



# از «آلسست» اورپید تا «فرود» فردوسی: تحلیلی مبتنی بر گفتمان قدرت فوکو در اپیستمه یونانی - ایرانی<sup>۱</sup>

امیررضا نوری پرتو<sup>۲</sup>، عطاالله کوپال<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۸

صفحه ۶۵ تا ۷۶

Doi: 10.22034/theater.2023.411410.1000

## چکیده

پژوهش حاضر بنا دارد با مطالعه تطبیقی نمایشنامه *آلسست* نوشته اورپید و داستان *فرود* در *شاهنامه* فردوسی، سوییجهای مشترک و تمایز نظام دانایی در این دو اثر را تحلیل کند. هم‌چنین به نظر می‌رسد یافته‌های برآمده از این تحقیق را بتوان به تحلیل (استقرای) گفتمان غالب قدرت در ساختار معنایی حاکم بر دوران شکوفایی یونان کلاسیک و نیز فرهنگ ایرانی - اسلامی قرن چهارم هجری تعمیم داد. چارچوب نظری مبحث‌های ارائه‌شده برگرفته از اندیشه‌های میشل فوکو، فیلسوف متأخر فرانسوی و مفهومی‌هایی همانند *اپیستمه* و *گفتمان قدرت* نزد او خواهد بود. روش ارزیابی این پژوهش نیز توصیفی - تحلیلی بوده و بر همین مبنا داده‌های لازم برای سنجش نمونه‌ها به شیوه‌ای کتابخانه‌ای و با ابزار تحلیل گفتمان به دست خواهند آمد. شواهد برآمده از این مطالعه تطبیقی گویای این واقعیت‌اند که با وجود مؤلفه‌های مشابه در نظام دانایی هر دو اثر، در هر دو ساحت خدایگانی و انسانی نسبت به مفهومی‌های «تقدیر»، «مرگ»، «عشق» و «خردورزی»، نقطه تمایز بنیادین آن‌ها در تبیین گفتمان قدرت، به نوع رویکردشان در پذیرش یا رد قدرت متعالی خدا یا خدایان بازمی‌گردد. به زبانی دیگر، با وجود تأکید بر جایگاه «تقدیر» و «مرگ» در بطن داستان *فرود*، جان‌مایه نمایشنامه *آلسست*، رد تمام آن گفتمان قدرت سنتی پیش از خود است. در این اثر فردی بر سریر قدرت خواهد نشست که از سوی گفتمان انسانی قدرت تأیید شود.

واژگان کلیدی: میشل فوکو، اپیستمه، گفتمان، قدرت، فرود، شاهنامه، آلسست، اورپید.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری آقای امیررضا نوری پرتو با عنوان «تحلیل فلسفی و تطبیقی گفتمان قدرت در تراژدی‌های یونان باستان و داستان‌های حماسی شاهنامه فردوسی، با تکیه بر اندیشه‌های میشل فوکو» در رشته فلسفه هنر دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات با راهنمایی دکتر عطاالله کوپال و مشاور دکتر شمس‌الملوک مصطفوی است.

۲. دانشجوی دکتری پژوهش‌محور، گروه فلسفه هنر، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: amirreza.nooriparto@soore.ac.ir

۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران (نویسنده مسئول).

Email: koopal@kiau.ac.ir

## درآمد

در نگاه نخست، گرچه نسبتی مشخص میان نمایشنامه *آلسست*<sup>۱</sup> نوشته اورپید<sup>۲</sup> و داستان *فردوسی* در *شاهنامه* فردوسی مشهود نیست، اما با تحلیل مناسبات روایی و تماتیک و نیز درون مایه هر دو اثر به نظر می‌رسد می‌توان به یک مفهوم مشترک و سوبه‌های گوناگون روبارویی با آن دست یافت. هر دو اثر، تجسم نظام دانایی و تبلور گفتمان غالب عصر خود هستند و در این میان موضوع «مرگ»، مفهومی و یا به بیانی دقیق‌تر گفتمانی است که می‌تواند محور اصلی مطالعه تطبیقی دو دستگاه اندیشه اشاره شده قرار گیرد. این پژوهش بر آن است با به‌کارگیری رویکرد میشل فوکو<sup>۳</sup> در تبیین ماهیت قدرت، گفتمان قدرت در دو نظام «دانایی ایرانی شاهنامه فردوسی» و «اورپید یونانی» را تحلیل کند. از این رو پرسش اصلی تحقیق این است که: «با تکیه بر رویکرد میشل فوکو در تبیین گفتمان قدرت، دو نظام دانایی ایرانی-یونانی، بر مبنای تحلیل (استقرای) نمونه‌آثاری از این دو جهان بینی، چه جنبه‌هایی مشترک و متفاوت با یکدیگر دارند؟». بر همین روش و سیاق، در آغاز سخن، کلیدواژگان اصلی در تبیین گفتمان قدرت نزد میشل فوکو واکاوی خواهند شد و در ادامه، با تحلیل نمایشنامه *آلسست* و داستان *فردوسی*، یک مطالعه تطبیقی مبتنی بر مفهوم گفتمان قدرت در آن‌ها - به‌عنوان مصداق‌هایی از دو نظام کلان دانایی - انجام خواهد شد.

پیش از ورود به بدنه پژوهش، ضروری است اشاره شود که بر پایه مفهوم‌ها و کلیدواژگان اصلی این پژوهش - دربرگیرنده «قدرت»، «گفتمان»، «اپیستمه» و «نظام دانایی» - تاکنون مقاله‌هایی نیز نوشته و چاپ شده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان اشاره کرد به «نگرشی بر شیوه‌های سازمان‌دهی سیاسی فضا و قدرت در جامعه ایران باستان و یونان باستان» (نوشته منصور بدیعی، ۱۳۸۸)، «گفت‌وگو و روابط قدرت در داستان رستم و اسفندیار» (نوشته فرهاد کریمی، حسن حیدری، ۱۳۹۷)، «واکاوی گفتمان قدرت در داستان رستم و اسفندیار» (نوشته طاهره شیرخدا، شهلا خلیل‌اللهی، احمد فروزانفر، ۱۳۹۸)، «تحلیل گفتمان قدرت در داستان سیاوش بر اساس نظریه قدرت میشل فوکو» (نوشته مختار ابراهیمی، شفا دهیمی‌نژاد، ۱۳۹۹)، «تحلیل ستیز قدرت در شاهنامه و ایلید از منظر فوکو (با تکیه بر خاندان لهراسب و پریام)» (زهرا قربانی‌پور، فرهاد طهماسبی، ساره زیرک، ۱۳۹۹)، «روایت شاهنامه از گفتمان قدرت در داستان بهرام چوبینه و خسرو پرویز» (نوشته مهدی رضایی و لیلیا اکبری، ۱۴۰۰) و «تبارشناسی نگاره‌های قدرت فره ایزدی

در اسطوره‌های شاهنامه با تکیه بر نظریات میشل فوکو» (نصرت‌الله احمدی‌فر، علی حیدری، مسعود سپه‌وندی، ۱۴۰۱) اشاره کرد. نکته مهم درباره این مقاله‌ها آن است که بر مبنای کلیدواژگان اصلی پژوهش حاضر، گستره مطالعاتی این تحقیق‌ها یا به تبیین روشن‌تر ماهیت قدرت در یک جغرافیای فرهنگی محدود شده و یا در صورت انجام یک مطالعه تطبیقی، خود مفهوم قدرت را در بستر گفتمان قدرت فوکویی بررسی و تحلیل کرده‌اند. این در حالی است که پژوهش حاضر به‌عنوان بنیان تحقیق، با تأکید بر تفاوت سازوکار قدرت در هر دو سوبه فرهنگی ایرانی و یونانی، شالوده اصلی آن - یعنی میحث نظام دانایی یا اپیستمه، که به باور فوکو مقوله قدرت بر آن استوار می‌شود - را کندوکاو می‌کند و تطبیق می‌دهد. با وجود این وجود بدیهی است در راستای در نظر گرفتن رویکردی طولی در روش تحقیق این مقاله، از یافته‌های مقاله‌های مشابه نیز بهره گرفته خواهد شد.

**میشل فوکو: گفتمان، اپیستمه و نسبت دانش و قدرت**  
در علوم انسانی و اجتماعی، مفهوم «گفتمان»<sup>۴</sup> توصیفگر سیاقی از تفکر است که می‌تواند از مسیر زبان بیان شود. در واقع، گفتمان را می‌توان به‌مثابه یک مرز اجتماعی در نظر گرفت که مشخص می‌کند چه گزاره‌هایی را می‌توان در مقوله‌ای به کار گرفت و چه گزاره‌هایی به‌اصطلاح طرد می‌شوند. البته - همان‌گونه که در ادامه بیشتر به آن توجه خواهد شد - در پایه و اساس، بخشی عمده از تعریف‌های تثبیت‌شده درباره گفتمان برآمده از آثار «میشل فوکو» اند. در حوزه جامعه‌شناسی، گفتمان به‌عنوان هر کنشی (در شکلی گسترده از گونه‌های کنش) تعریف می‌شود که «به‌وسیله آن، افراد واقعیت را با معنا در هم می‌آمیزند» (Ruiz, 2009: 10).

در علوم سیاسی، گفتمان با امر سیاست و سیاست‌گذاری پیوند می‌خورد و در همین راستا، نظریه‌های گوناگون موجود، گفتمان را در پیوند با قدرت و دولت می‌دانند، تا اندازه‌ای که کنترل گفتمان‌ها به‌مثابه تسلط و چیرگی بر خود واقعیت درک می‌شود. برای نمونه، «اگر دولتی رسانه‌ها را کنترل کند، «حقیقت» را کنترل می‌کند» (Van Dijk, 1997: 14-15).

در اصل، می‌توان این‌گونه گفت که گفتمان امری است اجتناب‌ناپذیر؛ زیرا هرگونه استفاده از زبان بر دیدگاه‌های فردی تأثیر می‌گذارد. به‌عبارتی گفتمان انتخاب‌شده واژگان، عبارت‌ها یا سبک مورد نیاز برای برقراری ارتباط را فراهم می‌کند. به‌عنوان مثال دو گفتمان کاملاً متمایز از یکدیگر

و دانش، هرگونه مناسبات انسانی را به یک مذاکره قدرت تبدیل می‌کند (Foucault, 1980: 131-132)؛ زیرا قدرت در پیوندها و رابطه‌ها و مناسبات میان مردمان همیشه حضور دارد و حقیقت را تولید و محدود می‌کند. به عبارتی قدرت از مسیر قاعده‌های طرد (گفتمان‌هایی) اعمال می‌شود که تعیین می‌کنند افراد درباره چه موضوع‌هایی می‌توانند بحث کنند. با همین شکل بهره‌برداری از قدرت است که گروهی می‌کوشند کدام گزاره‌ها رواج یابند و روش دسته‌ای دیگر نیز اشاعه‌کننده اسلوب‌هایی است که در پی آن‌اند تا بین گزاره‌های موجود و حاکم و دیگر گزاره‌ها حدومرزی ایجاد کنند و در مقابل، مانع رواج یافتن گزاره‌های دیگر شوند. به تعبیری می‌توان گفت که نقطه کانونی مبحث‌های فوکو درباره روابط و پیوندهای دانش و قدرت، در همین مفهوم «طرد» پنهان و پوشیده است که اسلوب‌های حاکم گفتمان غالب از مسیر پیوند این مفهوم با مناسبات قدرت و ترجیح آن گفتمان، صورت و شکل می‌گیرند. بر پایه همین روش است که گفتمان چیره اعمال شده از سوی نهاد یا نهادهای قدرت تعیین می‌کند که چه زمانی، و در کجا و چگونه یک شخص ممکن است صحبت کند و نیز مشخص می‌کند که کدام افراد مجاز به سخن گفتن و طرح موضوع و مشکل‌اند.

فوکو تعریف گفتمان خود را بر نظام دانایی یا «ایستمه»<sup>۲</sup> بنا و استوار می‌کند. به باور او، ایستمه - ناخودآگاه - هدایت‌گر سوژکتیویته در یک دوره معین است؛ یعنی پارامترهایی ذهنی که پیشینه تاریخی را تشکیل می‌دهند (Foucault, 1970: 160). او در *الفاظ و اشیاء* (دیرینه‌شناسی علوم انسانی) (۱۹۶۶) از اصطلاح ایستمه یا نظام دانایی در مفهوم تخصصی آن به معنای دانش تاریخی، غیر زمانی و پیشین بهره می‌برد که پایه‌گذار حقیقت و گفتمان است؛ بنابراین شرایط امکان آن‌ها را در یک دوره ویژه نشان می‌دهد. فوکو، در این کتاب، مفهوم ایستمه را این‌گونه توصیف می‌کند:

«در هر فرهنگ و در هر لحظه معین، همواره تنها یک ایستمه وجود دارد که شرایط امکان تام دانش را مشخص می‌کند، چه در یک نظریه بیان شده باشد و چه در سکوت و در یک کنش و شیوه سرمایه‌گذاری شده باشد» (Foucault, 1994: 183)

البته در متن‌ها و مکتوب‌های پسین، میشل فوکو بر این ادعا انگشت تأکید می‌گذارد که چندین ایستمه ممکن است هم‌زمان با یکدیگر وجود داشته باشند و حتی در موقعیت‌هایی به تعامل با هم نیز برسند که بخشی از نظام‌های مختلف «دانش-قدرت» محسوب می‌شوند (Foucault, 1980: 197).

را می‌توان درباره جنبش‌های چریکی گوناگون به کار برد و آن‌ها را به‌مثابه «مبارزان آزادی‌خواه» یا «تروریست» توصیف کرد (Feindt, 2005: 161-173).

به‌هرروی گفتمان از مفاهیمی مهم به شمار می‌آید که در شکل‌یافتن اندیشه‌های فلسفی، اجتماعی و سیاسی مغرب‌زمین در نیمه دوم قرن بیستم میلادی، نقشی چشم‌گیر و انکارناپذیر داشته است.

میشل فوکو از مفهوم گفتمان با هدف ارجاع به روال‌های قانون‌مندی بهره می‌گیرد که تبیین‌کننده گزاره‌ها می‌شوند و به شمار می‌آیند (میلز، ۱۳۸۹: ۱۲). برای فوکو، گفتمان از توالی‌ها و نشانه‌ها موجودیت یافته که به نویسنده و گوینده این امکان را می‌دهد تا به کلمات معنا ببخشند و پیوندها و رابطه‌های معنایی تکرارپذیر را با، بین، و میان گزاره‌ها، اشیاء یا موضوع‌های گفتمان برقرار کنند. به باور او در میان همین توالی نشانه‌ها روابط درونی وجود دارد. اصطلاح «فرم‌یافتن گفتمانی»<sup>۳</sup>، بیان‌گر و تشریح‌کننده گزاره‌های نوشتاری و گفتاری همراه با پیوندهای معنایی است که گفتمان را تولید و کامل می‌کنند (Foucault, 1970: 198). میشل فوکو همین اصطلاح فرم‌یافتن گفتمانی را با هدف تحلیل گستره‌ای از موضوع‌های مبتنی بر دانش - برای نمونه، در حوزه‌های اقتصاد سیاسی و تاریخ طبیعی - به کار می‌برد.

در *دیرینه‌شناسی دانش* (۱۳۹۲) - که رساله‌ای در باب روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری نظام‌های اندیشه و دانش است - فوکو مفهوم گفتمان را بیشتر گسترش می‌دهد و با تبیین مفهوم‌های «واحدهای گفتمان» و «شکل‌گیری گفتمانی»، جنبه‌هایی نوین از مفهوم گفتمان را برای مخاطب خود می‌شکافد (فوکو، ۱۳۹۲: ۱۲-۲۱)؛ به‌گونه‌ای که ایازا لساء تعریف فوکو از گفتمان را - به‌شکلی چکیده‌وار - این‌گونه بیان می‌کند: «نظام‌هایی از اندیشه‌های موجود دربرگیرنده ایده‌ها، نگرش‌ها، دوره‌های کنش، باورها و عملکردهایی که به شکلی نظام‌مند، موضوعات و جهان‌هایی را می‌سازند که از آن‌ها سخن می‌گویند.» (Lessa, 2006: 283). برای فوکو گفتمان با هدف مشروعیت‌بخشیدن به قدرت جامعه برای ساخت حقیقت‌های معاصر، حفظ حقیقت‌های گفته‌شده و نیز تعیین رابطه‌ها و پیوندهای قدرت در میان حقیقت‌های ساخته شده، ایفای نقش می‌کند. به‌همین دلیل از دیدگاه فوکو، گفتمان یک رسانه ارتباطی است که از مسیر آن رابطه‌ها و پیوندهای قدرت میان افرادی را تولید می‌کند که می‌توانند سخن بگویند و اهل مجادله و مباحثه باشند (Stre-ga, 2005: 199).

از منظر میشل فوکو، پیوند و رابطه متقابل بین قدرت

فقط در نقش نیرویی که نفی می‌کند، بر ما اعمال نمی‌شود؛ بلکه محرک است؛ برانگیزاننده لذت می‌شود؛ دانش را شکل می‌دهد و گفتمان تولید می‌کند (نظری، ۱۳۸۷: ۲۹۸-۳۰۰). پس برخلاف برخی که قدرت را شکلی از سرکوب می‌دانند، به نظر فوکو، «قدرت، مولد است نه سرکوبگر. قدرت موقعیت‌ها، روابط و اشخاص عامل را ایجاد می‌کند. وظیفه قدرت لزوماً تنبیه نیست؛ بلکه غایت قدرت ایجاد عواملی نقش‌پذیر است که خود فعالانه دست به کنش زده و نیازی به عوامل قهریه برای استفاده از شیوه‌های فیزیکی محدودکننده یا تنبیه نداشته باشد.» (کلیگر، ۱۳۹۴: ۱۹۷). مهم‌تر از همه، برای فوکو قدرت یک کالا نیست؛ بلکه وضعیتی است که در آن یک «موجود» (یک انسان، یا یک نهاد) نسبت به موجودیت دیگری عمل می‌کند تا بر اعمال و کنش‌ها و رفتارهای آن موجودیت تأثیر بگذارد. این به‌خودی‌خود چندین پیامد دارد و از این‌رو می‌توان گفت به‌زعم میشل فوکو غایت گفتمان قدرت، همانا تنظیم و کنترل رفتار افراد است. (Gallagher, 2008: 402)

درنهایت فوکو حتی در تبارشناسی خود - یا آن‌چه «روش دیرینه‌شناختی» می‌خواند - قائل به این است که از مشاهده‌پذیری تجربی یک اثر کلی تا مقبولیت تاریخی آن برای ما - در یک بازه زمانی که آن اثر مشاهده‌پذیر می‌شود - تحلیل درباره پیوند میان «دانش-قدرت» قابلیت تحقق می‌یابد؛ از آن اثر حمایت می‌شود؛ در نقطه‌ای که پذیرفته شده، دوباره بازیابی‌اش می‌کنند؛ سپس به‌سوی چیزی که آن را قابل قبول می‌سازد، به حرکت‌اش درمی‌آوردند؛ هرچند نه در شکلی کلان و گسترده، که صرفاً در جایی که پذیرفته شده است. پس به باور فوکو در اینجا نوعی رویه وجود دارد که بدون توجه به مشروعیت‌بخشی و در نتیجه با حذف دیدگاه بنیادین قانون، با حرکت از واقعیت پذیرش به‌سوی نظام مقبولیت - که از مسیر تعامل دانش و قدرت تحلیل می‌شود - چرخه‌ای ایجاد می‌پیماید. از دیدگاه «فوکو» این گزاره، کم‌وبیش، سطح تحلیل دیرینه‌شناختی است (Foucault, 2007: 66).

### تحلیل داستان «فرود» در «شاهنامه فردوسی» از منظر «گفتمان قدرت فوکو»

در تبارشناسی قدرت در شاهنامه فردوسی، یکی از مهم‌ترین کلیدواژگان، مفهوم «فره ایزدی» است و قلمروی اعمال قدرت فره ایزدی را در زندگی اسطوره‌های ایرانی می‌توان مشاهده کرد. بر پایه تحلیل‌های صورت‌گرفته، قدرت فره و جلوه‌های آن به‌مثابه ابزاری برای مشروعیت بخشیدن

فوکو با بیان این ادعا که دانش آفریننده قدرت است، اصطلاح «قدرت-دانش»<sup>۸</sup> را ابداع کرد تا نشان دهد که یک شیء تبدیل به «گره‌ای درون شبکه‌ای» از معنی‌ها و مفهوم‌ها می‌شود. در دیرینه‌شناسی دانش، مثال او کارکرد یک کتاب به‌مثابه یک گره در معنی‌های شبکه است. کتاب به‌عنوان یک ابژه منفرد وجود ندارد، بلکه به‌عنوان بخشی از ساختار دانشی به شمار می‌آید که «نظامی از ارجاعات به کتاب‌های دیگر، متن‌هایی دیگر و جمله‌هایی دیگر» است. فوکو می‌کوشد محدودیت‌های سازنده گفتمان و به‌ویژه قاعده‌هایی را که مولدبودگی آن‌ها را ممکن می‌سازد، نشان دهد؛ با این حال او به این باور نیز دامن می‌زند که اگرچه ایدئولوژی ممکن است نفوذ کرده و علم را شکل دهد، اما پرداختن به آن واجد اولویت نیست؛ بلکه می‌بایست نشان داد که چگونه ایدئولوژی در عمل، علم مورد بحث را شکل می‌دهد (Rabinow, 1991: 249).

از هدف‌های بنیادین چشم‌گیر در بسیاری از آثار فوکو می‌توان به این نکته اشاره کرد که او می‌خواهد نشان دهد چگونه آنچه به‌طور سنتی مطلق، جهانی و به‌ذات واقعی تلقی می‌شد، از نظر تاریخی «ممکن» است. به باور او، حتی ایده دانش مطلق نیز یک ایده ممکن تاریخی است که البته این دیدگاه به یک نیهیلیسم معرفتی نمی‌انجامد. در مقابل، فوکو استدلال می‌کند که وقتی نوبت به دانش می‌رسد، ما «همواره از نو شروع می‌کنیم.» (Taylor, 2011: 9). فوکو از اصطلاح قدرت-دانش بهره می‌گیرد تا بر این معنا تأکید کند که قدرت از مسیر مؤلفه‌هایی همچون «صورت‌هایی پذیرفته‌شده از دانش»، «درک علمی» و «حقیقت» شکل می‌گیرد:

«حقیقت چیزی این جهانی است؛ فقط به‌واسطه شکل‌های گوناگون محدودیت، تولید شده و اثرهای منظم قدرت را القا می‌کند. هر جامعه‌ای رژیم حقیقت - [یعنی] «سیاست کلی» حقیقت خود - را دارد: یعنی گونه‌هایی گفتمانی را می‌پذیرد و به آن عمل می‌کند؛ سازوکارها و موردهایی را فراهم می‌کند که فرد را قادر می‌سازند گزاره‌های درست و نادرست را تشخیص دهد؛ ابزارهایی را به کار می‌گیرد که با کمک آن‌ها هرکدام از گزاره‌ها و باورهای نادرست تحریم و طرد می‌شوند؛ فن‌ها و روش‌هایی را که در کسب حقیقت ارزشمندند، پیشنهاد می‌کند؛ وضعیت کسانی را بهبود می‌بخشد که موظف به گفتن چیزی هستند که درست به شمار می‌آید.» (Rabinow, 1991: 251).

به باور فوکو قدرت تنها یک قدرت سیاسی و ظاهری نیست که به مناسبات پنهان‌تری بازگشته و در جامعه ریشه دوانده است. به این مفهوم (به پیروی از «نیچه»<sup>۹</sup>) قدرت

و فردی که واجد این کیفیت بزرگ نباشد، بی‌تردید حکومت او با خوبی ناپسندیده و حتی سرشتی اهریمنی همراه خواهد بود.

در سویی دیگر، مقوله «نژاد و بهره‌مندی از اصلاتی ایرانی» اهمیتی فراوان پیدا می‌کند. در حکایت‌هایی گوناگون از شاهنامه بارها بر این گفتمان تأکید شده که فردی صاحب قدرت است که به شکلی کامل و تام از ریشه‌ای ایرانی باشد و آن کسی که حتی به ارزنی به اصطلاح واجد ناخالصی در نژاد باشد - حتی اگر انسانی خردورز، نیک‌دل و نیک‌سیرت به شمار آید - به‌زعم فردوسی، در والاترین حالت، مظلومانه کشته خواهد شد و مویه‌ها بر او رفته و در پوشش برگزاری برترین آیین‌ها برایش سوگواری خواهند کرد. از قضا در حکایت فرود نیز همین موضوع را می‌بینیم. قصه فرود با این بیت‌ها آغاز می‌شود:

و دیگر کش از بن نباشد خرد  
خردمندش از مردمان نشمرد  
چو این داستان سربسر بشنوی  
بینی سر مایه بدخوی  
(فردوسی، ۱۳۸۷: ۴۱۷)

تمام رخداد‌های این داستان تجسم چشم‌گیر و انکارناپذیر حکم بدخویی و خرد نورزیدن است. فردوسی در قالب چکیده‌ای در مطلع روایت داستان خود نیز این موضوع را تصویر می‌کند. زمانی که داستان به نقطه روایرویی «طوس» و دژ «فرود» می‌رسد، ما «طوس» را در وضعیتی می‌بینیم که بی‌خردی در تصمیم‌ها و کنش‌های‌اش موج می‌زند. این در حالی‌ست که «طوس» سنی بالا دارد و به اصطلاح یک پیر آزموده و سردوگرم‌چشیده روزگار است. هنگامی که او، «فرود» و «تخور» را بالای کوه می‌بیند، به دلیل همین بی‌خردی مفروض و پناه بردن به تصمیمی شتاب‌زده، به «بهرام» فرمان می‌دهد که برود و ببیند که اگر آنان از سپاهیان «توران» اند بی‌درنگ کشته شوند؛ اگر هم «ایرانی» به شمار می‌آیند که باید پرس‌وجو کند چرا در سپاه حضور ندارند و بنابراین شاید جاسوس‌اند و سزای‌شان چیزی نیست جز اعدام و مرگ. این تصمیم نسنجیده کاراکتر «طوس»، اهالی خرد - همچون خود «فرود» یا «بهرام» و حتی در پاره واپسین این بخش از داستان، «گودرز» - را به اعتراض وامی‌دارد. آنان این نکته را گوشزد می‌کنند که حکم پذیرفته در سنت گفتمان ایرانی این است که یک جهان‌دار، یک سر فرمانده این‌گونه تصمیم نمی‌گیرد؛ آن‌هم درباره کاراکتر «فرود» - که از آغاز سخن، هم‌راستا و هم‌هدف با «طوس» قصد کین‌خواهی «سیاوش» را داشته است. از این‌رو «فرود»

به شخصیت‌ها به شمار می‌آیند به تعبیری، بر مبنای نگاه میشل فوکو جایگاه اسطوره ایرانی را می‌توان موقعیت همراهی و تعامل میان فره و قدرت دانست؛ زیرا ضروری است قدرت از سوی او به منصف ظهور برسد. اما از آنجایی که برای فوکو این قدرت همواره در پیوندی ناگسستنی با دانش قرار دارد، وقتی در شاهنامه نیز قدرت (فره) با دانایی و خرد سر ناسازگاری می‌یابد، صاحب قدرت یا به تعبیری ابزار آشکارشدن قدرت، از این قدرت تهی خواهد شد (احمدی‌فر، حیدری، سپه‌وندی، ۱۴۰۱: ۳۷). در حقیقت، می‌توان این‌گونه گفت که اگر از دیدگاه فوکو، تبارشناسی قدرت دو جنبه بنیادین داشته باشد، یکی «تحلیل مبدأ» و دیگری «تحلیل پدیداری» است. مبدأ قدرت (فره ایزدی) در شاهنامه، همانا «یزدان (اهورامزدا)» بوده و وجه پدیداری آن در جلوه‌های کنش‌مندی شخصیت‌های اسطوره‌ای این داستان‌ها - آن‌هم در رویارویی‌های بزرگ میان «خیر» و «شر» - تعریف می‌شود. مفهوم فره در جهان معرفت‌شناختی شاهنامه مبتنی بر مجموعه‌ای از گزاره‌ها و حکم‌های مشخص است. برای نمونه، در تحلیل قدرت در داستان فرود شاهنامه از منظر گفتمان قدرت فوکو، بنیان بحث را می‌توان در دایره مفهومی‌هایی همچون «تقدیر» و «مرگ»، «خردورزی» و حتی «اصلت» و «نژاد ایرانی» دسته‌بندی کرد که در ادامه - به تفکیک - بررسی خواهند شد.

درباره دو مفهوم «تقدیر» و «مرگ» شاید بتوان گفت که شالوده اصلی اندیشه در شاهنامه و روایت در آن به‌گونه‌ای پیش می‌رود که: «ایزد چنین تقدیر کرده است»، که داستان فرود هم از این دایره بیرون نیست. در سراسر داستان فرود - به‌عنوان یک خواننده به‌تازده - شاهد این هستیم که چگونه یک پهلوان خردورز و نیکوسرشت، بی‌هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای، محکوم به مرگ می‌شود. ماجرا از تصمیم لحظه‌ای و بدخویی «طوس» آغاز شده و بدون هیچ مقاومتی، فردوسی قهرمان قصه خود را به سوی مرگ هدایت می‌کند؛ تا جایی که «جریره» - مادر قهرمان داستان - نیز در شب پیش از رخداد نهایی، کابوس چنین فرجامی تراژیک را می‌بیند. داستان فرود، اگرچه در شاهنامه حکایتی نه‌چندان بلند است، اما برخلاف دیگر قصه‌ها با توالی شتابان و سریالی کنش‌ها، شاهد مرگ بسیاری از شخصیت‌ها هستیم، از یل‌ها و پهلوانان جوان تا چهارپایان و حتی زنان قصه و سرآمد آن‌ها «جریره»، مادر «فرود» و همسر «سیاوش».

باوجود این می‌توان گفت که بنیان این رویدادها، بر مفهوم «خردورزی» استوار شده است؛ آن‌هم بر پایه این حکم که تنها انسان خردورز است که باید بر سریر قدرت بنشیند

می گوید:

میان را ببندم بکین پدر  
یکی جنگ سازم بدرد جگر  
که با شیر جنگ آشنایی دهد  
ز نر پر کرگس گویایی دهد  
که اندر جهان کینه را زین نشان  
نبندد میان کس ز گردنکشان  
(فردوسی، ۱۳۸۷: ۴۲۴)

و این خوی بد - که به تعبیر فردوسی برآمده است از بی‌خردی «طوس» - سبب می‌شود که دو یل جوان ایرانی («ریونیز» و «زرسپ») به تیر «فرو» از پای درآیند. اینجاست که «فردوسی»، کاراکتر «طوس» را چنین نقد می‌کند:

چنین داستان زد یکی پر خرد  
که از خوی بد کوه کيفر برد  
(فردوسی، ۱۳۸۷: ۴۲۶)

این نکته مهم را باید در نظر داشت که فردوسی گفتمان خرد را از پایه و اساس بر مبنای سن تعبیر نمی‌کند. برای نمونه می‌توان نگاه کرد به داستان «رستم و سهراب»، یا مواجهه «ایرج» با دو برادر مهترش - «سلم» و «تور»، یا حتی در حکایت «سیاوش» و رویارویی او با «کیکاووس». از قضا در حکایت «فرو» نیز همین اتفاق می‌افتد. «فرو» از ابتدا بارها می‌کوشد که این ماجرا را ختم به خیر کند؛ اما این رشک، حسادت، طمع قدرت و یا بر پایه هر خصلتی دیگر است که «طوس» را وامی‌دارد بر نقطه بی‌خردی خویش بایستد و رخدادهایی هولناک را رقم بزند. در مقابل، «فردوسی» بر مجموعه توانایی‌های شخص «فرو» تأکید می‌کند؛ از جنگ‌آوری تا سیاست و کیاست او. اما «طوس» و تصمیم‌های او را یکسر نقد می‌کند؛ زیرا خواسته‌های او نه تنها به مرگ پهلوانان ایران زمین می‌انجامد، بلکه سبب بی‌حیثیتی خودش و «گیو» نیز می‌شود؛ چنان‌که «فردوسی» از زبان کاراکتر «گیو» این‌گونه می‌سراید:

اگر طوس یک بار تندی نمود  
زمانه پرآزار گشت از فرود  
همه جان فدای سیاوش کنیم  
نباید که این بد فرامش کنیم  
زرسپ گرانمایه زو شد بیاد  
سواری سرافراز نوذر نژاد  
بخونست غرقه تن ریونیز  
ازین بیش خواری چه بینیم نیز  
گرو پور جمست و مغز قباد

بنادانی این جنگ را برگشاد (فردوسی، ۱۳۸۷: ۴۲۸)

پس تصمیم «طوس» منجر به آنچه رخ داده، می‌شود و «گیو» میزان خردورزی سطح پایین او را نقد می‌کند. حتی در راستای آن حکم‌هایی که بر شمرده شدند، زمانی نیز که «گیو» به سوی «فرو» یورش می‌برد، با تکیه بر آه‌وافسوس «فرو»، «فردوسی» - از زبان قهرمان داستان خود - کنار گذاشته شدن خرد در شیوه عمل پهلوانان به نقد و چالش می‌کشاند. در این بخش، صحنه‌ای که «فردوسی» در ذهن مخاطب خود می‌چیند، از جایی آغاز می‌شود که «گیو» لباس رزم پوشیده و بر اسبی جنگی سوار می‌شود:

همی گفت و جوشن همی بست گرم  
همی بر تنش بر بدرید چرم  
نشست از بر اژدهای دژم  
خرامان بیامد براه چرم  
فرو سیوش چو او را بدید  
یکی باد سرد از جگر برکشید  
همی گفت کین لشکر رزمساز  
ندانند راه نشیب و فراز  
همه یک ز دیگر دلاور ترند  
چو خورشید تابان بدو پیکرند  
ولیکن خرد نیست با پهلوان  
سر بی‌خرد چون تن بی‌روان  
نباشند پیروز ترسم بکین  
مگر خسرو آید بتوران زمین  
بکین پدر جمله پشت آوریم  
مگر دشمنان را به مشت آوریم  
(فردوسی، ۱۳۸۷: ۴۲۸-۴۲۹)

یعنی حتی بیهودگی این نبرد (تصمیم «طوس») و فرماندهان او) در سرتاسر گفتمان موجود ساری و جاری است و کار به جایی کشیده می‌شود که حتی «گیو» هم به واسطه این که اسب‌اش را از دست می‌دهد و به گونه‌ای به دست «فرو» تحقیر می‌شود، از سوی پسرش - «بیژن» - نیز نکوهش می‌شود.

در بخش پایانی (مؤخره‌ی) حکایت فرود - جایی که شخصیت «جریره» خود را روی پیکر بی‌جان «فرو» می‌کشد - «گودرز» وارد شده و به‌عنوان نماینده سنت نهادینه شده خردورزی، نیکوسرشتی و صدالبته گفتمان غالب، ماجرای پیش‌آمده را نقد می‌کند:

که تندی پشیمانی آردت بار  
تو در بوستان تخم تندی مکار  
چنین گفت گودرز با طوس و گیو  
همان نامداران و گردان نیو

که تندی نه کار سپهبد بود  
سپهبد که تندی کند بد بود  
جوانی بدین سان ز تخم کیان  
بدین فر و این برز و بال و میان  
بدادی بتیزی و تندی بباد  
زرسپ آن سپهدار نوذر نژاد  
(فردوسی، ۱۳۸۷: ۴۳۴-۴۳۵)

حتی موضوعی جالب توجه نیز از زبان «گودرز» بیان می‌شود که بنا به آن، می‌توان ادعا کرد در اینجا خرد در مقامی بالاتر و والاتر نسبت به هنر قرار می‌گیرد:

هنر بی‌خرد در دل مرد تند  
چو تیغی که گردد ز زنگار کند  
(فردوسی، ۱۳۸۷: ۴۳۵)

این گفته «گودرز» را از منظر گفتمان فوکویی می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که اگر فرد واجد هنر (صنعت) بی‌خردانه رفتار کند، در چهارچوب گفتمان قدرت، در جایگاه و مقام تأیید قرار نخواهد گرفت و حکم طرد او صادر خواهد شد. چنین فردی در سیوروت و مناسبات قدرت، نمی‌تواند جایگاه‌اش نهادینه شود و پذیرش و پشتیبانی و حمایت سازوکارها و نهادهای حامی گفتمان را از به دست آورد و از آن خود کند. بر همین مدار، داستان تا جایی پیش می‌رود که صاحب قدرت - چه در مقام پادشاه و چه در جایگاه فرمانده - ضروری است که صاحب خرد باشد؛ زیرا از اساس و پایه، گفتمان قدرت با خرد همراه است و فرد یا کسان بی‌خرد در هر مقامی زیر تیغ نقد قرار می‌گیرند. مفهوم‌ها و گفتمان‌هایی همچون «اصالت ایرانی»، «نوع پیوند خونی میان پدر و پسر» و «احترام به نوامیس»، حکم‌ها و گزاره‌های نظام دانایی و گفتمان کلی آن دوران را شکل می‌دهند؛ اما تمام‌شان زیرمجموعه مقوله‌ای به نام «خرد» جای می‌گیرند.

چنین پاسخ آورد کز بخت بد  
بسی رنج و سختی بمردم رسد  
بفرمود تا دخمه شاهوار  
بکردند بر تیغ آن کوهسار  
نهادند زیر اندرش تخت زر  
بدیبای زربفت و زرین کمر  
تن شاهوارش بیاراستند  
گل و مشک و کافور و می‌خواستند  
سرش را بکافور کردند خشک  
رخش را بعطر و گلاب و بمشک  
نهادند بر تخت و گشتند باز  
شد آن شیردل شاه گردن‌فراز

زراسپ سرافراز با ریونیز  
نهادند در پهلوی شاه نیز  
سپهبد بران ریش کافورگون  
ببارید از دیدگان جوی خون  
(فردوسی، ۱۳۸۷: ۴۳۵)

به‌هرروی و رای تمام گفتمان‌های اشاره‌شده در این داستان، این نکته را هم باید در نظر داشته باشیم کیم که نه‌تنها در شاهنامه، بلکه در معرفت‌شناسی ایرانی - اسلامی با یک مفهوم راهبردی کلان روبه‌رو هستیم که همانا گفتمان «تقدیر» - بر پایه مفهوم «قضا و قدر» - است. در جای‌جای داستان فرود - همانند بیشتر قصه‌های پهلوانی و حماسی شاهنامه - شاهد این هستیم که با وجود همه دشواری‌ها، یکایک شخصیت‌ها تسلیم سرنوشت و حکم «یزدان» می‌شوند. حتی گفتمان‌هایی انسانی - همچون «خرد»، «نژاد»، «خوی نیکو» و «جنگ‌آوری» - زیرمجموعه همین گفتمان ایزدی می‌ایستند. گویی فردوسی حاضر است برای ابراز تسلیم و سرسپردگی خود به مفهوم گفتمان ایزدی - یا به بیان دقیق‌تر، گفتمان غالب قدرت - شخصیت‌های برگزیده و پسندیده خود را تسلیم مرگ کند؛ زیرا این تقدیری است که یزدان روا داشته و در پایان - درست، معادل رفتاری که «رستم» با «سهراب» داشت - اکنون همه بر مزار «فرود» (یکی از الگوها و نمادهای کشته‌مظلوم در بیشتر قصه‌های شاهنامه)، گرد هم می‌آیند؛ که این گردهمایی چیزی نیست جز جبران خسارت و خسرانی که همان کاراکترها پدید آورده‌اند و در پایان، مانیفست فردوسی را می‌شنویم که می‌سراید:

چنین ست هر چند مانیم دیر  
نه پیل سرافراز ماند نه شیر  
دل سنگ و سندان بترسد ز مرگ  
رهای نیابد ازو بار و برگ  
(فردوسی، ۱۳۸۷: ۴۳۵)

### نمایشنامه «آلسست»، اثر «اوریبید» و تحلیل آن از دیدگاه «گفتمان قدرت فوکو»

متن نمایشنامه از زمان آماده‌شدن کاراکتر «آلسست» برای مرگ آغاز می‌شود. در آغاز این آیین، «آپولون»<sup>۱۰</sup> با «خدای مرگ» به مشاجره برمی‌خیزد تا شاید او را از گرفتن جان «این زن» بر حذر دارد؛ اما «خدای مرگ» نمی‌پذیرد. باوجوداین «آپولون» نوید وقوع رخدادی تازه را می‌دهد. در سویی دیگر، «آلسست»، پیش از فرا رسیدن مرگ‌اش، تنها یک چیز از همسر خود - «آدمت»<sup>۱۱</sup> - می‌خواهد:

آلسست: [...] پس بر توست که فداکاری مرا پیوسته به

خاطر داشته باشی. چنان که می‌دانی جان، گرامی‌ترین تحفه این جهان است و از این رو مرا از تو خواهشی در برابر این فداکاری نیست؛ مگر یک خواهش که آن هم بسیار عادلانه و به حق است. تو مردی و فرزندان خود را کم‌تر از من دوست نداری. پس آنان را وارث صاحب‌اختیار خانه خویش گردان و زنهار مادرخوانده‌ای بر سر آن‌ها نیاوری تا به حساب و نسب شاهانه من حسد برد و با فرزندان من به کینه‌توزی برخیزد. ای آدمت! خواهش من از تو این است که مبادا به چنین امری رضا دهی! (اورپید، ۱۳۵۹: ۲۰۷)

حکایت آلسست را می‌توان به‌گونه‌ای نقد گفتمان قدرت غالب در فرهنگ یونانی دانست. به این ترتیب که در سرتاسر این داستان شاهد سیطره حکم یا گزاره‌ای به نام «قدرت قضا و قدر» ایم و نمایشنامه نیز بر این پایه استوار شده است؛ به این معنا که ما با مقوله‌ای روبه‌رویم با عنوان تقدیر؛ و خطابه‌هایی گوناگون نیز در این اثر آمده که همگی زیرمجموعه این مفهوم جای می‌گیرد.

**هراکلس:** راه و رسم تقدیر را هیچ کس نمی‌تواند به‌درستی بفهمد و هوش و فراست آدمی از درک رویه آن قاصر است. (اورپید، ۱۳۵۹: ۲۳۳)

و یا:

**گروه مردان:** تقدیر تو چنین رفته است و تو با قضا کارزار نمی‌توانی کرد.

**آدمت:** امان از این تقدیر (اورپید، ۱۳۵۹: ۲۳۹)

مهم‌ترین مصداق قدرت قضا و قدر را می‌توان در «مرگ» - به‌عنوان چهره‌ای غالب در این نمایشنامه - دید. به این ترتیب که حکم بر این است که کاراکتر «آدمیت» بمیرد؛ اکنون به حیل «آپولون» شخصیتی دیگر می‌تواند جایگزین او شود و در صورت وجود جایگزین، «آدمیت» زنده خواهد ماند. همسر او - «آلسست» - می‌پذیرد که به جای او به جهان مرگ سفر کند. از این نقطه عزیمت می‌بینیم که «اورپید» نگاهی نقادانه به گفتمان‌های نهادینه شده دارد. گواه این مدعا آن است که در ادامه شاهدیم؛ یعنی نگاه مؤلف - به شکلی تام - در تقابل با آن بندگی و پذیرش ایزد صاحب کرسی قدرت است.

به‌طور کلی اگر بخواهیم ساحتی از نقد گفتمان را در این اثر در نظر بگیریم، می‌توان این‌گونه گفت که انتخاب تک‌تک شخصیت‌ها در این نمایشنامه به‌شکلی است که گویی به پشتوانه آثار گذشته (از نمایشنامه‌های «اشیل»<sup>۱۲</sup> تا «سوفوکل»<sup>۱۳</sup>)، «اورپید» بنا دارد یکایک گفتمان‌های نهادینه شده را به‌گونه‌ای زیر سؤال برده و نقد کند؛ از جمله این‌ها می‌توان به «گفتمان اصالت» اشاره کرد؛ برای نمونه،

در جایی از نمایشنامه - در بخش گفت‌وگویی میان «فرس»<sup>۱۴</sup> و «آدمت» - این پدر و پسر به شکلی استهزاءبار ماهیت یکدیگر را زیر سؤال می‌برند. درست اینجاست که «فرس» به پیشینه و اصالت نژاد خود و فرزندش - «آدمت» - تفاخر می‌کند؛ «آدمت» نیز در پاسخ به او می‌گوید که: «چگونه تو با این پیری و کهن‌سالی تا این اندازه به زندگی وابسته بودی که حاضر نبوده‌ای به جای پسرت مرگ را بپذیری؟!».

**فرس:** ای جوان هرزه‌گوی، آیا می‌دانی با چه کسی چنین به گستاخی سخن می‌گویی؟ آیا پنداشته‌ای مخاطب تو غلامی مسکین از اهالی لیدیه است که او را به زر خریده‌ای؟ من از مردم تسالی هستم و پدرم نیز اهل تسالی بوده است و تو خود نیک می‌دانی که ما صاحب چه نسب عالی و چه خون پاکی هستیم. تو کار گستاخی را به جایی رسانده‌ای که هر چه بر اندیشه سخیف می‌گذرد، به من بازمی‌گویی، اما من کسی نیستم که هرزه‌درایی‌های تو را بی‌جواب بگذارم. (اورپید، ۱۳۵۹: ۲۲۶)

ماجرا تا جایی پیش می‌رود که خود «اورپید» در قامت گروه هم‌سرایان - به‌طعن - آن‌ها را به سکوت واداشته و می‌گوید که به اندازه کافی یکدیگر را بی‌آبرو کرده‌اند. در سویی دیگر، خود شخصیت «هراکلس»<sup>۱۵</sup> مصداق کامل ضد گفتمان قدرت است؛ یعنی فرزند خدا (زئوس) بودن، یعنی کسی که بر اصل و اساس احکام المپ<sup>۱۶</sup> نباید زیستی می‌داشت. او فردی است که حتی در موقعیت‌هایی گوناگون به شکلی در مقام ضد گفتمان قدرت المپ، شاهد حضور و ابراز وجودش هستیم؛ به‌عنوان نمونه می‌توان به نقش دراماتیک او در ماجرای «پرومته»<sup>۱۷</sup> و حتی در تراژدی آلسست اشاره کرد. در نمایشنامه آلسست، کاراکتر «هراکلس» پس از مرگ «آلسست» و بر اساس رخدادی غیرممکن، او را از مرگ نجات می‌دهد؛ به این معنی که در موقعیتی که بیشتر وجهی کمیک می‌یابد، به نبرد با خدای مرگ رفته و زن را نجات داده و نزد «آدمت» بازمی‌گرداند؛ امری که در واقع غیرقابل‌باور است. روایتی با حکم نهادینه شده تقدیر به قدری در این اثر برجسته بوده و در جای‌جای آن مورد اشاره قرار می‌گیرد که حتی در یک خطابه بسیار بلند از هم‌سرایان (گروه مردان) شنوا و شاهد جمله‌هایی هستیم که به‌گونه‌ای تمنای کمک از تقدیر و در واقع ذکر توانایی‌های این مفهوم ازلی‌وابدی در این گزاره‌ها آشکار و هویداست:

**گروه مردان:** [...] هیچ دستی نیرومندتر از دست قضا و تقدیر نیست. در همه نسخه‌های طبیعی تراسی که از زبان اورفه آن‌ها را نوشته‌اند، جست‌وجو کرده‌ایم و همه داروها را که آپولون از برای بهبود جراحات بشر به کاهنان خود داده است تفحص کرده‌ایم و تا این لحظه درمانی از برای تقدیر



نیافته‌ایم. تقدیر الهه‌ای است که قربانگاه و معبد ندارد. از برای پرستش خود در میان آدمیان مجسمه و پیک ندارد. قربانی آدمیان نیازی ندارد. ای الهه نیرومند، از تو مسئلت داریم که در سالیان آینده عمر ما، برخلاف روزگاران گذشته مشت بر پیکر ما نرنی! تویی که زئوس پرورد کار نیز از برای اجرای فرمان‌ها و احکام خود به تو توسل می‌جوید! آهن و پولاد در برابر تو نای مقاومت ندارد. چون به چیزی اراده کنی، هرگز رحم و شفقت نمی‌شناسی. تو اینک در چنگال بی‌رحم تقدیر گرفتاری! اما صبر و شکیبایی پیشه کن. (اورپید، ۱۳۵۹: ۲۴۲-۲۴۳)

به‌طور کلی در این نمایشنامه با گونه‌ای از کوشش ضد گفتمانی از سوی «اورپید» روبه‌رو می‌شویم که بیان‌گر تجسم نظام فکری عصر اوست. او جهانی را تصویر می‌کند که زیر سیطره مرگ قرار دارد و مرگ، همانا مصداقی از قضا و قدر است. «اورپید» در این نمایشنامه کلان‌ساختاری از مجموعه احکام و گفتمان‌هایی را تجسم می‌بخشد: از نقد مردی نیک‌وصفت که از مرگ می‌گریزد و به‌نوعی شهوت زندگی دارد تا زنی که وقتی خود را فدای همسر و عشق می‌کند ستوده می‌شود (در تمام نمایشنامه، تنها انتخاب تراژیک، تصمیم «آلسست» است)؛ حتی می‌توان به نکوهش پیرمردی اشاره کرد که حاضر نیست جان خود را فدای فرزندش کند؛ آن‌هم تنها و تنها به دلیل اصالتی که بر عشق و انسانیت و تمام شکل‌های وجودی برتر و والاتر پنداشته می‌شود. با تکیه بر همین موردهای اشاره‌شده می‌توان ادعا کرد که «اورپید» می‌کوشد به گونه‌ای چشم‌گیر گفتمان قدرت مرسوم را - که بر حضور همیشگی و بالادستی خدایان تأکید دارد - زیر سؤال ببرد و به بوتۀ نقد بکشانند. هر چند در پاره پایانی نمایشنامه می‌بینیم که باز او هم اذعان و اعتراف می‌کند که اگر تغییری صورت می‌پذیرد، البته به دلیل رحمت و بزرگی همان خدایان قدرتمند است و با اندکی تقلیل، این یک خدازاده است که می‌تواند موجب تحول و دگرگونی در مناسبات قدرت شود:

**گروه مردان:** خدایان در مظاهر عدیده جلوه‌گری می‌کنند و حوادث این عالم را به طریقی شگفت‌انگیز پایان می‌بخشند. چیزی را که انتظار وقوع آن را نداشتیم، به وقوع می‌پیوندد. امور غیرممکن را خداوند ممکن می‌سازد. حادثۀ امروز هم یکی از همین وقایع بود. (اورپید، ۱۳۵۹: ۲۵۴)

### تطبیق گفتمان قدرت در داستان «فرو» و نمایشنامه «آلسست»

با وجود این که در پاره‌های پیشین تحلیل‌هایی مجزا درباره گفتمان غالب در جهان‌های مربوط به دو روایت «فرو» و

«آلسست» انجام شد، در این بخش این دو نظام دانایی بر پایه مفهوم «گفتمان قدرت فوکویی» مقایسه خواهند شد؛ تحلیلی که - به استقراء ناقص - می‌تواند تجسم و جبهی از وجوه تمایز نظام دانایی ایرانی و یونانی باشد.

مهم‌ترین مؤلفه مشترک در روایت این دو داستان آن است که هر دو اثر ارائه‌گر گونه‌ای از نظام دانایی یا ایستمه‌ای‌اند که در آن یک خدا یا خدایان بر اریکه قدرت تکیه کرده‌اند و این به معنای تأیید یا طرد مجموعه گزاره‌های گفتمانی در حوزه اقتدار آن‌هاست. بدیهی است که در همین نخستین گام نباید از نظر دور داشت که تفاوتی بنیادین در همین مقام میان ایستمه ایرانی و یونانی وجود دارد که همانا «ساختارهای تک‌خدایی و چندخدایی»‌اند که نقشی انکارناپذیر در سنت گفتمانی قدرت این دو نظام ایفا می‌کنند.

در چنین نظامی، «تقدیر» یا «قضا» در جایگاه بعدی - زیر اقتدار خدایگان - قرار می‌گیرد. این «خدا» یا «خدایگان»‌اند که تقدیر و قضا و قدر را تبیین و تعیین کرده‌اند؛ سنتی لازم‌الاجرا که با هدف تأیید یا طرد فرد بنا شده است. در حقیقت، هر سنتی که مبتنی بر اراده و خواست خدایان است، چارچوب ایستمه و گفتمان قدرت را شکل داده و سرپیچی از آن، حتی به شکلی سهوی، سبب می‌شود که عقوبت نابودی و طرد در انتظار شخصیت یا شخصیت‌های خلق‌شده در جهان داستان چنین آثاری شود.

پس از سطح‌های برشمرده، تأثیرگذارترین کلیدواژه - که در امتداد آن‌ها نیز قرار می‌گیرد - مقوله «مرگ» است؛ مفهومی که در سنت گفتمانی ایرانی - یونانی، زیر سایه مقوله «قدرت الهی» و کنار «تقدیر»، راه‌گریزی از آن نبوده و همه مخلوق‌ها - به‌ناچار - مطیع و فرمان‌بردار آن‌اند. هر چند که نشان داده شد اندیشه یونانی گاه سعی در به چالش کشیدن آن دارد، اما سازوکار اندیشه ایرانی خود را مطیع و فرمان‌بر آن می‌داند.

مؤلفه راهبردی مورد توافق دیگر در این دو سنت گفتمان، ذات مفهوم «عقل» است؛ آن‌هم در ساحت بحث دانایی از نگاه یونانی و خرد از منظر ایرانی؛ و گرنه بحث‌وجدل درباره سطح‌ها و گونه‌های عقل شایسته مجال گسترده‌تر است. آشکار است چنین ایستمه‌ای ضروری می‌دارد که کسی شایسته تکیه بر سریر قدرت خواهد بود که دارای پندار، گفتار و کردار خردورزانه باشد. بدین‌رو فردی که هر کنشی - چه کلامی و چه غیرکلامی - در تضاد با این مجموعه گزاره‌ها از او سر بزند، نه‌تنها سزاوار قدرت نیست که به شکلی تام از سوی مؤلف اثر، صرف‌نظر از فرهنگ او، نکوهش شده و شایسته عقوبت دانسته می‌شود؛ خواه «اورپید» یونانی باشد، خواه «فردوسی» ایرانی.

راهبردی و بنیادی‌ترین وجه تمایز گفتمان غالب قدرت در دو نمونه مطالعاتی و به استقرای نظام دانایی ایرانی و یونانی دانست. به عبارتی، آنچه شاکله نظام دانایی ایرانی را پی می‌ریزد، برآمده از همان عبارت مشهور قرآنی «کن، فیکون» است؛ یعنی بایستگی و سیوروت تمام مخلوق‌ها زیر لوای قدرت و اقتدار خداوندی است. توفیری نمی‌کند چه کسی باشد، «رستم» یا یکی از بی‌گناه‌ترین آن‌ها «فرود» و یا خون‌خوارترین‌شان «ضحاک». در جهان گفتمان ایرانی، تمام حکم‌ها و گزاره‌ها - سراسر - بندگی خداوند است. در چنین گفتمان قدرتی، آن‌کسی که تمام‌وکمال خود را مقهور اقتدار خداوند بداند، واجد شرط لازم برای تکیه‌زدن بر جایگاه قدرت خواهد بود. نکته قابل تأمل آنکه در چنین نظام دانایی، فردی که خصلت‌ها نیک انسانی را دارا باشد، به معنای واقعی، فرمان‌بردار خداوند است و قدرتی مورد تأیید و پایا در کف دارد.

باین حال شواهد برآمده از تحقیق گویای این واقعیت‌اند که اگر بن‌مایه نظام دانایی را شاخص‌ترین نمایشنامه‌نویسان کلاسیک یونانی در نظر بگیریم، محوری ترسیم خواهد شد که پیامد و نتیجه آن قرارگرفتن در برابر گفتمان قدرت غالب خدایان است؛ تا اندازه‌ای که دیگر آن نظام دانایی مبتنی بر پذیرش همیشگی احکام المپ دگرگون می‌شود. برای نمونه، نویسنده‌ای مانند «اورپید» - به تعبیری - تمام‌قد در برابر این گفتمان ایستاده و گویی از منظر او کسانی که کسب قدرت را خواهند داشت که به کیفیت‌های انسانی و زمینی و در صدر آن‌ها به عشق پایبند اند. در نمایشنامه *آلسست*، با یک رویکرد کمیک و با هدف طعنه‌زدن و به ریشخند گرفتن جمیع مؤلفه‌های نظام دانایی پیشین، با تکیه بر اصالت خرد و مردانگی، با زنی روبه‌رو می‌شویم که برای عشق و دل‌دادگی‌اش به همسر حاضر می‌شود به جای او بمیرد! در مقابل او «فرس» می‌ایستد؛ پدری که با وجود سن بالا و کهن‌سالی، حاضر نیست فدای پسر خود شود. در سویی دیگر «آدمت» حضوری مهم و پررنگ دارد؛ مردی خردورز که برای قدری بیشتر زنده‌ماندن، مشکلی ندارد زن خود را نیز فدا کند و البته تا آن اندازه مردی وفادار است که حاضر نیست زنی دیگر را جایگزین همسر خود کند و با این‌که خودش بوده که زن را به کام مرگ کشانده، اما برای او سخت عزاداری می‌کند و هم‌چنین خدایانی که یکدیگر را می‌فریبند؛ برای نمونه، «آپولون» مغضوب «زنوس»، به کارگری «آدمت» درآمده و خود اوست که «خدای مرگ» را فریب می‌دهد و جان «آدمت» را نجات می‌دهد. اما یکی از طعنه‌برانگیزترین شخصیت‌ها و بخش‌های داستان از آن

نکته جالب توجه آنکه هر دو نظام دانایی برای نشستن بر تخت قدرت و استیلا بر گفتمان قدرت، بر خصلت‌ها و ویژگی‌های نیکوی انسانی تأکیدی ویژه دارند؛ از احترام به پدر و به اصطلاح گفتمان پدر، عدالت و عشق‌ورزی، نژاد، اصالت، میهن‌پرستی و... مفاهیمی که در هر دو نظام دانایی، شکل‌دهنده گفتمانی‌اند که تأیید شده و حتی شکل‌دهنده سنت گفتمانی قدرت در آن‌ها هستند. بنابراین هرآن‌کس که در برابر این مفهوم‌ها قرار بگیرد، ناگزیر طردشده و به فنا خواهد رفت. با این وجود نباید این موضوع را نادیده گرفت که در تقابل گزاره‌های گفتمانی قدرت انسانی و خدایگانی، به‌طور سنتی، همواره این درگاه و پیشگاه خداوندی است که واجد قدرت برتر و ارجحیت بوده؛ به این معنا که در صورت مواجهه و تعارض منافع این دو، گفتمان انسانی با پافشاری بر قدرت خود محکوم به نابودی و طرد خواهد بود. برای نمونه، همان‌گونه که در موردهای مطالعاتی بررسی شد، در دلیل‌های برشمرده شده از سوی «آدمت» و «فرس» در نمایشنامه *آلسست*، دست بالاتر در اختیار گفتمانی است که از سوی خدای یا خدایانی تأیید شود.

تا این مقطع از بحث - به‌مرور - وجوه تشابه سنت گفتمانی و ایستمه در نمونه‌های مطالعاتی برشمرده شدند. اما برای در نظر گرفتن جنبه‌های افتراق، به نظر می‌رسد که مؤلفه‌های تأثیرگذار این دو نظام دانایی - که در گفتمان قدرت‌شان نقشی اثرگذار و راهبردی نیز دارند - با اقتدار دستگاه الهی در همان مفهوم تک‌خدایی و چندخدایی پیوندی بسیار نزدیک پیدا می‌کنند و بی‌تردید این جهان‌بینی در ساختار ایستمه آن‌ها تأثیری تعیین‌کننده می‌گذارد. در همین راستا، لازم است در نظر بگیریم که گویی نظام دانایی یونانی در اثر «اورپید» وجهی انسانی یافته است؛ به این معنا که مؤلف یونانی کوشیده بنا بر تفکر و فلسفه‌ای فکری که آمیخته است به واقع‌گرایی یونانی، سوبه و حالتی ملموس به نظام دانایی و ساختار گفتمان قدرت بیخشد. این شکل از دیدگاه یونانی حاکم بر نمایشنامه *آلسست* را مقایسه کنیم با ایستمه یا در سطحی کلان‌تر نظام گفتمانی شاهنامه که جنبه‌های معنوی و روحانی در جای‌جای آن مشهود بوده و امر متعالی - یعنی «دادار هستی‌بخش» - تنها مرجع نهایی و واپسین تمامی کنش‌ها و مفهوم‌ها به شمار می‌آید. در حقیقت، شخصیت‌های داستان‌های شاهنامه - از جمله داستان فرود - هنگام انجام یک کنش، به نام یزدان گام برمی‌دارد و به‌همین دلیل می‌توان گفت این نظام دانایی وجهی به‌شدت روحانی دارد.

«حدیث خداوندی و بندگی» را می‌توان به‌مثابه

صرفاً مقوله‌ای انتزاعی باشد و خود را از بنیان‌های تجربی‌اش جدا کند. به همین دلیل با ماهیت و مناسبات قدرت، چنان پیوند خورده که به‌ضرورت هر جا قدرتی اعمال شود، ناگزیر دانشی نیز تولید خواهد شد. از تعریف‌هایی مهم که او تبیین و تشریح می‌کند، همانا مفهوم «نظام دانایی» یا «اپیستمه» است که آن را گستره‌ای از مناسبات میان گونه‌های دانش تولیدشده در یک عصر و قوانینی می‌داند که بر پایه این دانش‌ها بنیان می‌یابند. از این‌رو به تأکید بر این باور است که قدرت و دانش، در بطن گفتمان، با هم یگانه می‌شوند.

تحلیل تطبیقی گفتمان قدرت و اپیستمه در تراژدی *آلسست* - از اوریپید یونانی - و داستان فرود - از شاهنامه فردوسی - گویای این واقعیت است که نظام دانایی ایرانی و یونانی - با وجود تشابه در موردهای گوناگون، به شکلی بنیادین، وجوهی افتراقی را نیز دارا هستند که به‌اصطلاح پوشاندن لباس یکی بر دیگری، از پایه و اساس، سبب اعوجاج در سطح‌های گوناگون مضمونی و ساختاری آن‌ها می‌شود. به عبارتی اگر هدف، تبیین مؤلفه‌های مشترک در شاکله نظام دانایی و تعیین و تشریح مفهوم قدرت در آن‌ها باشد، شاخص‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. قدرت برتر خدایان یونانی و ایزد ایرانی؛
  ۲. تأکید بر تسلیم در برابر تقدیر؛
  ۳. جایگاه ویژه مفهوم مرگ؛
  ۴. اهمیت مفهوم خرد (علم، دانش، عقل)؛
  ۵. اهمیت خصلت‌ها و ویژگی‌ها و کیفیت‌های ستوده و نیکوی انسانی (پدر، عشق، عدالت، میهن‌پرستی، اصالت و نژاد) در بازتعریف جایگاه قدرت.
- به شکلی کلی، این کیفیت‌ها، مفهوم‌ها و ویژگی‌ها در هر دو نظام دانایی، شکل‌دهنده گفتمانی‌اند که مورد تأیید بوده و تبدیل به سنتی نهادینه شده‌اند. هرچند در مواجهه گفتمان خداوندی و انسانی، دست بالاتر در اختیار خدای یا خدایان است.

اگرچه اپیستمه مبتنی بر تک‌خدایی و چندخدایی در این دو گفتمان نقشی بسیار تأثیرگذار دارد، اما نکته‌ای که نباید از آن به این آسانی‌ها گذشت، این است که پی‌رفت دگرگونی نظام دانایی در گفتمان یونانی از کوهستان المپ به ساحتی انسان و به‌شدت انسانی تغییر موضع پیدا می‌کند. به این معنا که نویسنده یونانی کوشیده بن بر اندیشه مبتنی بر واقع‌گرایی یونانی، سویی و حالتی ملموس به نظام دانایی و ساختار گفتمان قدرت بیخشد؛ که مصداق متمایز آن، جهان گفتمانی شاهنامه و اپیستمه روحانی‌اش است؛ یعنی در سراسر اثر «فردوسی» مرجع - همواره - امری متعالی است.

«هراکلس» است؛ تمثال اصلی ضد گفتمان، فردی که زاده و نتیجه عشق «زئوس» - خدای خدایان - به انسان است. جایگاه «هراکلس» با موقعیت متعالی خدایان در تضاد است. این شخصیت از نمایشنامه اوریپید، آلسست را از مرگ بازگردانده که بر پایه قاعده‌های آیینی، تنها پس از سه روز و پشت سر گذاشتن مرحله‌های تطهیر، به زندگی پیشین بازگردد. به تعبیری، این گونه می‌توان گفت که نمایشنامه آلسست، از منظر تماتیک و کارکردی، یورشی است تمام‌عیار از سوی آفریننده‌اش به سمت تمام آن نظام دانایی و گفتمان قدرت پیشین و مؤلفه‌هایش؛ یعنی در این گفتمان قدرت تازه شکل گرفته کسی رفته‌رفته بر صدر هرم قدرت می‌نشیند که سرسپرده احکام و مفاهیم انسانی باشد و در حقیقت - به‌غایت - یک «انسان» به شمار آید و اینجا و بر پایه همین رویکرد، «عدالت» است که معنا می‌یابد؛ آن‌هم عدالتی شکل گرفته بر پایه مناسبات انسانی، نه از آن جنس معمول و تعریف شده میان انسان و خدا. این گونه است که «آدمت» - آن مرد خردورز و دوستدار خدایان - در گفت‌وگویی با پدرش، به بدترین شکل ممکن، به ریشخند و استهزا گرفته می‌شود. بنابراین اینجا همان نقطه تمایز و عامل بنیادین افتراق میان دو گفتمان قدرت در تبیین نظام دانایی و هم‌چنین رویکرد این دو گفتمان نسبت به پذیرش و بندگی یا رد قدرت متعالی خدا یا خدایان، با در نظر گرفتن مفاهیم مورد تأکید میشل فوکو است.

## نتیجه‌گیری

واژه «قدرت» در طول تاریخ از منظرها و دیدگاه‌هایی گوناگون تعریف‌هایی گوناگون را دل خود پرورانده است. آنچه مسلم است، ماهیت این کلمه، به باور میشل فوکو، از گستره محدود یک تعریف سیاسی و ظاهری خارج شده و مناسباتی نهان‌تر را مدنظر قرار می‌دهد که در لایه‌های پنهان جامعه ریشه دوانده است. نکته حائز اهمیت آن که برخلاف بیشتر تعریف‌های گوناگون که قدرت را گونه‌ای سرکوب قلمداد می‌کنند، فوکو - البته با تأثیرپذیری از نیچه<sup>۱۸</sup> - قدرت را کیفیتی مولد می‌داند؛ به این معنا که قدرت، با ایجاد موقعیت‌ها، مناسبات و عاملین، ورای تنبیه، به‌سوی تبیین عواملی نقش‌پذیر گام برمی‌دارد که خودبه‌خود و به شکلی پویا و فعالانه کنش‌مندند در به‌کارگیری عوامل محدودکننده یا قهریه در مواجهه با آن‌ها ضرورت و نیازی وجود ندارد. میشل فوکو، با پیوند مفهوم قدرت و دانش و تبیین ارتباط قدرت با گفتمان، مفهوم گفتمان را آن گونه که می‌خواهد بازتعریف می‌کند. به بیانی دقیق‌تر، نزد او، دانش نمی‌تواند

دارد پایا در کف که از سوی خداوند نیز پذیرفته و تأیید شده است. این در حالی است که نظام دانایی در نمایشنامه‌الکست بر محوری بنا می‌شود که نتیجه آن چیزی نیست جز ایستادگی و مقاومت در برابر گفتمان غالب و چیره‌ای که خدایان آن را ترسیم کرده‌اند. پس، به‌عنوان جمع‌بندی و بر پایه مفهوم‌هایی تئوریک که میشل فوکو تبیین و تشریح‌شان می‌کند، محور تفاوت آشکار میان دو گفتمان قدرت شکل گرفته در داستان *فروید* و نمایشنامه‌الکست، افتراق آشکار و بررسی و ثابت‌شده در تبیین نظام دانایی در دو نوع ایرانی و یونانی‌اش است و هم‌چنین رویکرد شخصیت‌های اصلی این داستان شاهنامه‌ای با آن نمایشنامه یونانی در پذیرش بندگی خدای یگانه ایرانی و در قدرت متعالی خدایان یونانی است.

حدیث خداوندی و بندگی را می‌توان به‌مثابه راهبردی و بنیادی‌ترین وجه تمایز گفتمان غالب قدرت در دو نمونه مطالعاتی و به استقرای نظام دانایی ایرانی و یونانی دانست. به عبارتی آنچه شاکیه نظام دانایی ایرانی را پی می‌ریزد بایستگی و سیوروت یکایک مخلوق‌ها ذیل قدرت و اقتدار خداوندی است. در جهان گفتمان ایرانی داستان *فروید* تمام حکم‌ها و گزاره‌ها- سراسر- چیزی نیستند جز «بندگی خداوند». در این گفتمان قدرت، «فروید» که خود را مقهور اقتدار خداوند می‌داند، شرط لازم نشستن بر جایگاه قدرت را نزد مؤلف و مخاطب اثر پیدا می‌کند و مهم‌تر آن که در این نظام دانایی، قهرمان داستان اگر خصلت‌های نیک و ویژه انسانی را با خود یدک می‌کشد، به معنای واقعی کلمه، فرمان‌بردار خداوند است و بنابراین قدرتی

### پی‌نوشت‌ها

- |                        |                                |                                 |
|------------------------|--------------------------------|---------------------------------|
| 1. Alcestis            | 7. Episteme                    | 13. Sophocles                   |
| 2. Euripides           | 8. Power-knowledge             | 14. Pheres                      |
| 3. Michel Foucault     | 9. Friedrich Wilhelm Nietzsche | 15. Heracles                    |
| 4. Discourse           | 10. Apollo/ Apollon            | 16. Mount Olympus               |
| 5. Discourse Formation | 11. Admetus                    | 17. Prometheus                  |
| 6. Iara Lessa          | 12. Aeschylus                  | 18. Friedrich Wilhelm Nietzsche |

### منابع

- احمدی فرد، نصرت‌اله، حیدری، علی، و سپه‌وندی، مسعود (۱۴۰۱)، *تبارشناسی نگاره‌های قدرت فره ایزدی در اسطوره‌های شاهنامه با تکیه بر نظریات میشل فوکو، مطالعات هنر/اسلامی*، ۱۹ (۴۷)، ۳۹-۲۰.
- اورپیید (۱۳۵۹)، *هلن، هیپولیت، الکست، آیون*، محمد سعیدی، چاپ اول، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، *شاهنامه (بر اساس نسخه مسکو/دو جلدی)*، جلد اول، چاپ اول، تهران، زهناوی.
- Feindt, Peter H.; Oels, Angela (2005), Does discourse matter? Discourse analysis in environmental policy making, *Journal of Environmental Policy & Planning*, 7 (3), 161-173.
- Foucault, Michel (1970), *The Order of Things*, USA, New York, Pantheon Books. ISBN 0-415-26737-4.
- Foucault, Michel (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, USA, New York, Knopf Doubleday Publishing Group.
- Foucault, Michel (1994), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, USA, New York, Vintage (Reissue edition).
- Foucault, Michel (2007), "What is Critique?" in *The Politics of Truth*, Ed. Sylvère Lotringer, USA, Los Angeles, Semiotext (e).
- Gallagher, Michel (2008), Foucault, Power and Participaiton. *International Journal of Children's Rights*, 16 (2008), 395-406.
- Lessa, Iara (2006), Discursive Struggles within Social Welfare: Restaging Teen Motherhood", *The British Journal of Social Work*, 36 (2): 283-298.
- Rabinow, Paul (1991), *The Foucault Reader: An introduction to Foucault's thought*, London: Penguin.
- Ruiz, Jorge R. (2009), Sociological discourse analysis: Methods and logic, *Forum: Qualitative Social Research*, 10 (2): Article no. 26.
- Strega, Susan (2005), The View from the Poststructural Margins: Epistemology and Methodology Reconsidered (Book Section), From "Research As Resistance: Revisiting Critical, Indigenous, and Anti-Oppressive Approaches" Book, Toronto, Canadian Scholars & Women's Press, Pp. 199-235.
- Taylor, Dianna (2011), Introduction: Power, freedom and subjectivity (Book Section), Ur Taylor, D. (red.), From "Michel Foucault: Key Concepts" Book, United Kingdom, Acumen Publishing, Pp. 1-10.
- Van Dijk, Teun A (1997), What is Political Discourse Analysis?, *Belgian Journal of Linguistics*, Volume 11, Issue 1, p. 11 - 52, Retrieved: 2020-03-21.