوهش حاضر کمک کند؛ مقاله‌ای که با یک خطّ تاریخی نظریّات سیبویه، جاحظ، دینوری، ابن معتزّ، قدامه بن جعفر، قاضی جرجانی، آمِدی، علی بن حسین رمّانی و ابوهلال عسگری را گزارش می‌کند (ن.ک: انوار و عبدالحسینی، ۱۳۸۹: ۹-۱۴). بیشتر پژوهش‌های مدرن موجود دربارهٔ استعاره، به تعاریفی تازه و مباحثات علمی و فلسفی در غرب بازمی‌گردد. از اندیشمندانی که وارد این کارزار علمی شده‌اند؛ بلیک (Blake)، لیکوف (Lakoff)، داویدسون (Davidson)، دریدا (Derrida)، جانسون (Jhonson)، ریچاردز(Richards) و ورف (Whorf) هستند که نظریّاتی متفاوت دربارهٔ استعاره ارائه داده‌اند. مقالهٔ «نظریهٔ استعارهٔ مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون» به تبیین نظریهٔ استعاره از لحاظ مؤلّفه‌های سازندهٔ معنای آن دست می‌زند؛ اما شکل استعاره را در نظر نمی‌گیرد. لیکوف در نقد استعارهٔ کلاسیک می‌گوید: «برطبق آن، آنچه حقیقی است، استعاری

Archive of SID

www.SID.ir

نیست» (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۱). سپس با طرح استعارهٔ «عشق سفر است»[۲] مؤلّفه‌های معنایی موجود در عشق و سفر را تشریح می‌کند و برای این کار طرح معروف «نگاشت» (mapping) را ارائه می‌کند؛ اما خود اذعان می‌دارد که این طرح خام و تصنّعی است و هنوز اشکالاتی بر آن وارد است[۳] (ن.ک: همان: ۱۲۷).

دریدا در یکی از مقالات مهم خود با نام «واسازی استعاره»، برداشت کلاسیک استعاره را با نظریّات امروزی مقایسه می‌کند و می‌گوید: «چیزی مانع از این نمی‌شود که واژگان استعاری معنایی واقعی داشته باشند، یعنی معنایی مناسب، درخور، مرتبط و برازندهٔ موضوع و وضعیّت اشیاء. این گفتمان است که تعیین می‌کند کدام معنا واقعی و کدام معنا استعاری باشد» (فتح‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۸۰). او اظهار می‌کند که هر گفتاری با تثبیت معانی مورد نظر خود تحت عنوان معنای واقعی به معنای دیگر برچسب استعاری در مفهوم غیر واقعی می‌زند (همان: ۱۸۱). وی همچنین از زبان نیچه می‌گوید: «پس حقیقت چیست؟ ارتشی متحرّک از استعاره‌ها، مجازها و انسان‌انگاری‌ها» (همان: ۱۸۲). بدین ترتیب دریدا حقیقت را با استعاره برابر می‌داند (همان: ۱۸۳). البتّه او خود در مقالهٔ مفصل « *White Mythology*» یعنی «اسطورهٔ توخالی»، با اعتقاد به «چرخش معانی چندگانهٔ واژه‌ها» اظهار می‌دارد: «استعاره‌های دستمالی‌شده، استعاره‌هایی رنگ‌پریده (توخالی و خنثی)هستند» (Derrida, 1982: 208)؛ امّا مقالهٔ «*Metaphor, Derrida and Davidson*» با نقد دو جریان عمده دربارهٔ استعاره، نظریهٔ داویدسون و دریدا، آن دو را افراطی می‌داند:

«نظریّه‌پردازی رایج دربارهٔ استعاره، آشکارا در دو مسیر متفاوت جریان دارد: نخستین نظریّه‌ای که همهٔ معانی را استعاری می‌داند و شاکلهٔ نظریّه و کارکردی را می‌سازد که بعدها به «ساختارشکنی» معروف شد و در نوشته‌های جسورانهٔ ژان ژاک دریدا دیده می‌شود. دومین نظریّه که چیزی با عنوان معنای استعاری را نمی‌پذیرد. در مقالهٔ اخیر دانالد داویدسون دیده می‌شود؛ هر دو هم تأثیرگذارند هم در اشتباهند» (Novitz, 1985: 101).

Archive of SID

www.SID.ir

گویا کورش صفوی مقالهٔ «مرگ استعارهٔ»[۵]خود را در واکنش به نظریّهٔ «استعارهٔ رنگ پریدهٔ» ژان ژاک دریدا نوشته است. همچنین مقالهٔ « *metaphor and Philosophy: An Encounter with Derrida*» با نقد نظریّات دریدا دربارهٔ فلسفهٔ استعاره، «با محور قرار دادن سه نکتهٔ محوری نظریّات دریدا» (Morris, 2000: 226) به آن‌ها پاسخ می‌دهد و آن را نوعی بازی واژگانی می‌شمارد (ibid: 228). چنانکه یدالله مؤقن نیز با همین نگاه، می گوید: «بنده شخصاً ترجیح می‌دهم که به جای آثار بعضی فیلسوفان مانند هایدگر، فوکو و ژاک دریدا، کتاب‌های اینشتین و نیوتن و داروین را بخوانم. زمان لفّاظی‌ها و بحث‌های بی‌سر و ته گذشته است» (مؤقن،۱۳۹۰: ۳۱۰). از مقالاتی دیگر که سعی کرده است فاصلهٔ اسطوره و واقعیّت را اندازه بگیرد، «تأویل و تفسیر اسطوره‌ها و رویکرد مطهّر بن طاهر مَقدِسی به اساطیر ایرانی در کتاب آفرینش و تاریخ» است. هرچند کوشش مقالهٔ نامبرده این است که تا حدّ امکان از تعبیر اسطوره‌ها به نوعی دروغ‌پردازی جلوگیری کند؛ لیکن با آوردن نقل قولی از کوپ و بیان اینکه «ادبیّات دوست اساطیر است، بخصوص شعرایی. . . که تخیّلی سرشار دارند» (حسن‌آبادی،۱۳۹۲: ۱۴۷)، از قصد خود عدول می‌کند. در مقالهٔ «تصاویر بلاغی خورشید در شاهنامه و بازتاب اسطورهٔ مهر در آن» استعارات بلاغی از خورشید و مهر بررسی می‌شود؛ چنانکه در جایی می‌نویسد: «در ادبیّات فارسی به‌ویژه شاهنامهٔ فردوسی، اضافهٔ تاج خورشید یا تاج مهر که به نظر ما [استعاره است و] جنبهٔ تشبیهی دارد در عصر اساطیر به گونه‌ای دیگر درک می‌شده است. آفتاب شاه و خدا بوده و به راستی تاج داشته است» (موسوی، ۱۳۸۸: ۵). مقاله‌ای دیگر با عنوان «مقایسهٔ سبک‌شناسانهٔ تشبیهات شاهنامه با تشبیهات گرشاسپ‌نامه»، می‌توانست در تحقیقات مربوط به رابطهٔ صنایع ادبی در شاهنامه با واقعیّت و کارکرد زبان در این صنایع راهگشا باشد؛ اما گویی تناقضات فراوان و ارائهٔ مقدّماتی فاسد (از نظر منطقی) به ناگزیر مقاله را به سوی یک نتیجهٔ نادرست حرکت می‌دهد؛ چنانکه می‌نویسد: «مقولات جهان و جهان‌شناسی تشبیهات فردوسی دربارهٔ جهان برای مردمانی بیشتر از جامعهٔ انسانی قابل فهم است؛ امّا تشبیهات اسدی خاص‌تر و برای کسانی قابل پذیرش است که اعتقادات و

Archive of SID

www.SID.ir

باورهایی چون اسدی داشته باشند؛ فردوسی آورده است: جهان به پرِ زاغ و به دریا می‌ماند و اسدی این تشبیهات را دارد: جهان به سرای دو در، جهان به خوان می‌ماند» (نجفی و پیری،۱۳۹۲: ۱۴). خواننده خود به راحتی می‌تواند ببیند که آیا مثال‌ها با ادّعای نویسنده مطابقت دارند یا نه؟ در پایان باید از مقالهٔ «استعاره از منظر رویکرد شناختی در هفت خان رستم» یاد کرد که می تواند یکی از علل پرداختن مقالهٔ حاضر را به موضوع استعاره و اسطوره و رابطهٔ تخیّل را با واقعیّت توضیح بدهد. در این مقاله نویسنده، تعریف لیکوف و جانسون را از استعاره به قیاس انتقال می‌دهد؛ ولی جای شگفتی است که بدان نظریّه هیچ اشاره‌ای نمی کند (ن.ک: دبیرمقدّم، ۱۳۹۱: ۲).

۱-۳- ضرورت و اهمیّت تحقیق

پژوهش حاضر به شیوهٔ توصیفی- تحلیلی و با تکیه بر نظریّهٔ گفتمانی دریدا تلاش می کند، پیوند استعاره‌های ارجاعی و فرهنگی شاهنامه را با اساطیر بندهشی واکاوی کند. از آن‌جا که استعارهٔ بلاغی نامیدن آن دسته از مواردی که انتخاب شده و تبیین خواهند شد، کاستن از عمق و لایه‌های مفهومی و فرهنگی شاهنامه است و نوعی تحریف واقعیّت‌های کهن بندهشی و تفسیری تلقّی می‌شود؛ مقالهٔ حاضر سعی دارد مطابق دیدگاه دریدا دربارهٔ نقش زمینهٔ گفتمانی در تأویل درست متن بلاغت بخصوص استعاره را در شاهنامه وابکاود. در واقع، ارجاع ما به این مطلب است که دریدا برچسب استعاره را نوعی تلاش برای غیرواقعی و خیالی جلوه دادن متن می‌داند و -همچنان که در بالا ذکر شد- واقعیّت را چیزی جز استعارات نمی‌داند و چیزی مانع از این نمی‌شود که واژگان استعاری معنایی واقعی داشته باشند؛ یعنی معنایی مناسب، درخور، مرتبط و برازندهٔ موضوع و وضعیّت اشیاء. این گفتمان است که تعیین می کند کدام معنا واقعی و کدام معنا استعاری باشد» (فتح-زاده، ۱۳۹۰: ۱۸۰). ابزار ما در این بررسی همین نکته است که استعارات شاهنامه انعکاسی از واقعیّت‌های کهن هستند و حتّی اگر خواسته شود آن‌ها را استعاره بنامیم، درست این

Archive of SID

www.SID.ir

خواهد بود که با استعاره‌هایی که ابداع و خلق شاعر هستند تمایزی آشکار داشته باشند و این تمایز حتّی باید در نام‌گذاری آن‌ها رعایت شود.

ضرورت این تحقیق زمانی آشکارتر خواهد شد که توجه داشته باشیم، هیچ پژوهشی تاکنون درباب ماهیّت بندهشنی استعارات ارجاعی و فرهنگی شاهنامه در بخش پهلوانی صورت نگرفته است و این جستار کوششی است برای جبران خلأ موجود.

۲- بحث

اساطیر ایرانی یکی از آبشخورهای اندیشگانی در غنابخشی زبانی و محتوایی به شاهنامهٔ فردوسی است که به سبب قرابت کم نظیر ساختار زبانی آن به نظام استعاری- نمادین اساطیر از یک سو و بهره‌مندی تاریخی و موضوعی از بن‌مایه‌ها و کهن‌الگوهای اسطوره‌ای از دیگر سو، در میان آثار ادبی مکتوب پس از اسلام یگانه و فرد گشته است. از آنجا که این تأثّر زبانی و مضمونی شاهنامه از اساطیر ایرانی در لایه‌های مختلف زبانی و محتوایی شاهنامه قابل واکاوی است؛ می‌توان از رهگذر بازخوانش سطح بلاغی شاهنامه به نقش استعاره‌های اسطوره‌ای در گفتمان‌سازی فردوسی دست یافت.

۲-۱- بندهش، زمینهٔ گفتمانی شاهنامه

امروزه دیگر برای متخصّصان شاهنامه پژوه نسبت روایات شاهنامه با داستان‌های شفاهی ایران باستان یا اساطیر زرتشتی و مزدیسنا مسلّم است و با مطالعهٔ کتاب‌های *مزداپرستی در ایران قدیم*[۶] و *کیانیان*[۷] و برخی مقالات کتاب *سایه‌های شکار شده* نوشتهٔ بهمن سرکاراتی می‌توان مشابهت‌های بخش‌های مختلف شاهنامه را با روایات اسطوره‌ای زرتشتی دریافت. بنا بر همین قاعده است که شاهنامه را بایست در مسیر گفتمان زرتشتی به‌ویژه اسطورهٔ آفرینش و اسطورهٔ آخرالزمانی (سوشیانتی) در روایات زرتشتی از جمله بندهش، تفسیر کرد و به تناسب اقتضائات امروزی به مصادیق و معانی مختصّ به پرسش های انسان معاصر دست یافت. آنچه در این بازخوانی و بازیابی رهگشا به نظر می‌رسد، بیش از هرچیز، زبان استعاری شاهنامه است؛ زبانی که نه براساس صرف هنر تخیّل

Archive of SID

www.SID.ir

فردوسی که برآیند حقیقتی پیشین (عصر پیشامنطقی) و ارجاعی متأثّر از زمینه‌های فرهنگی و روایات بندهشنی و سوشیانتی است که به سبب زبان منطقی و علم زدهٔ انسان امروزی غیرمنطقی، غیرواقعی و به تعبیری مجازی و استعاری خوانده می‌شود. یکی از زمینه‌های اثبات این انطباق-که البته مغفول مانده و آثار یادشده وحتی در مقالهٔ «هفت خوان پهلوان» (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۲۷-۱) بدان اشاره‌ای نشده است، مقایسهٔ هفت‌خان اسفندیار با حوادث سه هزارهٔ شوسیانت‌هاست؛ روایتی پرکشش که عمدتاً با جولان نیروهای اهریمنیِ مطرح در سه هزارهٔ پایانی جهان در روایت‌های دینی زرتشتی، تطبیق کم نظیری دارد. گویا حتّی در مقایسه با هفت خان رستم نیز، انطباق روایت هفت خان اسفندیار، به سبب ماهیّت دینی شخصیت اسفندیار —که نمایندهٔ فرّهٔ ایزدی و گستراندهٔ دین بهی بود-با حوادث بندهشنی مشهودتر است. حضور «مردم بت‌پرست» در هفت خان اسفندیار و «جاری شدن فلز گداخته برای نابودی همهٔ پلیدی‌ها اعمّ از آدم‌ها و جانداران دیگر» و وجود «زمستان و برف» در هر دو روایت بندهشنی و اسفندیار، همچنین «گرگ» در خوان نخست اسفندیار- که انعکاسی از فلسفهٔ دینی- اخلاقی زرتشتیان است؛ به این معنا که «گرگ یکی از دشمنان نیکی است که پس از ظهور نخستین سوشیانس، نوع آن نابود می‌شود» (ن.ک: هینلز،۱۳۸۳: ۱۰۴)،کیفیت این تطبیق متناظر را بازگو می‌کند. به هر حال، به نظر می‌رسد دو هفت‌خان در آفرینش خود از نظر رابطهٔ خود با تأویل‌ها و تفاسیر عامیانهٔ کهن و نگرش متجدّدانه معاصر مسیری متفاوت را پیموده‌اند. این مقایسه چند نکتهٔ مهم در پشتیبانی از نظریّهٔ این مقاله در اختیار ما قرار می‌دهد؛ نخست اینکه هفت‌خان اسفندیار به روایت دینی از حوادث آخرالزمانی و شوسیانتی بسیار نزدیک است، دوم آنکه، فارغ از بخش‌های تاریخی، همچنین با پرهیز از بحث دربارهٔ بخش‌های بزمی و عاشقانه و با محور قرار دادن بخش‌های پهلوانی و اساطیری و مقایسهٔ آن با حوادث بندهشنی، آشکار می‌شود که بندهشن مبدأ است و در مرتبهٔ توصیف؛ ولی شاهنامه روایت است و در مرتبهٔ تفسیر قرار دارد.

استعارهٔ بزرگ و ساختاری شاهنامه از روایات بندهش نه منبعث از نگرش خیال انگیز فردوسی، بلکه نگاهی است که در درازای زمان شکل گرفته و حاوی تاریخی نمادین

Archive of SID

www.SID.ir

است. درست است که «استعاره بیشتر در شعر به چشم می‌خورد» (یاکوبسن، ۱۳۹۰: ۴۶)؛ اما زبان ارجاعی و روایی شاهنامه، بر زبان عاطفی شاعرانه می‌چربد. گرچه از نظر یاکوبسن «حماسه‌های قهرمانی به سمت مجاز گرایش دارند» (لاج، ۱۳۹۰: ۵۱)، شاهنامه از استعاره‌های درون متن؛ یعنی، استعاره‌های بلاغی –منظور استعارات بدیع شخصی–به نسبت حجم خود خالی است و این مسئله به این دلیل بسیار مهم است که کلام در آن دارای تداومی منطقی است و در حال روایت تاریخ است. از همین رو، در استعاره دقیقاً به دلیل ایستایی آن، باید هر بار روایت از یک نقطه شروع شود و این با ذات سیّال روایت و وابستگی تامّ و تمام گزاره‌ها به یکدیگر، سازگاری ندارد.

۲-۲- نگاهی بر استعاره‌های بندهشنی شاهنامه

انعکاس عناصر روایی حوادث بندهشی در شاهنامه تنها محصور به انطباق آن با هفت خان پهلوانان نیست، بلکه در جای جای روایات بخش پهلوانی این خصیصهٔ بنیادین در قالب استعاره تکرار شده است. از این رو، استعارات شاهنامه را بایست حاصل جهان‌بینی یک ملّت در طول تاریخ خود تلقّی کرد که خودِ آن عقیده نیز سرچشمه‌ها و مسائل فراوان فرهنگی و دینی را در دلِ خود جای داده است. روشن است مقایسهٔ این استعارات با استعاره‌های بیانی معمول در آثار ادبی، تمایزات استعارهٔ حاصل از خلّاقیّت و ذهن عاطفی شاعر را با استعارهٔ فرهنگی و زمینه‌هایبندهشنی آشکار می‌کند. شواهد ذیل می‌تواند ما را به این هدف رهنمون سازد:

۱. نشاید که باشد بجز جفت شاه چه نیکو بود شاه را جفت، **ماه**

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/ ۷۶)

طبق تعاریف سنّتی و شاید هم به دلیل قرار گفتن در یک فضای شاعرانه و به تَبَع آن زبان عاطفی کلام، «ماه» یک استعاره است. در حالی که در یک فضای گفتمانی متفاوت– که زبان ارجاعی و روایی تاریخی در آن متن غالب است– با تغییر زاویهٔ دید و بازنگری در مفهوم سنّتی «ماه» نتایجی دیگرگون به دست می‌آید:

Archive of SID

www.SID.ir

از آن‌جا که «**شمس** بر گروه‌هایی از مردمان چون ملکان و بزرگان و رئیسان و سرهنگان و خداوندان تدبیرهای بزرگ و قاضیان و حکیمان و جماعت‌های مردمان» (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۸۷) و «**قمر** بر ملکان و شریفان و کدبانوان اصلی و توانگران یاد کرده به شهرها و آبستنان» دلالت دارند (همان: ۳۸۸) و مشتری و مرّیخ و **قمر** دوستان شمس دانسته شده‌اند (همان: ۴۰۲) و نیز خاصیّت قمر «مادگی» است (بیرونی، ۱۳۸۸: ۳۶۸).

همنشینی و تناسب ماه به عنوان «جفت شاه» نه استعاره‌ای سنّتی و تقلیدی که مبتنی بر زمینهٔ گفتمانی آن در کیهان شناسی زرتشتی است. این عقیدهٔ شامل و رایج کهنی بود که در شاهنامه به درستی بازتاب دارد و عموماً در بررسی‌ها مغفول می‌مانَد. در فرهنگ شعر و متون ادب فارسی و بخصوص در همان روزگار فردوسی، شاید به تَبَع فرهنگ عربی و سیاق کلام آن‌ها، این شمس است که جنس «مادّه» است و قمر یا **ماه** نرینه است؛ ولی آنچه شاهنامه روایت می‌کند، انعکاس یک باور و سنّت بسیار کهن است. لذا، این واژه یک استعارهٔ فرهنگی یا بندهشنی است و نه استعاره‌ای که حاصل شباهت و ناشی از خلّاقیّت شاعر و زبان عاطفی شعر.

۲. چو **خورشید** بنمود بالای خویش نشست از بر تند بالای خویش
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۸۹/۴)

در این بیت، قرینه‌هایی مانند «بالایِ» و «نشست» وجود دارد که بر اساس آن‌ها می‌توان دریافت، خورشید مانند انسانی است که بالا و قد و قامت دارد و بر روی اسب می‌نشیند؛ این تفسیر بلاغی این استعاره است که حاصل آن اصطلاح استعارهٔ مصرّحه است؛ ولی این قضیّه نمی‌تواند به همین‌جا ختم شود:

«در اوستا خویش‌کاریِ مهر به خورشید بسیار نزدیک است. مهر پیش از خورشید بیدار می‌شود در گردونه‌اش که با تسمه‌های چرمی به دو اسب سپید بسته شده، می‌ایستد...» (Comte, 1991: 132).

Archive of SID

www.SID.ir

این یک عقیدهٔ کهن و باستانی است که شاید بنا به قول هینلز قدمتی ده‌ها هزار ساله داشته باشد، نه اینکه فردوسی خورشید را چنین تصوّر کرده باشد. بنابراین، این یک استعارهٔ فرهنگی و بندهشنی است که بازتاب عقیدهٔ فرهنگی است نه شخصی.

۳. به بد بس دراز است چنگ **سپهر** به بیدادگر بر نگردد به مهر

(فردوسی ،۱۳۸۶: ۹۰۰/۴)

اعتقاد به خشونت سپهر گویا متأثّر از عقاید زروانی است؛ زیرا «زروان» همان سپهر است و همچون مردی خشمگین است که داسی در دست دارد و خشک و تر را درو می‌کند (هینلز، ۱۳۸۳: ۱۱۵). از آن‌جایی که کتاب «بندهش» سپهر را «تنِ زروانِ درنگ خدای و تقدیر ایزدی» (جلالی مقدّم، ۱۳۷۲: ۲۳۵) خوانده است و از نظر آن «سپهر آن است که نیکویی بخشد و خدایی و پادشایی او راست . . . او را که بیش دهد سپهر نیکو و او را که کم دهد سپهر بد خوانند.» (بندهشن، ۱۳۶۹: ۱۱۱)؛ این درک شاید نتیجهٔ اعتقاد به یک طرح از سیّارات باشد که در آن آمده است: «و هفت دیو که بتر بودند بگرفتند و بر سپهر بردند و از آن هفت دیو، چهار دیو که بدتر بودند بگرفتند و بر فلک هشتم که آن را فلک ثابتات خوانند به بند مینوی ببستند و وَنند ستاره را موکّل آن چهار دیو کردند که بدی نتوانند کرد و سه دیو باقی را، یکی چون زحل که نحس بزرگ است» (جلالی مقدّم، ۱۳۷۲: ۲۳۱).

نباید تصوّر کرد که شاعر همه چیز را تصوّر می‌کند و دنیایی سرشار از تخیّلات دارد که در آن روابط نامرئی پدیده‌های جهان را با طناب‌های مرئی خود به هم متّصل می‌کند و در قالب تصویر یا توصیف به ما عرضه می‌کند. اغراق آمیز نیست که بسیاری از ذهنیّات شاعر از آنِ خودِ او و ناشی از خلّاقیّت او نیست و حتّی غیر از خوانندگان شعر- که از همهٔ علل سرایش یک شعر با همهٔ مسائل ریز و درشت آن آگاه نیستند- شاید این توهّم برای خودِ شاعر هم به وجود بیاید که مثلاً تشبیهی بخصوص و معیّن را آفریدهٔ خود بداند در حالی که بسیاری از اعتقادات دیرین در ناخودآگاه انسان وجود دارد که خودِ انسان اِشراف بر آن ندارد و بی‌راه نیست که گفته شود اعتقاد به مثلاً خشونت یا فعّال بودن سپهر

Archive of SID

www.SID.ir

– در این مورد – در ناخودآگاه شاعر بوده است اگر حتّی این بیان آگاهانه نبوده باشد. البتّه در مورد شاعری همچون فردوسی با دلبستگی‌های فرهنگی و دغدغه‌های تاریخی ویژه این احتمال کمتر است. در هر صورت، نباید سپهر را صِرفاً یک استعارهٔ مصرّحه دانست، بلکه بهتر است آن را یک استعارهٔ بندهشنی (بندهشی) یا استعارهٔ فرهنگی دانست.

۴. چو روز درخشان برآورد چاک بگسترد **یاقوت** بر تیره خاک

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۷۸/۴)

طبق تعریف سنّتی، یاقوت استعاره از اشعّه یا نور خورشید است که یک استعارهٔ کنایی می‌سازد و به زعم شعرشناسان این‌گونه تعبیر می‌شود: شاعر ذرّات نور را از نظر درخشندگی به یاقوت تشبیه کرده است؛ ولی نقل قول زیر گواه چیزهایی دیگر است:

«شرف خورشید که درخشان‌ترین موقع او نیز هست، در برج اسد است و دلالت برج اسد از گوهرها و کاله‌ها «زره‌ها و جوشن‌ها و جامِهای ریختهٔ مرتفع و آنچِ به آتش کنند. و زر و سیم و **یاقوت** و زبرجد» (بیرونی، ۱۳۸۸: ۳۳۷)؛ همچنین «از جنس‌های زمین او را دلالت بر کوه‌های با معدن» است (همان: ۳۶۹) و «دلالت او از حواس، دیدن است» (همان: ۳۷۹).

آنچه از سخن بیرونی مستفاد می‌شود، این است که نور خورشید نه اینکه به یاقوت تشبیه می‌شود که خود به وجود آورندهٔ یاقوت است. با این استدلال، نور خورشید وقتی روی زمین می‌رسد، همهٔ ذرّاتی که استعداد دارند، تبدیل به یاقوت می‌شوند و بنابراین می‌توان روی زمین را مفروش از یاقوت تصوّر کرد. در نتیجه در این بیت کلّاً استعاره از بین می‌رود و اگر هم وجودش توجیه شود، دیگر استعارهٔ بلاغی نخواهد بود و با داشتن ریشه و سابقهٔ چنان کهنی باوری برگرفته از اعتقادات جهان‌بینانه و مذهبی خواهد بود.

۵. پذیرفت هر مهتری باژ و ساو نکرد آزمون **گاو** با **شیر** تاو

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴/۲)

نبرد اساطیری شیر با گاو برای باران یک کهن الگوست. نبرد گاو با شیر مفهومی اسطوره‌ای دارد و شکست گاو در این نبرد سبب می‌شود تا باران بر روی زمین ببارد.

Archive of SID

www.SID.ir

(هینلز، ۱۳۷۸: ۱۱۲). اگر بخواهیم شیر را استعارهٔ مصرّحه از کاوس و گاو را استعارهٔ مصرّحه از شاه هاماوران بدانیم دچار نوعی سطحی‌نگری شده‌ایم و یک مفهوم عمیق فرهنگی و باوری اساطیری را به سطح یک تصوّر شاعرانه با زبان عاطفی نازل کرده‌ایم؛ در حالی که اگر به زمینهٔ گفتمانی شاهنامه اعتقاد داریم و از مجموعهٔ اساطیر آگاهی داریم، ناچار خواهیم پذیرفت که این مفهوم در این بیت، زبانی ارجاعی و مفهومی عمیق دارد و به تخیّل شاعرانهٔ فردوسی ارتباطی ندارد؛ حتّی با این فرض سست که فردوسی از این زمینهٔ اساطیری آگاهی نداشته است، باز هم به اصل قضیّه خدشه‌ای وارد نخواهد شد؛ چرا که بسیاری از اطّلاعات ذهنی ما که در واقع کلیّت زبان و اندیشهٔ ما را شکل می‌بخشد، ناخودآگاه در «ما» حضور دارند و گفتمان خودِ ما را هم شکل می‌دهند، هرچند ما از تحلیل آن ناتوان باشیم.

۶. ز خونشان بمرد **آتش** زردهشت ندانم جزا جایشان جز بهشت

(فردوسی،۱۳۸۶: ۸۹/۶)

اگر به گزاره‌های ذیل توجه شود، پیوند فرهنگ و زیرساخت اسطوره‌ای را با استعاره موجود در بیت متوجّه خواهیم شد:

الف) «آتش پسر اهورامزدا و تجسّم حضور او و نمادی از نظم راستین اوست» (هینلز،۱۳۸۳: ۹۱).

ب) «قربانی و نیایشگر و فدیهٔ تمنّاکردنی را ستایش می‌کنم./ فدیهٔ ستایش‌آمیزی را که بر تو ای آتش! پسرِ اهوره‌مزدا نثار می‌شود» (همان: ۹۳).

آتش در تعالیم زرتشتی واقعیّتی کهن و ماهیّتی جاندار دارد و نقشی انکارناپذیر در زندگی آدمیان و پیوند آن‌ها با اهورا مزدا بازی می‌کند. در یسنای ۳۶۰، فقرهٔ یکم، آذر میان پروردگاران و بندگان واسطهٔ تقرّب به درگاه ایزد قرار داده شده است. بنابراین بی‌راه خواهد بود که به سادگی و بدون در نظر گرفتن زمینهٔ گفتمانی و همچنین مسائل بندهشی «آتش» را استعارهٔ مصرّحه از انسان پنداشت و مردن او را قرینهٔ این استعاره و یک اسناد مجازی خیال کرد. آتر یا آدر (تلفّظ مانوی) و آذر شاید کهن‌ترین خدای مزدائیسم باشد و

Archive of SID

www.SID.ir

خاموش شدن یا مردن او پایان خیر و غلبهٔ شر خواهد بود و برای همین، چهار آتش بزرگ را روشن نگه می‌داشتند؛ به‌ویژه مهم‌ترین آن‌ها که آتش ورهرام (بهرام) که در آتشکدهٔ آذرگشسب آتش جنگاوران و شاهان بود و خود بهرام با گستردگی فراوان نیایش می‌شدند و برایش نیاز تقدیم می‌شد. او همواره همراه سپاهیان ظفرمند پارسی سوار بر اسبی سیاه و تیزتگ و همچون گرازی صفوف دشمنان را درهم می‌شکست. آلوده‌کردن آتش که پسر پاک اهورامزدا بود، گناهی نابخشودنی بود و کیفری سخت بزرگ داشت.

۷. به هر جای، ویرانی آباد کرد **دل** غمگنان از غم آزاد کرد

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۷/۴)

دل یا روح یا جان در تفکّر مانوی همچون پرنده‌ای است که از قفس تن می‌پرد و رها می‌شود. این تمثیل برای نخستین بار از طریق مانی در ادبیّات ایران وارد شد. طرحِ بسیار فشرده از جهان‌بینی مانوی ذرّات نور محبوس را در مادّه به پرنده‌ای تشبیه می‌کند که باید از زندان یا قفس تن یا مادّه رها شده و به بالا یا مینو پرواز کند. چون اساساً مانویّت خیر را در حالت مینوی باور دارد: «مانویّت شرّ را بن مادّی و خیر را بن مینوی می‌پندارد» (وارنر، ۱۳۸۶: ۲۷۲) و «آگوستین قدیس آن را علمی‌تر و خردگرایانه‌تر و منطقی‌تر از مسیحیّت می‌دانست» (همان: ۲۷۲). بنابراین از دیدِ این جُستار، «دل» استعاره از پرنده نیست که شاعر آن را تخیّل کرده باشد، بلکه یک باور کهنی است که به خیلی پیشتر از مانی هم می‌رسد. بهتر خواهد بود آن را یک استعارهٔ فرهنگی یا بندهشی بنامیم.

۸. یکی تشت بنهاد زرّین برش جدا کرد از آن سرو سیمین سرش

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۳۴۱/۳)

۹. نخواهم ز بیخ سیاوش درخت نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت

(همان: ۲۳۶۲/۳)

در این ابیات ظاهراً «سرو» یک استعارهٔ بلاغی از سیاوش و «درخت» ظاهراً یک استعارهٔ بلاغی یا عاطفی از نسل و نژاد است. چند واژهٔ مهم دیگر، یکی تشت (tašta)

Archive of SID

www.SID.ir

است که در اوستا «پیاله‌ای کوچک است که در مراسم ور (آزمایش) برای نوشاندن زور به کار می‌رفت و به آن آبزور هم می‌گفتند» (پورداود، ۱۳۸۱: ۴۷).

در اسطورهٔ آفرینش، اهریمن با مساعدت جَهی (زن بدکار نخستین) به زمین یورش آورد و ابتدا گاو نخستین (*سریشوک* یا *هَنَدیوش*) و سپس انسان نخستین (گیومرث) را می‌کشد: «چون گاو در گذشت پنجاه و پنج نوع غلّه و دوازده نوع گیاه دارویی از اندام‌های او روییدند و نطفهٔ او به ماه رسید و در آن‌جا پالوده شد و انواع مختلف حیوانات از آن به وجود آمدند. به همین گونه، چون انسان درگذشت، نطفهٔ او بر زمین فرورفت. از تن او که از فلز بود، انواع مختلف فلزات به زمین رسید و از نطفهٔ او مَشیَه و مَشیانَه که نخستین زوج بشر بودند، از زمین روییدند» (هینلز، ۱۳۸۳: ۸۹). مشی و مشیانه در حالی که به هم پیچیده بودند (که نماد هم‌آغوشی است) از زمین روییدند و این رویش به صورت گیاهی بود و بنا به برخی تفاسیر، سرو نمادی از آن گیاهی است که هیچ‌گاه خزان ندارد؛ همچون نژاد آدمی که دچار نابودی و خزان نمی‌شود. از سویی دیگر، درخت سدر که از انواع درخت سرو است و حتّی با املای «cedar» به فرهنگ انگلیسی راه یافته است و در قرآن هم به صورت سدرة المنتهی آمده است، درختی است که با اساطیر و فرهنگ عامّه گره خورده است.

این ابیات بازسازی اسطورهٔ آفرینش است. وقتی گاو نخستین به سرنوشت محتوم خود آگاه شد به اهورامزدا نالید که «آیا مرا در برابر تنها اهریمن تنها می‌گذاری» و اهورامزدا در پاسخ با پیش‌بینی ایجاد آدمی و گیاهان و جانوران خوب از اجزای بدن او به او دلداری داد و بدین ترتیب گاو نخستین تسلیم این سرنوشت شد همچنان‌که عیسی مسیح (ع) برای نجات و پاکی گناهان بشر مرگ را پذیرفت. در واقع، اسطورهٔ آفرینش یک مفهوم است که در بسیاری از مناسک و آیین‌ها تکرار می‌شود: در بهار و با رویش دوباره طبیعت، در مراسم ازدواج و کوبیدن گندم (کشتن گندم) و تهیّهٔ سمنو از آن و . . .. آیین بزرگداشت مرگ (شهادت) سیاوش که اکنون در برخی مناطق همچون فارس با شهادت حسین (ع) آمیخته شده است،[۸] درحقیقت آغاز یک سلسله اتّفاقاتی بود که ابتدا به برآمدن

Archive of SID

www.SID.ir

کیخسرو که سرانجام نماد زمینی نیروهای اهریمنی؛ یعنی افراسیاب را از میدان به در برد و سپس به ظهور زردشت در جایگاه نخستین سوشیانت (از sū «نجات دادن»، šy «فعل معین برای آینده» و anta «پسوند دارندگی») منجر شد و دین بهی را با اسفندیار گسترش داد. حتّی واژهٔ «تشت» باید مهم تلقّی شود، چون دقیقاً کاربردی آیینی داشت و همچنان که نوشته شد در مراسم مذهبی به کار می‌رفت.

در کنار این‌ها باید به موضوعی بسیار اساسی‌تر اشاره کرد و آن فدیه و قربانی خونین و غیرخونین بوده است. این قربانی‌شدن یا قربانی‌کردن خود باعث نیرومندی بود و این در ذات عمل قربانی بود. ابیات فوق حاوی مسائلی بنیادین در تعیین هویّت اقوام ایرانی و در حالت گسترده در تعیین کارکرد عمل قربانی هستند. همچنان‌که در آیین کوبیدن شاخه‌های هوم و تهیّهٔ شربت آن دیده می‌شود، هوم خدایی است که قربانی می‌شود تا باعث ادامهٔ زندگی شود. سیاوش صرفاً نماد و نمود انسانی ندارد. دلایلی برشمرده شده است که نیمهٔ خدایی او کارکردی پررنگ‌تر دارد. او همان ایزد شهید شونده و گیاه تباری است که قربانی می‌شود تا زندگی ادامه یابد (ن.ک: قائمی، ۱۳۹۲: ۶۷). در این ابیات جان سیاوش و خون او مایه‌های حیات هستند و افراسیاب نماد اهریمن است و گویا می‌خواهد با کشتن سیاوش، نسل نژاد ایرانی را براندازد. او از روییدن گیاه وحشت دارد. این گیاه به همان گیاه اسطوره‌ای مشی و مشیانه یا درخت زندگی سدره و سرو است که سبزی همیشگی آن نماد تدوام نسل آدمی و آفریده‌های اهورایی است.

بنابراین از نظر این مقاله، اجزای یک اسطوره و مضمون فرهنگی بسیار عمیق در این ابیات وجود دارد و بهتر است این دو استعاره را هم به علّت مفاهیم خودشان و هم به دلیل قراین موجود در محور همنشینی ابیات، استعارهٔ بندهشی یا فرهنگی تلقّی شوند.

۳- نتیجه‌گیری

شاهنامه به سبب مایه‌گیری از نظام فلسفی و اخلاقی ایرانی- اسلامی، بازتاب جهان‌بینی ایرانی است و با چنین زمینه‌ای نمی‌توان انتظار داشت که شاهنامه تنها حاصل خلاقیّت و هنر زبانی فردوسی باشد، بلکه آن را باید روایتی از جهان‌نگری ملّی و بومی با

Archive of SID

www.SID.ir

بیانی استعاری دانست که در تقویت گفتمان بندهشی- اعمّ از مسائل آفرینش تا حوادث آخرالزمان و به تعبیری جدال آرمانی و مستمرّ خیر و شر در درازنای اسطوره تا تاریخ- در متن عمل می‌کند. از این رو، با وجود استعاره‌های بلاغی و کلیشه‌ای، نبایست از نقش استعاره‌های فرهنگی و ارجاعی در شاهنامه غافل ماند؛ به گونه‌ای که گاه استعاره‌های کلیشه‌ای بلاغی چون سرو، ماه و . . . نیز در بستر استعاره‌های فرهنگی و زمینهٔ گفتمانی آن معنادار می‌گردند. بنابراین این‌گونه استعارات خواهِ ناخواه در منظومهٔ روایی فردوسی ظهور و بروزی جدّی و بسامدی گسترده می‌یابند. از بررسی و تحلیل ژرف ساخت ارجاعی استعارات فرهنگی، الگوگیری و اقتباس از روایات بندهشی (از کهن الگوی آفرینش تا روایات آخرالزمانی آیین زرتشتی) آشکار می‌گردد. به عبارت دیگر، استعارات فرهنگی شاهنامه در بستر روایات اسطوره‌ای منعکس شده در آیین مزدایی و زرتشتی درک شدنی و فهمیدنی خواهد شد.

یادداشت‌ها

۱. ن.ک: به فهرست منابع مقالهٔ حاضر، ذیلِ هاشمی، زهره. صص ۱۲۵-۱۲۷.

۲. یک نقص مهّم در گزارش‌ها و تبیین‌های نظریّات فلسفی و ادبی اندیشمندان غربی دربارهٔ استعاره وجود دارد که ناشی از ناآشنایی پژوهندگان با شکل استعاره در غرب است. در مقالهٔ نظریّهٔ استعارهٔ مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون و در طرح گزارهٔ «عشق سفر است» آورده شده است. در حالی‌که همه می‌دانند که در بلاغت ایران و عرب این گزاره، یک تشبیه بلیغ است که شکل اضافی آن هم «سفر عشق» است. در بلاغت ادبیّات فارسی، استعاره، یک کلمه است ولی در ادبیّات غرب، استعاره از نظر شکل تشبیهی است که ادات تشبیه نداشته باشد.

۳. با وجود اذعان نظریّه‌پردازان به وجود نقص در وجود این نظریّه، مقالاتی در این باب نوشته شده است؛ مانندِ «استعارهٔ مفهومی نور در دیوان شمس». مینا بهنام. دانشگاه فردوسی مشهد. شمارهٔ ۵۹، تابستان ۱۳۸۹، صص ۹۱-۱۱۴.

٤. ن.ک: به مقالهٔ «مرگ استعاره» نوشتهٔ کوروش صفوی. مجلهٔ تخصّصی زبان و ادبیّات دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد. شمارهٔ ۳۷، صص ۱-۱۶.

Archive of SID

www.SID.ir

۵. ن.ک: به منابع مقالهٔ حاضر، ذیل هاوکس که در فهرست منابع آمده است.

٦. کریستین‌سن، آرتور. (۱۳۷۶). *مزداپرستی در ایران قدیم*. ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا. چاپ چهارم. تهران: نشر هیرمند.

۷. ن.ک: به رمان «سووشون» نوشتهٔ سیمین دانشور.

فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

۱. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). **اسطوره، بیان نمادین**. چاپ اوّل. تهران: سروش.

۲. الیاده، میرچا. (۱۳۹۰). **اسطوره و واقعیت**. ترجمهٔ مانی صالح علّامه. چاپ اوّل. تهران: نشر کتاب پارسه.

۳. **بندهش**. (۱۳۶۹). ترجمه و تحقیق از مهرداد بهار. چاپ اوّل. تهران: انتشارات توس.

۴. بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۶). **التفهیم لاوائل الصناعه التنجیم**. چاپ پنجم. تهران: نشر هما.

۵. پورداود، ابراهیم. (۱۳۸۱). **ویسپرد**. چاپ اوّل. تهران: نشر اساطیر.

۶. الجابری، عابد. (۱۳۸۷). **نو معتزلیان؛ گفتگوی انتقادی با: عابد الجابری و دیگران**. چاپ اوّل. تهران: نشر نگاه معاصر.

۷. جلالی مقدّم، مسعود. (۱۳۷۲). **آیین زروانی**. چاپ اوّل. تهران: ناشر جلالی مقدّم.

۸. دانشور، سیمین. (۱۳۸۰). **سووشون**. چاپ هفدهم. تهران: انتشارات خوارزمی.

۹. سرکاراتی، بهمن. (۱۳۹۱). **سایه‌های شکارشده**. چاپ دوم. تهران: نشر طهوری.

۱۰. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). **شاهنامه** (بر اساس چاپ خالقی مطلق). چاپ اوّل. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۱۱. قاضی‌مرادی، حسن. (۱۳۸۶). **گسترهٔ اسطوره: گفتگوهای محمّدرضا ارشاد**. چاپ اوّل. تهران: نشر هرمس.

۱۲. کاسیرر، ارنست. (۱۳۶۷). **زبان و اسطوره**. ترجمهٔ محسن ثلاثی. چاپ اوّل. تهران: نشر نقره.

Archive of SID

www.SID.ir

۱۳. کالینگوود، آر.جی. (۱۳۸۵). **مفهوم کلّی تاریخ**. ترجمهٔ علی اکبر مهدیان. چاپ اوّل. تهران: نشر اختران.

۱۴. کریستین‌سن، آرتور. (۱۳۸۰). **ایران در زمان ساسانیان**. ترجمهٔ محمّد معین. چاپ دوم. تهران: نشر صدای معاصر.

۱۵. ----------. (۱۳۷۶). **مزداپرستی در ایران قدیم**. ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا. چاپ چهارم. تهران: نشر هیرمند.

۱۶. لاج، دیوید. (۱۳۹۰). **زبان‌شناسی و نقد ادبی: زبان ادبیّات داستانی نوگرا: استعاره و مجاز**. ترجمهٔ مریم خوزان. چاپ اول. تهران: نشر نی.

۱۷. مؤقن، یدالله. (۱۳۹۰). **گسترهٔ اسطوره: گفتگوی محمّدرضا ارشاد**. چاپ سوم. تهران: هرمس.

۱۸. وارنر، رِکس. (۱۳۸۶). **دانش‌نامهٔ اساطیر جهان**. ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چاپ اوّل. تهران: انتشارات اسطوره.

۱۹. هاوکس، ترنس. (۱۳۹۰). **استعاره**. ترجمهٔ فرزانه طاهری. چاپ چهارم. تهران: نشر مرکز.

۲۰. هینلز، جان. (۱۳۸۳). **شناخت اساطیر ایران**. ترجمهٔ باجلان فرّخی. چاپ اول. تهران: اساطیر.

۲۱. یاکوبسن، رومن. (۱۳۹۰). **زبان‌شناسی و نقد ادبی: زبان‌شناسی و شعرشناسی**. ترجمهٔ حسین پاینده. چاپ اوّل. تهران: نشر نی.

ب) مقاله‌ها

۱. آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۸). «هفت‌خان پهلوان». نشریّهٔ ادب و زبان. شمارهٔ ۲۶. دورهٔ جدید. صص ۱-۲۷.

۲. انوار، امیرمحمود و حسن عبدالحسینی. (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی استعاره از دیدگاه عبدالقاهر جرجانی و ایور آرمسترانگ ریچاردز». بهارستان سخن. سال ۶. شمارهٔ ۱۶. صص۵۹-۸۰.

Archive of SID

www.SID.ir

۳. حسن‌آبادی، محمود. (۱۳۹۲). «تأویل و تفسیر اسطوره‌ها و رویکرد مطهّر بن طاهر مقدسی به اساطیر ایرانی در کتاب آفرینش و تاریخ». جستارهای ادبی. شمارهٔ ۱۸۱. صص ۱۴۴-۱۶۷.

۴. خدیور، هادی و اقدم ملوک شفیعی. (۱۳۹۰). «بررسی کنایات شاهنامه در بخش تاریخی». پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی. شمارهٔ ۳. صص ۲۷-۴۶.

۵. دبیرمقدّم، محمّد. (۱۳۹۱). «استعاره از منظر رویکردشناختی در هفت‌خان رستم». مجموعه مقالات هشتمین همایش زبان‌شناسی ایران. چاپ اول، جلد۱، تهران: دانشگاه علّامه طباطبایی.

۶. صفوی، کوروش. (۱۳۸۳). «مرگ استعاره». مجلهٔ تخصّصی زبان و ادبیّات دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد. شمارهٔ ۳۷. صص ۱-۱۶.

۷. فتح‌زاده، حسن. (۱۳۹۰). «دریدا و واسازی استعاره». فلسفه. شمارهٔ ۳۹ (۱). صص ۷۱-۸۶.

۸. قائمی، فرزاد. (۱۳۹۲). «از رپیهوین تا سیاوش». مجلّهٔ جستارهای ادبی. شمارهٔ ۱۸۲. صص ۶۱-۸۶.

۹. موسوی، سیّد رسول. (۱۳۸۸). «تصاویر بلاغی خورشید در شاهنامه و بازتاب اسطورهٔ مهر در آن». فصلنامهٔ ادبیّات عرفانی و اسطوره‌شناختی. سال ۵. شمارهٔ ۱۴، صص ۱-۱۷.

۱۰. نجفی، عیسی و حامد پیری. (۱۳۹۲). «مقایسهٔ سبک‌شناسانهٔ تشبیهات شاهنامه با تشبیهات گرشاسپ‌نامه». فصلنامهٔ تخصّصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب). سال ۶. شمارهٔ ۱. پیاپی ۱۹. صص ۱۴-۴۳.

۱۱. نرماشیری، اسماعیل. (۱۳۸۹). «تحلیل هرمنوتیکی جنبه‌های اساطیری ساخت‌های استعاره‌ای». فصلنامهٔ ادبیّات عرفانی و اسطوره‌شناختی. سال ۶. شمارهٔ ۲۰. صص ۱۴۷-۱۸۲.

۱۲. هاشمی، زهره. (۱۳۸۹). «نظریهٔ استعارهٔ مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون». ادب پژوهی. شمارهٔ ۱۲. صص ۱۱۹-۱۴۰.

Archive of SID

www.SID.ir

ج) منابع لاتین

1. Comte, Fernand. (1994) .**Dictionary of Mythology**. Wordsworth Editions Ltd.
2. Derrida, Jack. (1982). **White Mythology**. in his Margins of Philosophy. trans. A. Bass, Brighton: Harvester,pp. 207-271.
3. Jakobson, Roman. (1987) .**Language in Literature**. ed. By Jakobson. Kristina. Pomorska and Stephen Rudy. Cambridge. the Massachusetts Belknap: Harvard, London: London Press University.
4. Lee, Dorothy. (1960). **Lineal and Non-lineal Codifications of Reality** in Edmund Carpenter and Marshal McLuhan (eds.) Explorations in Communication. Boston.
5. Morris, Michael. (2000). **Metaphor and Philosophy: An Encounter with Derrida; Philosophy**. Vol. 75; No. 292 (Apr); pp. 225-244.
6. Novitz, David. (1985). **Metaphor, Derrida and Davidson**. Journal of Aesthetics and Art Criticism. XLIV: 2, pp. 101-114.
7. Sapir, Edward. (1964). **The Status of Linguistics as a Science**. in Essays on Culture. Language and Personality. ed. David G. Mandelbaum, Berkeley, California.
8. Whorf, Benjamin Le. (1956). **Language,Thought and Reality. Cambridge**. Mass.
9. Yule, Georg. (1999). **The Study of Language**. second ed. Cambridge University Press.

Archive of SID

www.SID.ir