

فصل‌نامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)
دوره ۱۱، شماره ۴۲، پاییز ۱۳۹۸، صص ۲۴۵ تا ۲۷۴
تاریخ دریافت: ۹۸/۰۳/۲۵، تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۷/۱۰
بررسی و تحلیل لایه ایدئولوژیک واژگان، در داستان امیر ارسلان
دکتر زهرا درّی^۱



چکیده:

هر زبانی در بافت فرهنگی خاص شکل می‌گیرد، به همین سبب می‌توان در آثار ادبی، گفتمان فرهنگی و خصوصاً ایدئولوژیک آن جامعه را نشانه‌یابی کرد و بدین وسیله تحولات فرهنگی حاکم بر نسل‌های گوناگون و حتی ژانرهای گوناگون ادبی را مورد بررسی قرار داد که چنین بررسی‌ای در حیطه سبک‌شناسی و از مقوله تحلیل گفتمان قرار می‌گیرد. داستان امیر ارسلان نامدار که از جمله رمانس‌های عامیانه‌ی پر مخاطب زبان فارسی است، نه تنها چون هر متن ادبی دیگری تهی از نگرش‌های ایدئولوژیک نیست بلکه اهمیت این اثر و یافته‌های این پژوهش آن است که در شرایط تاریخی خاص عصر قاجار، گفتمان زبان، قدرت و ایدئولوژی را به خوبی تبیین می‌کند؛ در این بررسی به لایه‌های ایدئولوژیک (واژگان) و پس زمینه‌های اجتماعی و تاریخی آن پرداخته شده و این که این داستان ظاهراً عاشقانه، چگونه مباحث فرهنگی و ایدئولوژیک را بازتاب می‌دهد. حاصل پژوهش بیانگر آن است که داستان امیر ارسلان علی‌رغم ساختار رمانس‌واره بودن با رویکرد ایدئولوژیک دینی-ملّی، جهت تبیین تفوق اسلام بر کفر و با نظرگاه شیعی تدوین شده است و از ژانری تاریخی در گذر ایام به ژانری عاشقانه-داستانی تبدیل شده است، تا با این ساختار و با تکیه بر حافظه جمعی توده‌ها تاثیر حداکثری را بتواند براقشار مختلف جامعه بگذارد.

کلید واژگان: امیر ارسلان، ایدئولوژی، تحلیل گفتمان، سبک‌شناسی لایه‌ای، واژگان.

مقدمه

بررسی صوری متون ادبی که یکی از اهداف در سبک‌شناسی بزرگان متقدم بوده است به تنهایی ابزار کارآمدی برای تحلیل متون محسوب نمی‌شود، بلکه شناخت مختصات ادبی جهت تاویل و تفسیر متن و پیوند متن با دوره‌ی تاریخی خلق اثر، بافت موقعیتی متن، نیز پیوند متن با عنصر زبان و با دیگر متون از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که چنین تحلیل سبک‌شناسانه‌ای در حیطه گفتمان انتقادی می‌گنجد در این شیوه، متن ابزاری است که به وسیله آن می‌توان مباحث اجتماعی و فرهنگی جامعه را مورد بررسی قرار داد.

تحلیل گفتمان (discourse analysis) گرایش پژوهشی بین‌رشته‌ای است که در اوایل نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم در رشته‌های انسان‌شناسی، قوم‌نگاری، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی و دیگر رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی مطرح شده است و نخستین بار زلیک هریس زبان‌شناس معروف انگلیسی در مقاله‌ای (۱۹۵۲-م) آن را به کار برد. راجر فولر نیز از جمله اولین محققانی است که بدین بحث توجه داشته است و در «نقد زبان‌شناسی» (۱۹۸۶) از معنا و جهان‌بینی و خواننده و ارتباط او با بافت متن سخن به میان آورده است. مکتب تحلیل گفتمان که از زبان‌شناسی آغاز شده بود و در مدت زمان کوتاهی به همت دانشمندانی چون فوکو، دریدا، میشل پشو و دیگر متفکران وارد مطالعات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی شد و در قالب تحلیل انتقادی گفتمان (critical discourse analysis) گسترش یافت، خود از مکتب انتقادی فرانکفورت و پیروان آن در ۱۹۶۰ به بعد چون گرامشی و ساختارگرایانی چون آلوستر تاثیر پذیرفته بود. نورمن فرکلایف از مشهورترین محققان در زمینه تحلیل انتقادی گفتمان است که از ۱۹۸۳ به بعد به تدوین و انتشار کتب و مقالاتی در این زمینه همت گماشت.

فرکلایف بر این باور است که تحلیل قدرت و روابط طبقاتی، نیازمند مقوله‌ی ایدئولوژی است، زیرا ایدئولوژی‌ها، عناصری مهم در فرایندهایی هستند که روابط قدرت به واسطه آنها ایجاد شده، حفظ شده، صورت قانونی به خود گرفته، دچار دگردیسی می‌شوند و از این جهت ایدئولوژی به مضمون و مقوله‌ای با اهمیت در تحلیل گفتمان انتقادی تبدیل می‌شود. در این شیوه از نقد متون و ارزیابی سبک‌شناسانه سعی شده است که بدین پرسش پاسخ داده شود

که زبان چگونه در تحکیم رابطه قدرت و ایدئولوژی به کار گرفته می‌شود و یا این رابطه را به چالش می‌کشد؟ بحثی که طبیعتاً به جامعه‌شناسی ادبیات کشانده شده است.

«داستان امیر ارسلان نامدار» از جمله رمانس‌های منثور عامیانه زبان فارسی است که استاد محبوب در بخشی از نوشته‌های خویش این اثر را یکی از پنج کتاب کثیرالانتشار زبان فارسی روزگار کودکی‌اش برمی‌شمارد؛ داستانی که جنگاوری شخصیت قهرمانش نه چندان شباهتی به کارهای حماسی آگاهانه و هدفمند رستم دارد و نه در جوانمردی و دلاوری، جلوه‌ی عیاری سمک عیار را و نه بیان و تصاویر و توصیف‌گری‌های عشق ارسلان به فرخ لقا، دلکشی عاشقانه‌های ویس و رامین و خسرو شیرین را دارد! استاد محبوب ضمن آنکه داستان امیر ارسلان را جزء داستان‌های تخیلی می‌داند که نباید در صفحات تاریخ جستجویش کرد، می‌گوید: «شهرت فوق‌العاده امیر ارسلان به راستی امری شگفت‌آور است. این پهلوان اصلاً رومی - یا بهتر بگوییم - ترک است، که نامش ترکی است، دلیری و پهلوانی‌هایش بیشتر در فرنگ صورت می‌گیرد و نام و نشان او کوچکترین ارتباطی با ایران و ایرانی ندارد... و با این همه شهرتش از تمام داستانهای مشابه، حتی اسکندرنامه و رموز حمزه و حسین کرد بیشتر است...» که علتش را باید در سبک و تکنیک داستان‌پردازی امیر ارسلان جستجو کرد. (ر.ک: محبوب؛ ۱۳۸۶: ۱۱۶، ۴۷۴، ۴۷۶) و در این پژوهش لایه‌های ایدئولوژیک متن، که نمودی از کنش اجتماعی و چگونگی ارتباط خوانندگان با متن است، مورد بازکاوی قرار می‌گیرد تا رمز موفقیت اثر نیز باز شناخته شود. در این پژوهش مسئله تحقیق، میزان و چگونگی ارتباط بین لایه‌های ایدئولوژیک متن با شرایط اجتماعی و تاریخی ظهور و پذیرش متن در جامعه است و پرسش‌های تحقیق عبارتند از این که، در این اثر ایدئولوژی چگونه در متن بازتاب یافته است؟ محتوای متن زاینده تخیل فردی است یا وابسته به حافظه جمعی و تاریخ و فرهنگ مردمان؟ محتوای ایدئولوژیک صریح بیان می‌شوند یا ضمنی؟ این داستان رابطه سطوح قدرت و توده مردم را از دیدگاه ایدئولوژیکی چگونه تبیین کرده است؟

پیشینه تحقیق

در زمینه سبک‌شناسی لایه‌های ایدئولوژیک متن علاوه بر پژوهش دقیق و عالمانه دکتر فتوحی در بخشی از کتاب «سبک‌شناسی»، دکتر حسن دلبری و فریبا مهری به «کارکرد ایدئولوژی در

لایه‌های سبکی داستان حسنگ وزیر» پرداخته‌اند و دکتر جهانگیر جهانگیری مقاله «زبان، قدرت، ایدئولوژی در رویکرد انتقادی فرکلاف به تحلیل گفتمان» را در سال ۹۲ به چاپ رسانده است. داستان امیر ارسلان نیز به سبب شهرت مورد توجه پژوهشگران معاصر بوده است که از جمله‌ی این پژوهش‌ها عبارت است از: «گزاره‌های قالبی در قصه‌ی امیر ارسلان» از هادی یآوری، (۱۳۸۷) «تحلیل ساختگرایانه بر قصه‌ی امیر ارسلان» از علیرضا حاجیان نژاد، (۱۳۸۹) «داستان امیر ارسلان به منزله‌ی متن گذار از قصه‌ی سنتی به عصر رمان» از هادی یآوری، (۱۳۹۰)، «ساختار بن‌مایه‌های داستانی امیر ارسلان» از میلاد جعفرپور و مهیارعلوی مقدم، (۱۳۹۱)، «امیر ارسلان و مسئله‌ی ژانر» اثر ویلیام هانوی (۱۹۹۱) و «نقش بافت و مخاطب در تفاوت سبک نثر امیر ارسلان و ملک جمشید» از محمود فتوحی و هادی یآوری (۱۳۸۸)، که این پژوهش به سبک شناسی ایدئولوژیک متن با تکیه بر تحلیل گفتمان و دریافت پس زمینه‌های اجتماعی - تاریخی و فرهنگی می‌پردازد.

روش تحقیق

این پژوهش کتابخانه‌ای و مبتنی بر توصیف داده‌های تحقیق و تحلیل آنها است؛ با تکیه بر واژگان و شخصیت‌های داستانی‌ای به مباحثی پرداخته شده است که حاوی محتوای ایدئولوژیک بوده‌اند.

مبانی تحقیق

تحلیل گفتمان و سبک شناسی ایدئولوژیک

برخلاف پردازش صوری و لغوی و ذوقی سبک‌شناسان سنتی، امروزه سبک‌شناسی دانشی میان‌رشته‌ای است که شاخه‌های مختلف زبان‌شناسی، روانشناسی، آمار، جامعه‌شناسی و تاریخ و ادبیات را به یکدیگر پیوند می‌دهد و از سطح توصیف متن به تبیین رابطه‌ی محتوایی با موقعیت برون‌متنی می‌پردازد. «گفتمان اصطلاحی قابل ارجاع در زبان‌شناسی است و اغلب به معنی توالی‌های فراتر از جمله در گفتار و نوشتار است.» (داد: ۱۳۹۰، ۴۰۸) بنابراین از مهمترین شاخصه‌های گفتمان آن است که از واحد جمله فراتر می‌رود و متن به عنوان یک واحد مورد کندوکاو و ارزیابی قرار می‌گیرد و از آنجا که هر گفتاری در شرایط اجتماعی خاص و فرهنگی

خاص فرصت بروز و ظهور می‌یابد علاوه بر بافت متن، بافت موقعیت نیز حائز اهمیت است (ر.ک: بهرامپور، ۱۳۸۹: ۲۴).

روایت‌ها و برداشت‌های متعددی با رویکردهای گوناگون از «گفتمان» در دست است که از آن جمله تعریف ساختارگرایان و پساساختارگرایان است که تحت تاثیر فوکو و بر اساس آن، گفتمان در زبان به تحلیل نظام‌های ایدئولوژیک می‌پردازد و سارا میلز می‌گوید: تحلیل انتقادی گفتمان چهار عنصر قدرت، جهان‌بینی، زبان و ایدئولوژی را به بحث می‌گذارد و فرگلاف که نظریه‌اش از شهرت و مقبولیت بیشتری برخوردار است گفتمان را در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین بررسی کرده است، وی گفتمان را کنش اجتماعی می‌داند و بر این اعتقاد است که «واژه پردازی‌های بدیل زایندهٔ مواضع ایدئولوژیک گونه‌گون‌اند» (فرگلاف، ۱۳۷۹: ۳۸) بدین ترتیب دیگر زبان نه تنها حیطهٔ فردگرایانه ندارد بلکه در ارتباط با مخاطب و موقعیت تولید متن دستخوش دگرگونی می‌شود و مطالعات و پژوهش‌های فرامتنی و موقعیتی و جامعه‌شناسانه به یکی از مباحث مهم سبک‌شناسی که تحلیل ایدئولوژی است سوق داده می‌شود.

سبک‌شناسی ایدئولوژی و دین و قدرت

آلتوسر دربارهٔ ایدئولوژی می‌گوید: «ایدئولوژی رابطه خیالی افراد با شرایط واقعی وجودشان را بازنمایی میکند...» وی همچنین آن را با ریشه‌های اجتماعی مرتبط می‌سازد؛ «ایدئولوژی از طریق دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت عمل می‌کند حتی اگر این دستگاه‌ها ایدئولوژیک فرعی داشته باشند همگی تابع ایدئولوژیک حاکم هستند.» (برتنسس، ۱۳۹۱: ۱۰۲ و ۱۰۱) و دستگاه‌ها ایدئولوژیک در بردارندهٔ دین رسمی، نظام سیاسی، نظام آموزشی و بطور خلاصه همه نهادهایی است که ما درون آن زندگی می‌کنیم، و ساخت‌های زبانی در درون یک گفتمان یا ایدئولوژی مشخص، آنچنان رفتارها، باورها و عقاید گروه را طبیعی و عادی جلوه می‌دهند که در نگاه هیچ یک از اهل زبان آن عقاید، باور نکردنی به نظر نمی‌رسد.

هر چند تحلیل آلتوسر به نگرش‌های ارزشمندی انجامید که بیان‌کننده همدستی ادبیات و خواننده در فریب دادن خود خوانند منتج می‌شد، ولی بسیاری از پژوهشگران این دریافت

جبر باورانه از ایدئولوژی را نمی‌پسندیدند که از جمله این محققان آنتونیوگرامشی نظریه‌پرداز مارکسیست ایتالیایی بود که دریافت تعدیل شده‌ای از ایدئولوژی را مورد نظر داشت. او بر این اعتقاد بود که قدرت ایدئولوژی از طریق «رضایت خودجوش اکثریت مطلق مردم از سلطه طبقه حاکم، به زندگی اجتماعی تحمیل می‌گردد» (گرامشی، ۱۹۹۸: ۲۷۷) برتنس در تحلیل این دو دیدگاه می‌گوید: «هژمونی مورد نظر گرامشی این ویژگی را دارد که به جای استفاده از قدرت سرکوبگر از طریق رضایتمندی استیلا یافته است... تحت سیطره وضعیت هژمونیک اکثریت شهروندان کشور آنچنان خواسته‌های حاکمان را درونی می‌سازند که در واقع فکر می‌کنند طبق باورهای خود رفتار می‌کنند. با این همه همیشه مجالی برای نارضایتی وجود دارد.» (برتنس، ۱۳۸۳: ۱۰۵)

فردیناند رومون در تعریف ایدئولوژی می‌گوید:

«نظامی از ایده‌ها و قضاوت‌های روشن و سازمان یافته که برای توصیف، تبیین، استنتاج، یا توجیه موقعیت یک گروه یا جامعه به کار می‌رود. اساسا از ارزش‌ها نشئت می‌گیرد و رهنمون دقیقی برای عمل تاریخی این گروه یا جامعه ارائه می‌دهد.» (بشلر، ۱۳۷۰: ۷)

«ون دایک با استفاده از واژه «باور» که از روانشناسی وام گرفته، ایدئولوژی را به طور عام به منزله «نظام باورها» تعریف می‌کند. از نظر او ایدئولوژی هم می‌تواند منفی باشد که در این صورت ساز و کار مشروعیت بخشی به سلطه به شمار می‌آید و هم ممکن است مثبت باشد که در این صورت برای مشروعیت بخشیدن به مقاومت در برابر سلطه و نابرابری‌های اجتماعی به کار می‌رود. همچنین ایدئولوژی مبنای کردارهای اجتماعی نیز هست که یکی از کردارهای اجتماعی که به شدت تحت تاثیر ایدئولوژی است، کاربرد زبان و گفتمان است.» (ون دایک، ۲۰۰۱: ۶-۴) از سوی دیگر پیوند بین فرهنگ و ایدئولوژی که در آثار و ابنیه و نمادهای دیداری و شنیداری و خصوصا با زبان هر سرزمینی پیوند برقرار می‌کند و به بیان در می‌آید بدیهی به نظر می‌رسد. ایدئولوژی‌ها در گذر ایام فرهنگ سازی می‌کنند و فرهنگ‌ها در ایدئولوژی‌ها دخل و تصرف به عمل آورده و آن را هم‌رنگ خود می‌سازند؛ مفهومی که الزاما وابسته به تجربه‌ی تاریخی گذشته است.

با توجه به ویژگی‌های جامعه‌شناختی داستان‌های عامیانه که «در برداشتن یک آرزو و یک

نکته حکمت آموز، رویدادهایی که حتی اگر در کاخ‌ها روی دهد در جهت آمال مردم و حقوق توده است»، (ارشاد، ۱۳۹۱: ۲۰۵ تا ۲۰۸)، زبان را نمی‌توان از ایدئولوژی و فرهنگ جدا کرد. «تصور یک سطح صفر تهی از ایدئولوژی در هر متنی اگر ناممکن نباشد حداقل دشوار است» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۵۰) و در متن یک داستان عامیانه و عامه پسند وضوحا ناممکن تر می‌شود و اثری که مخاطب عام دارد بهترین ابزار جهت گسترش فرهنگ ذهنی محسوب می‌شود.

رابطه بین ایدئولوژی و تاریخ نیز خود از بدیهیات این مقوله فرهنگی است؛ چه تاریخ ایدئولوژی می‌سازد و ایدئولوژی تاریخ و جامعه‌ای که پس زمینه‌های ایدئولوژیک و تاریخی مشترک داشته باشد مشترکات فرهنگی بیشتری دارد که در زبان نمود می‌یابد.

«ایدئولوژی‌ها به دو صورت صریح و ضمنی بازتاب می‌یابند؛ متن‌های گفتمانی که به طور مستقیم، نشانه‌ها و محتوای گروه ایدئولوژیک را بیان می‌کنند این متن‌ها متعلق به یک جامعه‌ی گفتمانی یا جامعه‌ی تفسیری خاص هستند... تراکم عناصر ایدئولوژیک در تولید یک متن یا در تفسیر آن، نشان از تعلق متن به یک گروه اجتماعی یا گفتمان خاص دارد... این نظام پیروان خود را به واسطه آن سبک و نشانه‌ها از دیگران متمایز می‌کند و مرزبندی میان خودی و بیگانه را که در نظام ایدئولوژیک یک ضرورت محض است استوار می‌سازد... و گروه دوم متن‌هایی که مفاهیم و ارزش‌های ایدئولوژیک را به مدد شگردهای بیانی ضمنی، صناعات ادبی و ابهام‌های هنری پنهان می‌کنند و مفسر ادبی باید بتواند مواضع ایدئولوژیک و جهان‌بینی نهفته را در متن کشف نماید.» (فتوحی، ۱۳۹۰، ۳۵۰، ۳۵۱) ایدئولوژی حاکم بر یک گفتمان فرهنگی در سطوح مختلف زبان در نظام‌های آوایی، واژگانی، نحوی و بلاغی و نمادها خود را می‌نمایاند؛ ولی این که چه نسبتی بین دین و ایدئولوژی بر قرار است، محققان در این زمینه نیز به مباحث دراز دامنی پرداخته‌اند.

در ایران با توجه به دیدگاه‌های دکتر شریعتی ایدئولوژی، مفهومی نزدیک به «حکمت عملی» را به دست آورد ولی در نظر مارکس و آنگونه که مانهایم در جامعه‌شناسی معرفتی به کار برده است مفهوم دیگری دارد. در نظر مارکس ایدئولوژی نه تنها ارزشها، بلکه جهان بینی و مکتب و دین را نیز در بر می‌گیرد. «در تعریف آنها بین ایدئولوژی و دین نسبت «عموم و خصوص» مطلق است، یعنی هر دینی ایدئولوژی است ولی هر ایدئولوژی، دین نیست.»

(پارسانیا، ۱۳۷۶: ۹۶)

«ایدئولوژی دینی، آن مجموعه از «بایدها و نبایدهایی» بود که بر مبنای هستی‌شناسی دینی و به تعبیر رایج آن، زمان، «جهان بینی الهی» سازمان یافته باشد و «ایدئولوژی غیردینی»، آن بایدها و نبایدهایی بود که بر اساس اعتقاد به وحی و استعانت از فرامین و سنت‌های دینی، شکل نگرفته باشند. توحید گرچه در متن ایدئولوژی الهی نبود اما بنیان محکم و استوار آن به حساب می‌آید.» (همان، ۹۵) و در این بررسی به بخشی از لایه‌های «ایدئولوژی دینی» داستان امیر ارسلان (واژگان، نمادها و تقابل‌ها) و رابطه آن با شرایط سیاسی و جامعه شناختی پرداخته می‌شود.

بحث

بررسی لایه‌های ایدئولوژیک در متن داستان امیر ارسلان

لایه واژگانی: نگرش‌های ایدئولوژیک در شیوه گزینش واژگان در متن تاثیر گذار است. از این حیث می‌توان واژگان را به دو گروه نشانه‌دار و بی‌نشان تقسیم کرد. «واژگان بی‌نشان از طبیعی‌ترین و عادی‌ترین اقلام زبانی هستند که در اختیار همه اهل زبان قرار دارند و دلالت بر واقعیت می‌کنند و از آن‌ها معانی ضمنی و کنایی مستفاد نمی‌شود. ... اما واژگان نشان‌دار علاوه بر اشاره به مصداق خاص در بر دارنده نگرش و طرز تلقی نویسنده و گوینده هم هستند و حامل دیدگاه و نگرش ارزش‌گذار و تلقی‌های ایدئولوژیک هستند و به همین جهت دارای شاخص اجتماعی هستند.» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۵۵) و چنین واژگانی می‌توانند معیاری برای تشخیص میزان در هم تنیدگی متن با ارزش‌های ایدئولوژیک باشند.

در متن گفتگمانی نه تنها واژه‌ها عناصر خنثی محسوب نمی‌شوند بلکه از جهت تاریخی، فرهنگی و ایدئولوژیکی دارای دلالت‌های ضمنی هستند و در آثاری که ایدئولوژی‌ها به صورت صریح بازتابانده می‌شوند واژگان نشان‌دار زبان با صراحت بیشتری مجلای ظهور می‌یابند؛ یعنی همان واژگانی که در بر دارنده نگرش و طرز تلقی‌های ایدئولوژیک و ارزش‌گذاری شده‌است و از طریق همین واژگان «غنی شده» است که می‌توان میزان پیوند متن را با ارزش‌های ایدئولوژیکی مورد ارزیابی قرار داد. به عقیده آلتوسر «قلمرو ایدئولوژی عرصه

مبارزه دوگانه است و ایدئولوژی‌ها از طریق تضاد با یکدیگر شکل می‌گیرند،... در این معنی تصور نظمی است که از اوضاع موجود فراتر می‌رود و آن را تعالی می‌بخشد و گاه به مبارزه با آن برمی‌خیزد و سعی دارد نظم موجود را تحریف کند یا آن را دگرگون سازد و جهان را در دو قطب (خوب/بد) یا (ما/آن‌ها) رده بندی کند» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۴۷، ۳۴۸) که در متونی که صراحت بیان وجود دارد، قطب‌ها برجسته‌تر نمود می‌یابند!

اگر بخواهیم با توجه به مقدمات فوق در باره‌ی داستان امیرارسلان قضاوت کنیم حقیقت آن است که اگر از ژانر عاشقانه و رمانس‌گونه‌ی متن اندکی درگذریم گفتمان ایدئولوژیک متن از همان آغاز ماجرا، مبتنی بر تضاد در سطح واژگان، وضوحا نمایان است. آنگاه که بر «اسلام» تاکید می‌شود سوی دگر نظرگاه گفته و ناگفته «کفر» مورد توجه است وقتی از غیرت دینی سخن می‌گوید آن سویس بی‌غیرتی و بی‌دینی است.

- بانوی حرم ملکشاه به سبب غلبه سام خان فرنگی اسیر شده است و «مقدرچنین بوده که ملکشاه کشته بشود». (نقیب الممالک، ۱۳۷۸: ۶) و در گفتگوی خدیو مصر و خواجه نعمان در باب تسلیم شدن خواجه نعمان و بانو، در برابر فرستاده فرنگی و پذیرش اسیری، خواجه نعمان می‌گوید: «قربانت گردم تو هم مسلمانی من هم مسلمان! به غیرت می‌گنجد که من بی‌گناه را با عرض و ناموس من در میان کفار بفرستی و تعصب دین و مذهب نداشته باشی...» (همان: ۲۵) و سرانجام به سبب غیرت دینی و تکرار نام مادرِ ارسلان برای اسیری، ارسلان برمی‌آشوبد و الماس خان فرنگی را به دو نیم می‌کند. (ر.ک: همان: ۲۷) و مقدمات جنگ رومیان و فرنگیان مهیا می‌شود؛ جنگ بین کفر (فرنگ) و اسلام. در سراسر این اثر واژه‌های «مسلمان و مسلمانی» در برابر «کافر و کفر» مرز ایدئولوژیکی است که بین قهرمان و یاور قهرمانان با ضد قهرمانان ترسیم می‌شود.

- بعد از این که کاردان وزیر از ایجاد کلیسا و معبدگاه به دست فرنگیان سخن می‌گوید، «امیر ارسلان گفت شما چرا در این ده روز به من نگفتید؟ چه معنی دارد که در دیار اسلام فرنگیان و عباد ایشان سکنی گیرند و عبادتگاه بسازند! امروز شکار موقوف است... فرمود همه را غارت کردند و کشیشان و برهمنان همه را کشت و کلیسا را با خاک یکسان کرد و بیرون

آمد پرسید: دیگر در کجا هست؟... امیر ارسلان گفت تا امروز همه را خراب نکنم آرام نمی گیرم.» (همان: ۴۵، نیز ۴۶) و این ماجرا پیش از آنی است که تصویر فرخ لقا را در یکی از کلیساها ببیند.

- جدا کردن سپاهیان رومی (مسلمانان)، از **فرنگی** که مایه‌ی شادمانی امیران رومی (مسلمان) را فراهم آورد، توطئه‌ای استراتژیک-ایدئولوژیک بود که با کشته شدن سام خان فرنگی به تصرف روم به دست **مسلمانان** انجامید. (ر.ک: همان: ۳۵-۳۶)

- «قمر وزیر گفت: ..شمس وزیر خائن دولت است و دروغ می گوید...چون شمس وزیر چند سال است که **مسلمان** است و از دین ما دست کشیده است و امیر ارسلان هم **مسلمان** است. برای آن که با امیر ارسلان همدین است این دروغ‌ها را می گوید.» (همان: ۱۱۶)

- شمس خطاب به پطرس شاه می گوید: «این ننگ را به سر خودت می گذاری که ادنی و **اوباش فرنگ** تو را ملامت کنند. از اینها گذشته امیر ارسلان **مسلمان** است و دختر تو **عیسوی** است، وقتی خواستی ملکه را به او بدهی او **فرنگی** می شود یا این **مسلمان!**» (همان: ۱۱۷)

رد پای تاکید بر مسلمانی در برابر کفر و گروه بندی ایدئولوژیک را می توان در تک تک حوادث داستانی پی جویی کرد: آصف از مسلمانی وزیر می گوید (ر.ک: همان: ۳۶۳) و قمر وزیر از طریق غیرت مسلمانی ارسلان را می فریبد. (ر.ک: همان: ۳۴۱) و «اینجا سرزمینی است که ایمان بر باد رفته» (همان: ۵۸۳) الماس خان داروغه هم در گفتگو با پطرس شاه و کشته شدن داماد پادشاه بر مسلمان بودن ارسلان تاکید دارد، «دزد خاج و قاتل امیر هوشنگ این پسر است که می گویند الیاس نام دارد، جیفه‌ات را دشمنم کشتن امیر هوشنگ و دزدیدن خاج سوای این پسر کار احدی نیست. مسلمان است و اهل این ولایت نیست.» (همان: ۲۰۶)

- در مملکت جان [جنیان]، حيله‌ای که کشیش حاجب برای کشتن امیر ارسلان به سهیل وزیر پیشنهاد می دهد آن است که «ای سهیل وزیر! همین که ملک امیر ارسلان رومی آمد... همین که **تکلیف اسلام** به شما کرد بگوئید ما مطلبی داریم. اگر مطلب ما را بر آوردید **مسلمان** می شویم. می گوید مطلب شما چیست؟ بگوئید در یک فرسنگی این شهر کوه و جنگلی است و ازدهایی در آن ...» (همان: ۵۳۴، نیز ۵۳۷)

- دشنام‌ها و تعریض‌ها اغلب عباراتی از این دست هستند که با نگرشی ایدئولوژیک و بر پایه اعتقادات دینی بر زبان آورده می‌شود: «مادر به خطا»، (همان: ۲۶، ۴۶، ۴۰، ۳۰۲...) «حرامزاده»، (همان: ۲۶، ۶۴، ۳۱۹، ۱۵۶، ...) «زن جلب»، (همان: ۲۲، ۲۵، ۲۷، ...) «حرامزاده نمک به حرام» (همان: ۱۱۷)، «گیسو بریده»، (همان: ۳۰، ۳۰۳) «حرامزاده زن جلب»، (همان: ۱۲۰، ۲۵)، «لچک خراباتیان عالم بر سرم» (همان: ۶۷، ۲۳۸).

بر این بحث می‌توان تکیه کلام‌های نگرشی - اعتقادی چون بسم الله والله اکبر و ان شاء الله و کلمه شهادت را بر زبان آوردن و توکلت علی حی الذی لا یموت و دعای حفظ خواندن و به یاری خدا گفتن و فریضه و سجده شکر به جا آوردن را افزود. (همان، ۷، ۸۴، ۸۳، ۸۶، ۹۳، ۹۷، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۲۵، ۲۳۱، ۴۴۶، ۳۰۷، ۲۲۹، ۵۰۶، ۵۸۲، ۵۸۵، ۵۹۱، ۵۹۹، ۶۰۲، ...) خصوصا این که در اغلب موارد این جمله‌ها از جهت داستان‌پردازی در پیشبرد حوادث داستان نقشی ندارند و گویی داستان‌پرداز برای بیان موضع ایدئولوژیک و تاکید بر آن و تثبیت در ذهن مخاطب که قهرمان کیست و چه ویژگی عقیدتی دارد به تکرار آن می‌پردازد و بدین ترتیب نویسنده به معرفی تیپ شخصیتی قهرمان داستان می‌پردازد که وی خدای را در دشواری‌ها از یاد نمی‌برد و از وی مدد می‌جوید و بدین ترتیب فضای داستانی را نیز با رنگ و بوی اعتقادی و تعلیمی ترسیم می‌کند. چرا که: «ایدئولوژی... باید‌ها و نباید‌ها را مشخص می‌کند... ایدئولوژی می‌گوید: چگونه باید بود چگونه باید شد چگونه باید ساخت... ایدئولوژی حکمت عملی و جهان بینی حکمت نظری است.» (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۱)

آداب و آیین‌های مسلمانی

چهل روز عزاداری کردن: «بانو گفت: خواجه! اول آن که من عزادار هستم و شوهری مثل ملک‌شاه رومی از دست من بیرون رفته است، اقلا باید تا چهل روز عزای او را نگاه بدارم.» (نقیب الممالک، ۱۳۷۸: ۱۰)

عقد کردن: «خواجه نعمان در ساعت سعد، عقد بانو را به جهت خود بست.» (همان: ۱۳)

ولیمه دادن: به سبب تولد ارسلان «تا هفت روز خواجه نعمان جمیع تجار و کدخدایان و بزرگان مصر را طلبید و خوان گسترد و ولیمه داد.» و روز هفتم اسم گذاردند و روز دهم

بانو را به حمام می‌برند. (ر.ک: همان: ۱۲) و برای پیروزی ارسلان بر سام‌خان فرنگی قربانی کردند. (ر.ک: همان: ۴۱)

فریضه و سجده شکر به جا آوردن: «امیر ارسلان داخل عمارت شد فریضه به جا آورد، لباس شبروی را از بر بیرون کرد. خواجه کاووس و خواجه طاووس را بیدار کرد فریضه به جا آوردند.» (همان: ۲۳۱، نیز ۵۸۹) «امیر ارسلان ساعتی سر بر زانو نهاد، همین که هوا آرام گرفت از جا برخاست، سجده شکر به جا آورد روی نیاز به خاک مالید، جانب قلعه روان شد.» (همان: ۴۴۶) وقتی امیر ارسلان را که به زنجیر بسته به دربار شیر گویا می‌برند «اندک مسافتی که طی کردند قلعه نمودار شد. همگی به سجده افتادند، امیر ارسلان از اعتقاد آنها تعجب کرد...» (همان: ۵۴۴)

قسم خوردن بر انجام امری و پایداری بر قسم و عهد و پیمان: وقتی سهیل وزیر مسلمان شدن اهل مملکت جنیان را به کشتن اژدهایی منوط می‌داند که بیش از هزار نفر را خورده است و «آلّا طبل یاغی‌گری می‌زنند، رگ غیرت امیر ارسلان به حرکت در می‌آید که نامرد روزگار باشم اگر تا اگر اژدها را نکشم آرام بگیرم، و چون ملک اقبال شاه او را از این خطر برحذر می‌دارد، ارسلان در پاسخ می‌گوید: «اگر پیش از قسم فرموده بودید می‌شنیدم، چون حالا قسم خورده‌ام، فایده ندارد، می‌روم به جنگ اژدها یا کشته می‌شوم یا علاجش را می‌کنم. آنچه مقدر من است می‌شود، در همه حال توکل به ذات پاک خدا کرده‌ام...» (همان: ۵۳۷) و در مقابل مرجانه‌ی جادو به روح ابلیس قسم می‌خورد که تا زنده است نمی‌گذارد مویی از سر ارسلان کم شود. (ر.ک: ۵۹۶، نیز ۳۱۷) شیر گویا هم ابلیس را در خواب می‌بیند که بدو می‌گوید پیر مرد زاهد را بزرگ کشیشان و برهمنان کند. (۵۵۷)

دعاها و مناجات‌ها: هر چند که دعا و مناجات یکی از ویژگی‌های برجسته کلی همه ادیان است و در آیین مسیح و یهود و زرتشت و بودا و برهمن و حتی در بت پرستی محض نمودهایی از دعا و نیایش وجود دارد که خود انواع و گونه‌ها و حیطه‌های گوناگونی را در بر می‌گیرد (ر.ک: اکر می، ۱۳۸۷: ۵۸) ولی در رویکرد کلی داستان امیر ارسلان با تکیه بر ذهنیت کلی عامه‌ی مردم آنچه غیر از آیین مسلمانی است کفر است، خداوند اجابت کننده‌ی دعای مومنان است، پس ارسلان هرگاه که دچار مشکلی می‌گردد به دعا و مناجات و استغاثه می‌پردازد

و اغلب مشکلش نیز به گونه‌ای شگفت حل می‌گردد و خدای، هر ناممکنی را در سایه ایمان برایش ممکن می‌گرداند و می‌داند که «گر نگهدار من آن است که من می‌دانم / شیشه را در بغل سنگ نگه می‌دارد» گاه غوغایی مدد رسان او می‌شود و از چنگ فراشان پطرس شاه رها می‌شود و گاه دستی از میان ابر به در می‌آید و وی را از مرگ حتمی به نجات می‌یابد، (ر.ک: نقیب الممالک، ۱۳۷۸: ۷۶، ۷۷، ۸۸، ۲۱۶، ۳۰۰، ۳۰۷، ۳۴۷ نیز ۲۹۵، ۲۴۰، ۲۳۸، ۲۲۵، ۳۹۰، ۳۸۷، ۴۴۶، ...) شمس وزیر (مسلمان) نیز در زیر تیغ جلاد و فرمان قتل حتمی‌اش به خدا پناه می‌برد:

«آنی تو که حال دل نالان دانی
 احوال دل شکسته بالان دانی
 گر خوانمت از سینه سوزان شنوی
 ور دم نزنم زبان لالان دانی
 پروردگارا! تو که می‌دانی من مسلمانم و محض رضای تو این حرف را زدم! روا مدار که در دیار کفر به جرم مسلمانی کشته شوم. نجاتی کرامت کن. تیر دعای شمس وزیر به هدف اجابت مقرون گشت...» (همان، ۱۲۱) ملکه فرخ لقا نیز آنگاه که در دشواری راه وصال قرار می‌گیرد و قصد کشتن خویش را دارد: «...سر سوی آسمان کرده با ناله‌ای که جگر سنگ را کباب می‌کند می‌گوید: پروردگار من! تو میدانی که از دین باطل برگشته‌ام و پناه به درگاه تو آورده‌ام، روا مدار که من در سن جوانی با دل پر درد این جام زهر بنوشم...» که ارسال به یکباره می‌رسد و جام را از او می‌گیرد. (ر.ک: همان، ۱۷۱)

توصیف‌های اینگونه را به دفعات در این اثر می‌توان دید: ارسال بعد از کشتن مرجانه‌ی جادو «دل به کرم خدا بست و قدم در خیابان باغ نهاد... بسم الله می‌گفت و نام خدا را بر زبان می‌راند و می‌آمد... اشک در چشمش حلقه زد و سربه سوی آسمان بلند کرد، از ته دل خداوند را خواند، دست به عقب برد، کمان از قربان نجات داد و...» (همان: ۶۰۱، ۵۹۹)

واژگان در حیطه فرهنگ و اعتقادات شیعی

دو واژه «تقیه» و «انتظار» سمت و سوی ایدئولوژیک متن را به نگرش شیعیان و شیعه دوازده امامی نزدیک می‌سازد، نکته‌ای که با سیاست‌های مذهبی عصر ناصرالدین شاه مطابقت دارد. واژه «تقیه» از «وقایه» به معنای سپر گرفته شده‌است، که عبارت است از این که مومنان مجاز

هستند در مواردی که مورد تهدید یا اضطراب قرار گیرند باور خویش را و یا امری را از دشمن پنهان کنند در فقه شیعه مورد تاکید قرار گرفته است و در شرایط معینی این کار در میان برادران اهل سنت نیز مجاز است. اما یکی از اعتراضات اهل سنت بر شیعه آن است که شیعیان تقیه می‌کنند. اهل سنت تقیه را نوعی نفاق دانسته و آن را مذموم می‌شمارند. (ر.ک: صادقی - تهرانی، ۱۳۶۰: ۳۹۴) و در این داستان نیز بارها ارسالان و گاه یاران او حقیقت خویش را از فرنگیان پنهان می‌دارند و در وهله‌ی اول خود را الیاس فرنگی می‌نامد و در نهایت نیز در این پنهان‌کاری خواجه کاووس و طاووس و شمس وزیر نیز با وی همراهی کامل دارند و با سوگند دروغین بر این امر پای می‌فشارند.

-وقتی ارسالان برای اولین بار به پطرسیه شهر فرنگ وارد میشود و خواجه طاووس می‌گوید که تو ارسالان پسر ملکشاه هستی و ارسالان به شدت انکار می‌کند و خود را الیاس فرنگی می‌نامد. خواجه طاووس از اقرار گرفتن عاجز می‌شود و می‌گوید: «ای جوان بی‌رحم! بگو ببینم برای چه آمده‌ای اگر می‌ترسی که من فرنگی و دشمن تو هستم، به جلال خدا قسمت می‌دهم مترس از من و راست بگو که من مسلمانم و همدین تو هستم! این بت و زنار که می‌بینی به گردن من است برای تقیه و احتیاط است. من مسلمانم و..» (نقیب‌الممالک، ۱۳۷۸: ۸۶)

- خواجه طاووس در معرفی خود و اطمینان‌بخشی به ارسالانی که خود را الیاس فرنگی معرفی می‌کند، می‌گوید: «ما دو برادر هستیم، من خواجه طاووس و برادرم خواجه کاووس نام داریم و مدت هفت سال است که هر دو مسلمان هستیم و از اهل شهرکسی مطلع نیست و پطرس شاه اعتماد کامل به ما دارد.» (همان: ۸۷)

-«شمس وزیر در برابر تعظیم کرد و گفت: قربانت گردم به جلال خدای هیجده هزار عالم، قمر وزیر دروغ می‌گوید من نه مسلمانم و نه با امیر ارسالان دوستی دارم و نه او را می‌شناسم. جقیقات را دشمنم، آنچه عرض کردم همه را راست می‌گویم و از دولتخواهی می‌گویم...قمر وزیر تعظیم و عرض کرد: به جلال خدا شمس وزیر دروغ می‌گوید: مسلمان است و این خاج و زنار را محض تقیه به گردن انداخته است و می‌خواهد خیانت بکند ..»

(همان: ۱۱۷، ۱۱۹)

وقتی مطابق سخن الماس خان داروغه، پطرس شاه به خاطر کشته شدن امیر هوشنگ

داماداش و دزدیده شدن خاج اعظم، (همان: ۱۷۶) ارسلان را بازجویی می‌کند، علی رغم آن که می‌دانیم ارسلان وی را در کلیسا کشته است و خاج را دزدیده، می‌گوید: «قربانت گردم! نمکت را به حرامی خورده‌ام اگر دروغ بگویم. او دروغ می‌گوید. بنده تا صبح با پدرم در خانه عمویم بودم و آنجا خوابیده بودم و به هیچ وجه خبری از این مقدمات ندارم... پنج ماه است که بنده در این شهرم. به عیسی بن مریم قسم هنوز کلیسا را ندیده‌ام... ریخت من این هست که بتوانم با جوانی چون امیر هوشنگ مقابل شوم و او را بکشم؟ آن وقت شرم نکنم خدای خود را بدزدم. مگر جز خاج اعظم در کلیسا چیزی نبود که من بدزدم؟ کشتن امیر هوشنگ هیچ، آن کدام شیردل است که خدا [خاج] را بدزدد...» (همان: ۲۰۸، ۲۰۹) و خواجه طاووس و کاووس نیز سوگند دروغ ارسلان را تکرار می‌کنند. (ر.ک: همان: ۲۰۹) و فریضه نیز به جا می‌آورند. (ر.ک: همان: ۲۳۱) وی در سوگندهای دروغینش نیز پیوسته تکرار میکند که «دشمنی به عیسی بن مریم کرده‌ام» به عیسی بن مریم قسم «دشمنی به خاج اعظم کرده‌ام» (همان: ۹۵، ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۶...) که در ذکر «خدا» به جای «خاج» نیز نگرشی تعریضی از سر تحقیر وجود دارد.

- امیر ارسلان در برابر اصرار بسیارقمر وزیر در معرفی و اقرار خود به ارسلان بودن می‌گوید: «وزیر تو پنج ماه است که به من اصرار می‌کنی و دوستی‌ها در حق من کردی که پدرم نمی‌کند. اگر من امیر ارسلان بودم این چه آزاری است که من نگویم. به جلال خدا می‌گفتم شاید آن امیر ارسلانی که تو می‌گویی شباهت به من داشته باشد. اما خودم ارسلان نیستم.» (همان: ۲۳۳)

انتظار و منتظران: امیر ارسلان به مثابه منجی‌ای است که همه در همه جا منتظر اویند، بن‌مایه‌ای که از انتظار شیعیان برای ظهور امام مهدی (ع) الگو برداری شده است که در روایت است: *أَفْضَلُ أَعْمَالِ شِيعَتِنَا أَنْتِظَارُ الْفَرَجِ*؛ با ارزش‌ترین اعمال شیعیان ما انتظار فرج است. - «وزیر و امیران رومی همین که اسم امیر ارسلان را شنیدند، مرده بودند، زنده شدند، و چون گل رخسارشان شکفته شد، در دل گفتند الحمد لله که از نسل ملک‌شاه پسری به عرصه رسید...» (همان: ۳۳) پاره دوز شهر لعل خطاب به پادشاه بعد از گریه بسیار می‌گوید: «پادشاه چکنم که آن کس که حلال مشکلات ماست هنوز نیامده است.. همه کارها از سر پنجه عقده

گشای او درست می‌شود، شما کمتر گریه کنید، در همین چند روز خواهد آمد.» (همان: ۳۳۳) اقبال شاه نیز می‌گوید: «مشکل من به جز امیر ارسلان به دست احدی حل نمی‌شود.» (همان: ۳۵۵) منظر بانو دختر ملک شاهرخ پری که به دست مادر فولاد زره اسیر است (ر.ک: همان: ۳۹۸) و نیز دختر ملک جان شاه و غلامش فرهاد و ده کنیزی که مسلمانند انتظار قدوم ارسلان را دارند (همان: ۴۲۹، ۴۳۰) و طلسم قلعه‌ی سنگباران را سلیمان نبی به نام ارسلان بسته است و پیر روشن ضمیر فقط ارسلان را برهم زنده‌ی طلسم قلعه‌ی سنگباران می‌داند. (ر.ک: همان: ۴۴۸، ۴۴۹)

عدد دوازده - قمر وزیر از طلسم بند کردن دوازده یاقوت ابوالحسنی سخن می‌گوید که به گردن فرخ لقا بسته شده است تا کسی او را ندزدد. (ر.ک: همان: ۲۷۲، ۲۷۵) و به دفعات سحر در او اثر نمی‌کند. (ر.ک: همان: ۵۴۶، ۵۴۷..) گردنبندی که طلسمش به وسیله‌ی وزیر سلیمان آصف به نام ارسلان بسته شده است. (ر.ک: همان: ۳۶۳)

نمادهای فرهنگی

مسجد، کلیسا، خاج - دست خر، عمامه - محاسن سپید، ریش سفید

یونگ بعد از تقسیم بندی نمادها به نمادهای طبیعی و فرهنگی در این باره می‌گوید: «نمادهای طبیعی از محتویات ناخودآگاه روان سرچشمه می‌گیرند و بنابراین معرف گونه‌های فراوانی از نمایه‌های کهن الگوهای بنیادین می‌باشند... در حالی که نمادهای فرهنگی برای توضیح حقایق جاودانگی به کار گرفته می‌شوند و هنوز همچنان در بسیاری از ادیان کاربرد دارند، آنها تحولات زیادی کرده‌اند و فرایند تحولاتشان کم و بیش وارد خودآگاه شده است و بدین‌سان به صورت نمایه‌های جمعی مورد پذیرش جوامع متمدن درآمده‌اند.» (یونگ، ۱۳۸۷: ۱۳۴) قابل ذکر است که «اصطلاح «نشانه شناسی فرهنگی» از زمانی استفاده شده است که ارنست کاسیرر (۱۳۲۳-۲۹) برخی نظام‌های نشانه‌ای بخصوص را به عنوان صورت‌های نمادین توصیف کرد و ادعا کرد که صورت‌های نمادین یک جامعه فرهنگ آن جامعه را تشکیل می‌دهند.» (سجودی، ۱۳۹۰: ۲۹۴) که در این اثر عبارتند از، مسجد و گلدسته‌های آن و آوردن عمامه در برابر کلیسا و خاج و چلیپا و «دست خر» که طبق بعضی از روایات در

مسیحیت جنبه تقدس و تبرک یافته است که بدین نکته اخیر کسایی و خاقانی در اشعار خویش بدان توجه داشته‌اند. (ر.ک: کسایی، ۱۳۷۲: ۷۲ و خاقانی، ۱۳۶۸: ۲۶)

در این بحث می‌توان به مفاهیمی چون «محاسن سپید» و «ریش سفید»، «شراب خوردن یا نخوردن» در بافت موقعیتی متن که در تقابل قرار می‌گیرد اشاره کرد:

- وقتی خادمان بارگاه خدیو مصر داخل می‌شوند و از خواجه نعمان می‌خواهند که با پسرش در بارگاه حاضر شود، «خواجه نعمان خواهی نخواهی برخاست و عمامه بر سر نهاد و از خانه بیرون آمدند...» (همان: ۱۸) و پیر (پاره دوز شهر لعل) شراب نخورد و گفت می‌خواهم عبادت کنم. (ر.ک: همان: ۳۳۵)

خواجه طاووس به صورت پیرمردی محاسن سپید در دروازه پطرسیه در انتظار ارسال است. (ر.ک: همان: ۸۵) ارسال اگر در دیار روم کلیساها را ویران می‌کند (ر.ک: همان: ۴۵، ۴۶، ۴۹) و نمی‌پسندد که در سرزمین مسلمانان کلیسا باشد آنگاه که به سرزمین فرنگ می‌رود و با نام «الیاس» فرنگی می‌زید نیز از این جدال کوتاه نمی‌آید و **خاج صدمنی کلیسا** که از طلاست و به قدر بیست من جواهر دارد می‌دزدد و به خانه کاووس می‌برد و سپس انکار می‌کند. (ر.ک: همان: ۱۷۶) و در تعریضی دیگر بعد از کشتن امیر هوشنگ رقیب عشقی و انکار این قتل می‌گوید: «امیر هوشنگ هیچ، آن کدام شیردل است که خدا [خاج اعظم] را بدزدد؟» (همان: ۲۰۹) شیر گویا نیز از ساحران طایفه‌ی جان است و معبود و مسجود آن طایفه و جدال همچنان جدال مسلمانی و کفر است. (ر.ک: همان: ۵۳۴، ۵۳۳) و در دربار شیر گویا با همه هیبت و شکوه ارسال به حکم مسلمانی در برابرش تعظیم نمی‌کند. (ر.ک: همان: ۵۴۵، ۵۴۶) در توصیف قلعه و دربار شیر گویا «چهارصد صندلی مرصع در خیابان قلعه نهاده‌اند، چهارصد کشیش ریش سفید همه لباس مرصع پوشیده‌اند، هر کدام دست خری را طلا گرفته پیش کمر زده‌اند...» (همان: ۵۴۵، ۵۴۴، ۵۵۳)

سحر و جادو رمل و اسطرلاب

اگر پیوسته راوی داستان، قمر وزیر (ر.ک: همان: ۳۰۴) و دیگر ضد قهرمانان را به سحر و جادو متهم می‌کند و یاور قهرمانان اهل سحر و جادو گری نیستند و رمل و اسطرلاب می‌دانند

(ر.ک:همان: ۱۱۲،۵۸۱) و سحر را فقط شمس وزیر از آصف آموخته تا سحر دیگران را باطل کند؛ در کنار نماد های طرفینی که مسجد و کلیسا و مناره و خاج می سازند، بدان سبب است که سحر در اسلام پذیرفته نیست و در قرآن کریم سحر از سلیمان نیز برداشته می شود (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۲۵-۴۲۷) و در بعضی از روایات، تعلیم و تعلم سحر را موجب کفر شمرده اند، از جمله آنکه از امام علی (ع) نقل شده است که «مَنْ تَعَلَّمَ شَيْئًا مِنَ السَّحْرِ قَلِيلًا أَوْ كَثِيرًا فَقَدْ كَفَرَ، وَ كَانَ آخِرَ عَهْدِهِ بَرِيَّةً، وَ حَدُّهُ أَنْ يُقْتَلَ إِلَّا أَنْ يُتُوبَ» (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۱۴ ج ۱۷ ص ۱۴۸) برخی، طلسم را نیز از اقسام سحر بر شمرده و احکام آن را بر طلسم جاری کرده اند و برخی دیگر آن را خارج از سحر دانسته و عمل آن را حرام ندانسته اند، مگر آنکه امر حرامی را در پی داشته باشد، مانند زیان رساندن به مسلمانان یا فریب دادن و مشتبه کردن واقع بر آنان یا اینکه طلسم توأم با هتک حرمت مقدسات، همچون قرآن باشد که در هر دو صورت حرام خواهد بود؛ اما اگر طلسم با اغراض مباح از قبیل حضور غائب، پایداری ساختمان و پیروزی مسلمانان انجام گیرد، در صورتی که مشتمل بر کلمات کفر نباشد، جایز است.

<https://www.islamquest.net/fa/archive/question/fa2068> به همین سبب طلسم ها متعلق به گروه کافران است و فقط موارد معدودی که ظاهراً جنبه مباح دارد و در راستای پیروزی امیر ارسلان (امیر غازی) است کاربرد دارد. طلسم قلعه‌ی سنگباران و گردن بند فرخ لقا را آصف وزیر به نام ارسلان بسته است. (ر.ک: نقیب الممالک، ۱۳۷۸: ۳۶۳، ۴۴۹) وقتی قمر وزیر می خواهد با توطئه ارسلان را تسلیم خویش کند، پیر پاره دوز را به ساحری و کافری نسبت می دهد (ر.ک: همان: ۳۴۰) و سحر در ارسلان اثر نمی کند (ر.ک: همان: ۴۳۱) و گلوبند طلسم شده فرخ لقا ارسلان را از بلاها محفوظ نگه داشت (ر.ک: همان: ۳۶۲) و «شمشیر فولاد زره را مادر فولادزره طلسم بند کرده که هیچ ساحری بر آن کار نمی کند و پیش هر کس باشد سحر بر آن کس کارگر نیست.» (همان: ۳۶۵) آصف وزیر اقبال شاه که یادآور آصف برخیا است و از عهد سلیمان باز مانده، خود را تربیت کننده قمر وزیر و شمس وزیر در سحر و جادو می داند که شمس وزیر را به حکم مسلمانی دوست تر دارد. (ر.ک: همان: ۳۶۳)

از بخش دهم کتاب که هنوز سرگذشت قهرمان تا نیمه فاصله بسیار دارد حوادثی که مبتنی

بر سحر و جادو و طلسم است آغاز می‌شود و قدم به قدم پر رنگ‌تر و دهشت‌آورتر می‌شود. از گستردن دام فریبی که قمر وزیر ارسلان را وامی‌دارد تا گردنبد فرخ لقا را باز کند تا کشته شدن فرخ لقای دروغین، وارد شدن به قلعه‌ی سنگ، شهر لعل، باغ فازهر و جدال با دیو فولاد زره، قمر وزیر، مادر فولاد زره، الهاک دیو، شیر گویا، ریحانه جادو و خلیفه‌های وی، ماه منیر دروغین و ازدها و بسیاری دیگر. ارسلان پیوسته با ساحران و جادوگران و طلسم‌هایی در کشاکش است که در میان مرگ و زندگی، با سعی خود و به یاری یاور قهرمانانی که باطل‌کننده طلسم و سحرند، سرانجام با اراده الهی پیروز می‌گردد.

تقابل ایدئولوژی و تقابل شخصیت‌ها

شخصیت‌پردازی رمانس از ساختار کاملاً دیالکتیکی آن ناشی می‌شود، و این بدان معنی است که ظرافت و پیچیدگی زیاد، چندان مطلوب آن نیست. شخصیت‌ها، در جهت جستجو یا تقابل با آن پیش می‌روند، اگر جستجو را تسهیل کنند، به صورت انفرادی کاملاً دلاور و منحصر به فرد، وجه آرمانی به خود می‌گیرند و اگر سد راه جستجو شوند، در آن صورت، به صورت انفرادی کاملاً شرور و یا ترسو کاریکاتورسازی می‌شوند. بنابراین، «هر شخصیت نمونه در رمانس، شبیه مهره‌های سیاه و سفید در بازی شطرنج، دارای نقطه متضاد اخلاقی است که در تقابل با خودش می‌ایستد. در رمانس، «مهره سفید» که در جهت جستجو می‌کوشد، با گروه ایرون در کمدمی شباهت می‌یابد، گو اینکه این واژه شبیه کنایه (irony) که جای چندانی در رمانس ندارد، شایسته رمانس نیست.». (فرای: ۱۳۷۷، ۲۶) نیز این نوع شخصیت‌پردازی از ملازمات یک متن ایدئولوژیک محسوب می‌شود، چرا که اساساً قلمرو ایدئولوژی عرصه مبارزه بین خودی و بیگانه است و نظرگاه ایدئولوژی‌ها عموماً مبتنی بر نگرش جانبدارانه‌ای است که بیگانگان را تحقیر و هر آن چه را که مرتبط با خودی است تایید می‌کند و چنین نگرشی در داستان امیر ارسلان با ساختار دیالکتیکی رمانس جفت‌وجور می‌شود و رمانسی قهرمانانه که مبتنی بر ایدئولوژی دینی است و از آبشخور رویدادهای تاریخی نیز مایه گرفته است - در مقال دیگر بدان پرداخته شده - بامخاطبان در طیف وسیع اجتماعی ارتباط برقرار می‌کند و سرانجام چون هر متن ایدئولوژیک دیگری بعد از اتمام تاریخ مصرف به کناری نهاده می‌شود. بشلر در کتاب «ایدئولوژی چیست؟» به کارکردهای پنج گانه ایدئولوژی می‌پردازد که از آن

جمله «صف‌آرایی و جهت‌گیری؛ توجیه، پرده‌پوشی، موضع‌گیری و دریافت و ادراک است (ر.ک: بشلر، ۱۳۷۰: ۶۱-۹۱) و همین کارکرد «صف‌آرایی و جهت‌گیری» است که در مسیر خم اندر خم حرکت قهرمان - از رم شرقی (دیار مسلمانان) تا بلاد فرنگ و سرزمین دیوان و جادوگران و در نهایت دریافت مقاصد و آرزوها- همه کسانی که در زمره‌ی یاور قهرمانان محسوب می‌شوند مسلمان باشند و ضد قهرمانان همه کافر.

در گروه یاور قهرمانان، از همان آغاز **خواجه نعمان** تاجر مسلمان مصری است که در یکی از سفرها همسر صاحب جمال ملک‌شاه مقتول را در جزیره‌ای دوردست می‌یابد. وی که بعد از حمله‌ی سام خان فرنگی و به اسارت گرفته شدن، در میانه‌ی راه و در حالی که ارسلان را باردار است از دست فرنگیان گریخته است به همسری **خواجه نعمان** در می‌آید و ارسلان را می‌پرورد و سرانجام بعد از فتوحات ارسلان و به پادشاهی رسیدنش، شایسته وزارت او می‌گردد. **کاردان وزیر** که در دیار روم بود و وزیر سام خان فرنگی، در هنگام فراهم آوردن سپاه برای مقابله با ارسلان، سپاه روم و فرنگ (مسلمان و کافر) را جداگانه در صف قرار می‌دهد تا رومیان (مسلمانان) کشته نشوند و در راستای جدال ایدئولوژیک، اصل خدعه در جنگ را به کار می‌برد. **خواجه طاووس و کاووس** - دو برادری که به حکم مسلمانی با ارسلان همراهی بسیار کردند تا کشته نشود؛ وی با نام الیاس فرنگی با عنوان پسر طاووس به کار مشغول شد. این حمایت تا بدانجا پیش می‌رود که الماس خان داروغه به مسلمانی دو برادر شک می‌کند (ر.ک: نقیب الممالک، ۱۳۷۸: ۲۰۶) و به سبب دزدیده شدن خاج، هر دو آنان نیز متهم می‌گردند و به فلک بسته می‌شوند. (ر.ک: همان، ۲۱۶)

خواجه یاقوت: **خواجه یاقوت** از خدمتکاران فرخ‌لقا است که خبر رسانی‌های بموقع و همراهی‌هایش با ملکه زمینه‌ساز گره‌گشایی‌ها داستان و پیشبرد حوادث می‌گردد. **آصف** وزیر اقبال شاه پادشاه ملک پریزاد در دشت صفا است (سحر و جادو و طلسم از سلیمان نبی آموخته) که شمس وزیر و قمر وزیر هر دو شاگرد او بوده‌اند. او گردنبندی که کاهنان پریزاد بر آن اسم نقش بسته بودند، به شمس وزیر داد تا به گردن فرخ‌لقا ببندد و این طلسم به نام ارسلان بسته بود. **آصف** خداشناس است و در نامه به فولاد زره که وی را به جنگ دعوت می‌کند، (ر.ک: همان، ۴۲۳)

منظر بانو: دختر ملک شاهرخ، شاه پری پادشاه ارض بیضا، زن ملک خازن که فولادزره عاشق او می‌شود و وی را اسیر می‌کند. با راهنمایی‌های وی قمر وزیر کشته می‌شود (۴۰۴) و طلسم باغ فازهر شکسته می‌شود. ملک شاهرخ و ملک اقبال و شاپور هر سه مسلمان بوده‌اند (ر.ک: همان، ۴۸۰) **ماه منیر** دختر ملک جان شاه و خواهر ملک ثعبان که از طایفه جان بن جان است و او و غلامش فرهاد و ده نفر کنیزک به تنهایی مسلمانند (ر.ک: همان، ۴۳۰) و به حکم مسلمانی اخبار طایفه بنی جان را که از پدر و برادر شنیده با ارسال در میان می‌گذارد. وی به ارسال خبر می‌دهد که مادر فولادزره، شمشیر زمرد نگار را در قلعه سنگباران نهاده است. (همان، ۴۳۴) ماه منیر چگونگی درهم شکستن طلسم قلعه سنگباران را به او یاد می‌دهد، (همان، ۴۴۰-۴۴۱) و سرانجام نیز با کمک و حيله‌ی او مادر فولادزره کشته می‌شود. (ر.ک: همان، ۴۶۹)

فرهاد غلام که غلام ماه منیر دختر ملک جان است که راه قلعه سنگباران را به امیر ارسالان می‌گوید (ر.ک: همان، ۴۴۳) نیز مسلمان است. (ر.ک: همان، ۴۳۰)

شمس وزیر: از جمله وزرای پطرس شاه فرنگی است که علم رمل می‌داند وی علم رمل را از آصف وزیر پادشاه ملک پریزاد در دشت صنعا آموخته است که مسلمان است. (ر.ک: همان ۱۲۱ و ۳۶۳)

وی بعد از آن که سحر را باطل می‌کند، با ربوده شدن فرخ لقا، پاره دوز شهر لعل می‌شود و در این انتظار است که ارسالان بیاید، وی از یاور قهرمانان اصلی است که از آغاز تا پایان داستان حضور دارد. به همین ترتیب **پیر روشن ضمیر قلعه سنگباران**، پیرمرد محاسن سفیدی که بر سر سجاده نشسته است و راه دست یافتن به خنجر زمرد نگار و بر هم زدن طلسم را بدو می‌آموزاند. (ر.ک: همان، ۴۵۲-۴۶۳) و **پیر مرد زاهد** که با راهنمایی او شیر گویا و الهاک دیوکشته می‌شوند، (ر.ک: همان، ۵۷۷ تا ۵۵۶) مسلمان هستند. **ملک شاهرخ و ملک اقبال و ملک شاپور و مرات جنی** (یاری رسان در گشودن طلسم باغ فازهر و رهایی فرخ لقا، ۵۰۳-۵۰۹) نیز در ملک پریزاد مسلمانند که در برابر ملک جان و ملک ثعبان به حمایت از ارسالان در نبرد هستند.

از میان برجسته‌ترین مهره‌های سیاه این شطرنج نیز می‌توان از سام خان فرنگی، امیر هوشنگ، قمر وزیر که هم نامسلمانند و هم رقیب عشقی، پاپاس شاه فرنگی، الماس خان داروغه شهر، دیو فولاد زره و مادر وی، الهاک دیو و شیر گویا و سهیل وزیر که در دربار شیر گویا به سر می‌برد، ریحانه جادو و مرجانه جادو، دختر وی و ملک جان و ملک ثعبان و بسیاری دیگر از موجودات طلسم شده و جادویی را برشمرد که تعلق به سرزمین کفر داشتند و در برابر خواسته‌های ارسلان بکرات موانع پدید می‌آوردند او سرانجام به اقبال بلند و توانمندی‌های خویش بر همه پیروز می‌شود و در این میان پطرس شاه است که اغلب در برابر قمر وزیر و رای او منفعل است و سرانجام چون فرخ لقا مسلمان می‌شود و با پیروزی نهایی ارسلان، جهان به نور مسلمانی روشن می‌گردد.

تحلیل کلی

اگر زبان‌شناسی انتقادی و تحلیل گفتمان انتقادی به تحلیل روابط ساختاری آشکار یا پنهان سلطه و به چگونگی شکل‌گیری پیام و معنای واحدهای زبانی در ارتباط با زمینه‌ی متن و عوامل برون‌زبانی (اجتماع، فرهنگ، موقعیت) می‌پردازد و این که «زبان وسیله‌ی سلطه و نیروی اجتماعی است و در خدمت مشروعیت بخشی به روابط قدرت سازمان دهی شده» (هابرماس، ۱۹۷۷: ۲۵۹ به نقل از آقا گل زاده، ۱۳۸۶: ۴۶)

در این گفتار اگر علاوه بر آنچه که درباره ایدئولوژیک بودن لایه‌ی واژگانی متن گفته شد به چند مبحث دیگر پرداخته شود که بیانگر شرایط سیاسی و مذهبی عصر قاجار و خصوصاً ناصرالدین‌شاه و واشکافی حافظه جمعی توده‌هایی است که مخاطب این متن داستانی بوده‌اند، کارکرد ایدئولوژیک متن بهتر تبیین شده است.

نکته اول - هرچند که در بسیاری از دوره‌های تاریخی پیوند بین مذهب و سیاست حاکمان را می‌توان مشاهده کرد ولی دوره قاجار و خصوصاً عصر ناصرالدین شاه به سبب ثبات نسبی - حدود پنجاه سال حکومت - از جهات مختلف حائز اهمیت است. «در این دوره رابطه شاه با روحانیون رابطه‌ای دو گانه بود. از یک سو شاه سعی در کسب تایید آنها را داشت به گونه‌ای که علمای بلند پایه در مکاتبات خود از شاه با عنوان «مدافع مسلمین» و دین و شریعت یاد

می کردند. (ر.ک: مارتین، ۱۳۹۰: ۳۰) و از سوی دیگر می خواست که آنها را از قدرت دور نگه دارد؛ در این زمان مذهب هر چه بیشتر در خدمت سیاست قرار گرفت و به عبارتی در تعامل و تقابل با آن از یک سو رنگ سیاسی و از سوی دیگر جلوه های مردمی به خود گرفت. (ر.ک: فصیحی، ۱۳۹۴: ۱۱۷)

شهیدی در تحلیل تحول اجتماعی از دلایل پشتیبانی شاهان قاجار از تعزیه را، روش سیاسی ایشان در برخورد با مذهب و علمای مذهبی می داند که همواره سعی داشتند خود را پشتیبان مذهب شیعه نشان دهند. (ر.ک: شهیدی، ۱۳۸۰: ۱۰۹، ۱۰۶)

از این رو سعی شاهان قاجار در نشان دادن علاقه به آداب و سنن مذهبی از جمله تعزیه برای جذب حمایت علمای مذهبی در تایید و توجیه سلطنت خود آنها بوده است. راوندی بدین گونه به بحث می پردازد که «بهره برداری از احساسات و معتقدات عامه و سوار بر موج مخالفت آنها همواره به عنوان ابزاری بزرگ و شکست ناپذیر برای علما بود. بسیاری از علما با برانگیختن نارضایتی مردم از حکومت، بر تنش های دوره ناصری دامن می زدند.» (راوندی، ۱۳۸۲: ۵۰۲/۳)

بدین ترتیب دستگاه قدرت چه به مباحث ایدئولوژیک اعتقاد حقیقی داشته باشد و چه نداشته باشد، نیازمند آن است که در رویکرد ظاهری خود را داعیه دار مذهب بنمایاند تا همدلی توده ها و «رضایت خودجوش» آنها را چنان که گرامشی بدان معتقد است، به دست آورد. اما این که شراب خوردن ارسلان چه توجیهی دارد! شرابخواری ارسلان نیز تابع حال و هوای کلی دربار عهد ناصری بوده است که چندان به دستورات مذهبی توجه نمی شده؛ هر چند که در ظاهر و برای عامه سخت گیری به کار گرفته می شده است.

در خاطرات نظام السلطنه مافی در مورد مشروب خواری صدراعظم، امین السلطان، آمده است: «حالت صدراعظم هم با شاه اغلب به قهر و تمارض میگذشت هر وقت تمارض نداشت، شبها در پارک تا ساعت شش و هفت، با اشخاص مفصله مشغول شرب و هرزگی و مطرب و لهو و لعب بود.» (نظام السلطنه، ۱۳۶۲: ۲۰۲) در نگاره های عهد قاجار حتی می توان نقاشی هایی را مشاهده کرد مجلس بزم است که از آن جمله است تصویر زینب و علی زبیق مصری (هزار و یک شب) که زینب در حال ریختن شراب است. (ر.ک: زارعی و طهماسبی زاده،

(۱۳۹۷: ۵۸۷)

دیگر این که به چه سبب نویسنده بخش عمده‌ای از داستان را با بن مایه‌های سحر و جادو و طلسم سر و سامان داده، دقیقاً مرتبط با شرایط اجتماعی و اعتقادات ایرانیان است؛ گرایش به خرافات در جامعه ایرانی عصر قاجار عمومی و گسترده بود تا بدانجا که ادوارد براون علاقه شدید ایرانیان به ماوراء الطبیعه و سحر و جادو را عنوان فصلی از کتاب خود قرار داده است و در آن از جن‌گیری و شیوه احضار جن و از کسانی چون فیلسوف امین الشریعه اصفهانی و خاطراتش سخن می‌گوید. (ر.ک: ادوارد براون، ۱۳۸۷: ۱۷۸)

و محمد علی سیاح در کتاب خاطراتش می‌گوید: «هرکس به ایشان بگوید اگر فلان ورد یا دعا را بخوانی یا ختم بگیری، یا فلان پول را با فلان قلندر بدهی یا مبلغی به کیمیاگری خرج کنی، به مقصود می‌رسی، اغلب عقب این خرافات می‌روند و تعبد را پیشه کرده تقلید را گردن گرفته اند؛ یکی به دعوی علم، یکی به دعوی مستجاب الدعوه بودن، یکی به دعوی سحر یا شعبده... مردم را تابع کرده می‌دوشتند.» (سیاح، ۱۳۶۴: ۸۴)

تا بدانجا که ساحران و جادوگران و رمالان کار طیبیان را کساد کرده بودند ولی راوی بنا بر رسالت ایدئولوژیک، کافران را به سحر و جادو منتسب می‌کند چنان که گذشت.

آخرین نکته آن که نام ارسلان پسر ملکشاه و نبردهای او در بلاد دوم و سوم و چهارم فرنگ و تسلیم شدن پطرس شاه و پاپاس شاه فرنگی در پس زمینه ذهنی ایرانیان یادآور فتوحات ارسلان بن داوود پدر ملکشاه سلجوقی است و می‌دانیم که ملکشاه سلجوقی فرزند ارسلان بن داوود کسی است که نظام الملک وزیر وی دستمزد ملاحان جیحون را به انطاکیه در مصر حوالت می‌کرد. مضافاً این که جنگ‌های صلیبی که از سال ۳۳ هـ. ق/ ۴۵۳ م آغاز شد و به دفعات در طول تاریخ خلفا و حکومت مسلمانان و بعدها در طول حکومت سلجوقیان ایران و روم ادامه یافت؛ از پادشاهانی که بیشترین متصرفات را در این زمینه به دست آورد آلب ارسلان سلجوقی است که (ابو شجاع الب ارسلان بن داوود بن میکائیل بن سلجوق) در جنگ ملاذگرد ۴۳۶ هـ / ۱۰۷۰ م آرمانوس را تسلیم خویش کرد و وی را به قسطنطنیه تبعید کرد.

او با این پیروزی آسیای صغیر را به قلمرو ترکان بدل کرد و در ادامه ارمنستان و گرجستان را نیز به فتوحات خود افزود که این دور از تصرفات مسلمانان خود سرآغاز جنگ‌های صلیبی

در تاریخ می‌شود. بدین ترتیب پس زمینه تاریخی این داستان نیز در اذهان عمومی جامعه با توصیف نبردهای ملاذگرد و فتوحات الب ارسلان در طول سالیان به حقیقت و یا آمیخته با افسانه، موجود بوده است و جدال شمس وزیر و قمر، نمود برجسته قطب‌های متخاصم سیاسی در عهد ناصری، است و رویکرد رمانس واره بودن و افزودن بن مایه عشقی بر جذابیت داستان افزوده و با پشتیبانی فکری و فرهنگی دربار ناصری مورد اقبال عمومی قرار گرفته است. بدین ترتیب این که «ایدئولوژی‌ها یکی از ابزارهای هنجار سازی قدرت هستند که مناسبات و روابط قدرت را به طور عموم از طریق هژمونی سلطه ایجاد و محافظت می‌کنند و نه لزوماً از طریق خشونت و فشار» (Fairclough, 2010: 73) معنا پیدا می‌کند.

نتیجه

بررسی داستان عامیانه و محبوب امیر ارسلان نامدار بیانگر آن است که این متن از جمله آثاری است که با به کارگیری واژگان نشانه دار، محتوای ایدئولوژیک آن بیان شده است و پر رنگ بودن قطب‌های دو گانه بد / خوب نیز بر صراحت متن می‌افزاید و این امر بیانگر کارکردهای برجسته یک متن ایدئولوژیک است که از آن جمله صف آرای و جهت‌گیری؛ است، عقاید اجتماعی و ایدئولوژیک با حافظه دراز مدت و عمومی توده‌ها پیوند دارد که چنان که گذشت متن با پس زمینه‌های تاریخی و ایدئولوژیک و شرایط اجتماعی ایران از سلجوقیان تا عهد قاجار سازگاری دارد، به همین سبب متن بیش از آن که زائیده تخیل فردی باشد متعلق به حافظه جمعی است و در چنین شرایطی صراحت بیان و تک معنا بودن از ویژگی‌های برجسته آن محسوب می‌شود.

به همین سبب بر خلاف آثار هنری و مبتنی بر دریافت‌های فردگرایانه متن قابلیت خوانش‌ها و دریافت‌های چند گانه ندارد و به سبب تک صدا بودن و تعیین شاخص‌های اجتماعی و توجیه و تبلیغ آن به سرعت تاریخ مصرفش به انجام می‌رسد چنان که با همه‌ی محبوبیتی این متن در برهه‌ای از تاریخ داشته است، که چندان نیز دور نیست، امروزه دیگر خواننده‌ای ندارد. بنابراین از دیدگاه منطقی تحلیل گفتمان که متن و فرامتن را مورد بازبینی و بررسی قرار می‌دهد، داستان امیر ارسلان نامدار متنی ایدئولوژیک است هم از جهت مذهبی و هم از جهت

ملّی‌گرایی - که در این مقال بدان پرداخته نشد - که به مقتضای دوران حکومت ناصرالدین شاه و پشتوانه تبلیغی آن، جهت پیوند با توده‌ها و تبیین نقش و جایگاه حکومت و خود را داعیه دار اسلام و کشور گشایی دانستن و رقبا را از صحنه به در کردن و یا حداقل نقش درجه دوم برای آنها قائل شدن، نوشته شده است.

منابع:

۱. فتوحی رودمعجنی، محمود، (۱۳۹۱)، سبک شناسی، تهران: انتشارات سخن.
۲. فرگلاف، نورمن. (۱۳۷۹)، تحلیل انتقادی گفتمان، فاطمه شایسته پیران و همکاران، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه.
۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۱)، شناخت، تهران: انتشارات شریعت.
۴. نظام السلطنه مافی، حسینقلیخان، (۱۳۶۲)، خاطرات و اسناد نظام السلطنه مافی، به - کوشش معصومه مافی و منصوره اتحادیه و دیگران، تهران: نشر تاریخ ایران.
۵. مارتین، ونسا، (۱۳۹۰)، عهد قاجار، ترجمه حسن زنگنه، تهران: ماهی.
۶. ارشاد، فرهنگ، (۱۳۹۱)، کندوکاوی در جامعه شناسی ادبیات، تهران: آگه.
۷. براون، ادوارد گرانویل، (۱۳۸۷)، یک سال در میان ایرانیان، ترجمه مانی صالحی علاقه، تهران: نشر اختران.
۸. برتنس، هانس، (۱۳۸۳)، مبانی نظریه ادبی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
۹. بشلر، ژان، (۱۳۷۰)، ایدئولوژی چیست؟ نقدی بر ایدئولوژی های غربی، ترجمه علی اسدی، تهران: سهامی انتشار.
۱۰. بهرامپور، شعبانعلی، (۱۳۷۹). درآمدی بر تحلیل گفتمان، گفتمان و تحلیل گفتمانی (مجموعه مقالات گفتمان)، به اهتمام محمدرضا تاجیک، تهران: فرهنگ گفتمان.
۱۱. خاقانی، افضل الدین، (۱۳۶۸)، دیوان اشعار، به کوشش ضیاء الدین سجادی، تهران: زوار.
۱۲. داد، سیما، (۱۳۹۰)، فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی، تهران: مروارید.
۱۳. راوندی، مرتضی، (۱۳۸۲)، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۳، تهران: نگاه.
۱۴. ستوده، هدایت الله، همکاری مظفر الدین شهبازی، (۱۳۷۸)، جامعه شناسی ادبیات، تهران: انتشارات آوای نور.
۱۵. سجودی، فرزانه و گروه مترجمان، (۱۳۹۰)، نشانه شناسی فرهنگی، تهران: نشر علم.
۱۶. سیاح، محمدعلی، (۱۳۶۴)، خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت، مصحح سیف الله گلکار، تهران: امیرکبیر.

۱۷. شهیدی، عنایت‌الله (۱۳۸۰). پژوهشی در تعزیه و تعزیه خوانی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۰)، اسرار و مناسک حج، تهران، انتشارات شکرانه.
۱۹. عاملی، محمد بن حسن حرّ، (۱۴۱۴ق)، وسایل الشیعه، ج ۱۷، قم: آل‌البیت.
۲۰. فرای، نورتروپ (۱۳۷۷)، رمانس میتوس تابستان، ترجمه علی اکبر علیزاد، ویژه‌نامه رمانس و ملودرام، به کوشش منصور براهیمی، تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
۲۱. کسایی، ابوالحسن علی، (۱۳۷۳)، زندگی، اندیشه و شعر کسایی، محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات علمی.
۲۲. محجوب، محمد جعفر، (۱۳۸۶)، ادبیات عامیانه ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری، تهران: نشر چشمه.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۷)، تفسیر نمونه، جلد اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. میلز، سارا (۱۳۸۸)، گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، زنجان: هزاره سوم.
۲۵. نقیب الممالک، محمد علی، (۱۳۷۸)، امیر ارسلان نامدار، با مقدمه کریستف بالایی و محمد جعفر محجوب، تهران: الست فردا.
۲۶. یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۷)، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، چاپ ششم، تهران: جامی.
27. Fairclough, Norman (2010) Critical Discourse Analysis: The critical Study of Structuration. London: Longman.
28. Gramsci, Antonio (1998), "Hegemony" from the "formation of Intellectuals" in Julie Riviin and Michel Rym (eds) Literary Theory: An Anthology, Malden, MA and Oxford: Blackwell
29. Van, Dijk, T. (2001). Multidisciplinary CDA: A plea for diversity. In R. Wodak, & M. Meyer (Eds.), Methods of critical discourse analysis. (pp. 95-121). London: SAGE Publications Ltd.
30. <https://www.islamquest.net/fa/archive/question/fa2068>
- مقالات
۳۱. اکرمی، غلامرضا، دعا و نیایش در ادیان، نشریه اخبار ادیان، سال ششم، بهار و تابستان ۸۷، صص ۵۸-۶۲.

۳۲. آقاگل زاده، فردوس (۱۳۸۶)، تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات، ادب پژوهی، شماره اول: صص ۱۷-۲۷.
۳۳. پارسانیا، حمید، (۱۳۷۶)، دین و ایدئولوژی، مجله نقد، شماره دوم و سوم، سال اول، صص ۸۹-۱۱۲.
۳۴. زارعی و طهماسبی زاده، محمدابراهیم و ساره، (۱۳۷۹)، شمایل شناسی زن در دوره قاجار، فصلنامه زن در فرهنگ و هنر، دوره ۱۰، شماره ۴، صص ۵۷۷-۵۹۴.
۳۵. فصیحی، سیمین و منصور، (۱۳۹۴)، واکاوی اوضاع مذهبی ایران در عصر ناصری، تاریخنامه خوارزمی، سال سوم، شماره ۱.

Investigating ideological layers of style in the story of Amir Arsalan

Dr. Zahra Dori¹

Abstract

Each language is formed in a specific cultural context. This enables the literary works to point out the cultural discourse, and especially the ideology of a society. Thereby the effect of cultural transformations of various generations and even different literary genres can be studied. The study lies in the field of stylistics and it is from the category of discourse analysis. The story of the Amir Arsalan is one of the most popular folk-romantic novels of Persian language. Like any other literary text, the story is not devoid of ideological views, and it well describes the language discourse, power and ideology of a certain era. Through exploration of the ideological layers and their social and historical backgrounds, this study suggests how this seemingly romantic story reflects cultural and ideological clues. The result of the research shows that the story of Amir Arsalan, despite the structure of romance, has been drafted with a religious-national ideological approach to explain the supremacy of Islam (Shi'i) to disbelief. The story has changed from a historical genre to romance-fiction genre over the course of time. It is this structure and reliance on the collective memory of the people, that enables the story to have a high impact on the society.

Keywords: Discourse Analysis, Layer Stylisation, Vocabulary, Ideology, Baptism, Expectation.

¹. Assistant Professor, Islamic Azad University, Karaj Branch, Karaj, Iran.