

تحلیل گفتمان پارسیا در روایتِ حسنک

وزیر

مهین طهماسبی*

مربی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شال، ایران

جواد طاهری**

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ابهر، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۱/۰۴/۱۷، تاریخ تصویب: ۹۲/۰۲/۲۱)

چکیده

تاریخ‌گرایان کهن، متن را در درجه اول اهمیت قرار می‌دادند و تاریخ را در حکم پس‌زمینه می‌دانستند. آن‌ها بر آن بودند که تاریخ، بازتاب دقیقی از رخداد‌های واقعی است و تاریخ‌نگاران بدون هیچ شائبه حُب و بغضی، وقایع را آن‌گونه‌که حادث شده است ترسیم می‌کنند، ولی تاریخ‌گرایان نوین، درست عکس آن می‌اندیشند و تصریح می‌کنند که کُل تاریخ واجد کیفیتی ذهنی است؛ زیرا افرادی نوشته‌اند که جانبداری‌های شخصی‌شان در تفسیر آن‌ها از تاریخ تأثیر گذاشته است. این تاریخ‌گرایان مطرح می‌کنند که تاریخ یکی از بسیار گفتمان‌ها یا شیوه‌های دیدن و اندیشیدن درباره دنیا است. نوشته حاضر بر اساس نظریه تاریخ‌گرایی نوین به تحلیل گفتمان پارسیا، در داستان حسنک وزیر می‌پردازد. پارسیا اصطلاحی یونانی است به معنای راستگویی و رُک‌گویی و «میشل فوکو» آن را از متون یونانی گرفته است. پارسیاستس، کسی است که هر آن چه در ذهن دارد را بیان می‌کند. پرسشی که ذهن نگارندگان را به خود مشغول داشته، این است که آیا با توجه به ایده فوکو می‌توان سلطان مسعود و حسنک را پارسیاستس دانست؟ از این رو، به تحلیل داستان حسنک وزیر با توجه به چرخش زبانی می‌پردازند.

واژگان کلیدی: پارسیا، تحلیل گفتمان، پارسیاستس، میشل فوکو، چرخش زبانی، حسنک

وزیر.

*. E-mail: m.tahmasbi@tiau.ac.ir

** E-mail: j.taheri@tiau.ac.ir

مقدمه

تاریخ بیهقی یکی از متون ارزشمند زبان فارسی است که بستری مهیا برای بازتاب گفتمان‌های انتقادی، سیاسی، اجتماعی و ... دارد. داستان حسنک وزیر، از جمله روایت‌های مهم تاریخ بیهقی است که راوی، داستان بر دار کشیدن حسنک وزیر را با زیبایی و مهارت به تصویر کشیده است و این ماجرا بارها با دیدگاه‌های متفاوت بررسی شده است. البته هیچ متنی نیست که دوباره نویسی نشده باشد، منتها این نویسنش نوین با نامی نو اشاعه می‌یابد: «هیچ آغاز و هیچ آغاز گاهی وجود ندارد، هر ردّ پای، ردپای ردّ پای قبلی است» (شایگان، ۱۳۸۷: ۲۳۸).

این روایت از نظرگاه اقتدارگرایی که گفتمان مسلط دوره غزنوی بود، بازخوانی شده است. بیهقی گر چه از بالا می‌نگرد و فردی از رده توانمندان است و تاریخ غزنویان را به نفع قدرت حاکمه قلم می‌زند و باز گرچه حکومت غزنویان را با ارجاع به آیات قرآنی، هم چنین با انتساب آنان به خلفای عباسی مشروعیت می‌بخشد، اما در نوشتن روایت حسنک وزیر، چاک و شکاف‌هایی (Gaps) ایجاد کرده است تا خواننده با تأویل و تحلیل خود، گسست‌ها را پُر کند.

«ابوعلی الحسن بن محمد بن العباس»، مشهور به «حسنک وزیر» از خاندان میکالی و از اهالی نیشابور بود. میکالیان از اعقاب «بهرام گور»، پانزدهمین پادشاه سلسله ساسانی بودند. محمد، پدر حسنک در زمان سپهسالاری «محمود غزنوی» در نیشابور (۳۸۷-۳۸۵) به او پیوست و از معاشران و ندمایش شد (تاریخ یمینی، ۱۳۷۴: ۳۹۸). اما در سن جوانی درگذشت. در نتیجه، سرپرستی پسرش، حسن، را امیر «ابونصر میکالی»، زعیم و ادیب مشهور و رئیس وقت نیشابور، که پسر عموی محمد بود، بر عهده گرفت و به تربیت او پرداخت (همان). حسن در خانواده‌ای ادیب و فاضل پرورش یافت، تا این که شهرت ذلاقت و لیاقت او به سلطان محمود در غزنه رسید و وی را به مجلس خود فراخواند (همان) و ظاهراً از آن زمان به حسنک شهرت یافت: «او مردی بزرگ زاده بود و اسلاف او در ایام آل سامان به ثروت تمام و حرمت موفور مشهور بودند» (همان). حسنک نژاده-ای آزاده و پارسی تبار بود و زمانی که «خواجه حسن میمندی» در سال ۴۱۶، مغضوب سلطان محمود گردید، او در سال ۴۱۷، جانشین وی شد: «این حسنک جوانی بود از خواجگان شهر نیشابور و خیلی خدمت سلطان کرده بود و با پسران سلطان محمود به کتاب بوده و رسم و آیین سلطان، نیک دانسته و مردی با تدبیر بود و تا آخر، وزیر سلطان بود» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۵۲).

موضوع مقاله، داستان بر دار کشیدن حسنک وزیر با رویکردی تحلیلی با توجه به گفتمان پارسیا، هم چنین پرسمان حقیقت‌گویی است و تبارشناسی (Genealogy) ضرورت بیان

حقیقت و این که چرا و چگونه کسانی پیدا می‌شوند که باید بایستند و حقیقت را رُک و پوست کنده روی در روی قدرت، حتی به بهای جانشان بگویند و آیا بیهقی در پرداخت روایت حسنک، صادق بوده است؟ چون تاکنون از این جنبه به داستان حسنک نپرداخته‌اند، لازم است قبل از هر مبحثی، تعریفی از مؤلفه‌های اصلی ارائه شود.

بحث و بررسی

(۱) تاریخ‌گرایی قدیم و جدید (Old & New Historicism)

اصطلاح تاریخ‌گرایی جدید (New Historicism) را «استفن گرین بلات» (Greenblatt) در مقابل تاریخ‌گرایی کهن وضع کرد که قدرت، شناختن، گفتمان و ... از مؤلفه‌های اصلی آن است. در تاریخ‌گرایی کهن، متن در درجه اول اهمیت قرار دارد و تاریخ در حکم پس‌زمینه است. در حالی که تاریخ‌گرایی جدید، متن را بسیار نافذتر در دل بافت‌های فرهنگی جای می‌دهد. به اعتقاد تاریخ‌گرایان جدید، باورها و تجربیات جمعی در نظام‌های فرهنگی هم‌زمان تولید می‌شوند. این تجربیات، نتیجه نوعی چرخش انرژی اجتماعی و بده بستان و مبادله زبانی هستند؛ داستان‌ها و شکل‌های زیباشناختی که در صورت‌های نمادین و روال‌های فرهنگی تجلی می‌کنند. هم چنین تاریخ‌گرایی کهن بر آن است که تاریخ، بازتاب دقیقی از رخدادها و واقعی است و تاریخ نگاران بدون حُب و بُغضی، وقایع را آن گونه که حادث شده است ترسیم می‌کنند، ولی تاریخ‌گرایی نوین، درست عکس آن است؛ زیرا: «تاریخ-گرایی نوین، تصریح می‌کند که کل تاریخ واجد کیفیتی ذهنی است، زیرا توسط افرادی نوشته شده که جانبداری‌های شخصی‌شان در تفسیر آن‌ها از تاریخ تأثیر گذاشته است» (برسler، ۱۳۸۶: ۲۴۴).

تاریخ‌گرایان نوین برآنند که با مطالعه تاریخ هرگز نمی‌توان جهان‌بینی پنهان در متن را دریافت و به حقیقت نهفته در آن پی برد. آنان مطرح می‌کنند که «تاریخ یکی از بسیار گفتمان‌ها یا شیوه‌های دیدن و اندیشیدن درباره دنیاست» (همان). به نظر فوکو، تاریخ‌نگاری رسمی، که خود بر اساس نوعی قوم‌مداری (Ethnocentrism) مکتوم استوار شده، تاریخ گذشته را بر حسب انگاره‌های حاکم بر بینش کنونی می‌نویسد. یعنی گوهر زبان حال را در نقطه‌ای دور دست، در گذشته می‌جوید و سپس ضرورت تحوّل و ترقی تاریخی را از آن گذشته به زمان حال می‌نمایند (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۷)؛ بنابراین باید متون تاریخی گذشته و حال را به مکالمه واداشت و نقطه اتصال آن دو را که با افق انتظار خواننده هم‌خوانی دارد، بررسی کرد: «تاریخ‌گرایان جدید، ادبیات و تاریخ یک دوره را دوباره بازخوانی می‌کنند و به جای انسجام، عدم انسجام و بی‌منطقی را نشان می‌دهند» (شمیسا، ۱۳۸۵: ۳۰۵). میشل فوکو نیز به تبعیت از گرین بلات، تاریخ را از این منظر به‌خصوص بررسی کرد و با گرت‌برداری از حوزه علوم

اجتماعی، سیاسی، روان‌شناسی و... اصطلاحاتی را وارد متون ادبی کرد که این پژوهش روایت حسنک را بر اساس آن بررسی می‌کند.

۲) درجه صفر نوشتار

پارسیا، درجه صفر نوشتار است: «صفر درجه آن شگردهای سخن‌شناختی است که کارکردشان شدت بخشیدن به احساسات شنوندگان است» (فوکو، ۱۳۹۰: ۳۴). وقتی در سخن گفتن آرایش‌های زبانی کنار گذاشته شود، معنا به روشنی القاء می‌شود. تاریخ‌گرایی کهن بر زیبایی متن تأکید داشت: «تاریخ نگاران کهن، جدای از گنجاندن آزادانه گفتارهای شبه اصلی، از صنایع ادبی استفاده بیشتری نسبت به آن چه امروز مرسوم است، کرده‌اند. تنها ارائه وقایع کافی نیست، این وقایع باید ماهرانه بیان شوند» (هرمن، ۱۳۹۱: ۱۸۰). تاریخ بیهقی نیز این گونه است. بیهقی با قلم توانمند خود زیباترین متن تاریخی را به تصویر کشیده است. «آنتونی وودمن» بر آن است که «بلاغت تاریخ‌نگاری کهن به‌طور جدی اعتبار آن را به عنوان یک منبع تاریخی تضعیف می‌کند» (Woodman, 1988:98)، اما متندر تاریخ‌گرایی نوین، یعنی «درجه صفر نوشتار و شیوه خنثای نثرهای عادی» (شمیسا، ۱۳۸۶، ۱۷۸). بنابراین در تاریخ بیهقی باید ذهنیت مستتر در متن را از پس زرادخانه صنایع (Marincola, 1997:200) به سطح حادثه ارتقاء داد و فریاد سکوت را شنید و سطرهای سفید را به دقت واریسی کرد تا دیدگاه نهفته در لابه‌لای سطور، مکشوف و برهنه شود و جنبه زیبایی‌شناختی آن را به سمت هامش کوچاند.

۳) نظریه کنش کلامی (Speech-act theory) در پارسیا

در نظریه کنش کلامی، بین معنای ظاهری جمله (locutionary) و معنای تلویحی (Illocutionary) آن، فرق است (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۷۹). در این نظریه، تکیه بر اجزای زبان، جمله و عناصر تشکیل دهنده آن نیست؛ بلکه توجه به کلام است که مشتمل بر معانی ضمنی و توالی جملات است. برای مثال: «آن قوم که این مکر ساخته بودند نیز برفتند» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۷۸) بیهقی به‌طور ضمنی مسعود را مکار می‌داند. «گرایس» معنی ضمنی را جعل کرد تا بگوید ما می‌توانیم از جملاتی که هیچ قرینه صریح یا صارفه‌ای ندارند، معنای ضمنی و تلویحی استنباط کنیم... به نظر گرایس، گوینده، شنونده را در انتظارات ضمنی خود- که به آن مفروضات و استنباطات ارتباطی (communicative Presumption) می‌گوید- سهیم می‌کند. بدین ترتیب فرستنده و گیرنده پیام در یک دانش غیرزبانی با هم شریک هستند (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۸۰). «دو پیک را ایستانیده بودند که از بغداد آمده‌اند» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۷۶)، هر چند عبارت به ظاهر خبری است، اما معنایی که به ذهن القا می‌شود، ساختگی بودن ارسال قاصدان از بغداد است. حرف «که» عبارت را به حالت

تعلیق درآورده، دریافت معنا را به تعویق می‌اندازد و در روند فهم متن، گسست و وقفه ایجاد می‌کند.

۴) چرخش زبانی

چرخش زبانی به معنی توجه فزاینده به ماهیت زبان برای درک جهان است. چرخش زبانی در فلسفه قرن بیستم، به این امر اشاره می‌کند که شکافی میان زبان و کاربرد زبان و تبیین‌های علی وجود دارد؛ بدین معنی که فرد، نحوه‌ای از فهم خاص خود را از خود، موقعیت و کنشش نشان می‌دهد که به هیچ ترتیب نمی‌توان آن را از طریق مفاهیم علیت دریافت: «قرائت، روند پویایی از پیش‌بینی‌ها، ناامیدی، گذشته آگاهی، بازسازی و رضایت است. در متن فاصله‌ها، ناهمواری‌ها و مبهمات و امثال این امور است که خواننده باید با تجربه‌ها و جهان‌بینی‌ها و با آن چه که در خود متن است، آن فاصله‌ها را پُر کند و آن ناهمواری‌ها را صاف نماید» (شمیسا، ۱۳۸۵: ۳۲۹)؛ زیرا فهم بشری ناچار است از مجموعه‌ای از زمینه‌های هرمنوتیک گذر کند که معنا در آن‌ها پراکنده، متباین و پنهان است (شایگان، ۱۳۸۸: ۲۹۱).

۵) گفتمان (Discourse)

در هر عصری، حقیقت و فلسفه‌ای بر زندگی آدمی حاکم است که ساحت اندیشگانی آن دوره را پوشش می‌دهد. این فلسفه بالطبع ذهنیت هم‌سانی را در افراد اشاعه می‌دهد و دیدگاه‌های آنان را همگون می‌سازد و به شکلی نهادینه برای تفکر درباره امور جهان، در کانون توجه قرار می‌گیرد که به آن گفتمان مسلط می‌گویند. «آشوری»، هدف‌مندی اجتماعی را ویژگی کلی گفتمان می‌داند؛ یعنی کاربرد زبان برای رساندن اندیشه‌ها، تبلیغ ایده‌ها، و اثر گذاشتن بر رفتار و ذهنیت دیگران (آشوری، ۱۳۸۹: ۲۲۳).

در روایت حسنک وزیر، بیهقی بر آن است که حسن میمندی تمایلی به بر دار شدن حسنک ندارد؛ اما با خوانش دقیق این روایت، درمی‌یابیم گفتمانی دیگر در پس عبارات نهفته است که درست عکس نظر بیهقی را نشان می‌دهد و باید این سکوت مندرج در متن را به سخن درآورد که عبارت است از یکم: حسنک گفت: «زندگانی خواجه بزرگ دراز باد، به روزگار سلطان محمود به فرمان وی، در باب خواجه ژاژ می‌خاییدم که همه خطا بود، از فرمان‌برداری چه چاره، به ستم وزارت مرا دادند و نه جای من بود. به باب خواجه هیچ قصدی نکردم و کسان خواجه را نواخته داشتم» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۷۵). بنابراین حسنک خواه ناخواه در زمان وزارتش در باب خواجه ژاژ خاییده است و طبیعی است خواجه وقتی به قدرت رسید در صدد انتقام برآید، به‌ویژه بیهقی نیز بر آن است که خواجه حسن،

بسیار کسان را در آتش انتقام خود ناچیز کرد. «در زیر هر متنی (Text)، زیرمتنی (Context) هست. با شناخت زیرمتن در یک گفتار ادبی، علمی، فلسفی، دینی و جز آن‌هاست که می‌توانیم آن‌ها را در تحلیل اجتماعی و تاریخی هم‌چون گفتمان ویژه‌ای، از آن دوران ویژه‌ای بشناسیم» (آشوری، ۱۳۸۹: ۲۲۳). **دوم:** دلیل دیگری که با توجه به آن می‌توان دشمنی خواجه حسن را با حسنک دریافت، این است که میمندی با/بوالحسن علی، قاضی شیراز و صاحب دیوان هند دشمن بود، چون او را در گذشته رقیب خود در وزارت می‌پنداشت، پس چگونه ممکن است کسی را که رسماً بر جایگاه او تکیه داده است، دوست بدارد (بیهقی، ۱۳۲۴: ۲۶۷، ۴۰۰، ۴۳۴). **سوم:** بوسهل شب قبل از آن روزی که قرار بوده حسنک را بر دار کنند، به نزد میمندی، که وزیر است و مسعود از او حرف شنوی دارد، می‌رود تا او به سلطان نامه نویسد و در باب حسنک شفاعت نکند و این مورد نشان‌دهنده این امر است که خواجه می‌توانست شفاعت بکند؛ ولی نکرد: «پدرم گفت: بنوشتمی، اما شما تباه کرده‌اید و سخت ناخوب است» (همان)؛ بنابراین بوسهل در واقع رسالت خواجه احمد را به سرانجام می‌رساند. بنا بر نظر آشوری: «گفتمان‌ها زبان گشاده روابط قدرت‌اند و می‌کوشند با گسترش دامنه نفوذشان، دامنه چیرگی و قدرت‌شان را گسترش دهند» (آشوری، ۱۳۸۹: ۵۵).

این گفتمان بر افقی ویژه از نگرش تاریخی بیهقی تکیه دارد، گرچه بیهقی بر آن است که حقایق را بیان می‌کند؛ ولی در واقع او آن چیزی را مطرح می‌کند که در روابط قدرت به آن باور دارد، نه آن چیزی که لزوماً حقیقت دارد. در بازی پارسیایی، حقیقت و حقیقت‌گویی مهم است نه باور و اعتقادات شخصی. این بخش از ناگفته‌های بیهقی در روایت حسنک در پس گفته‌هایش مستتر بود که به سطح حادثه ارتقاء داده شد «هر گفته، ناگفته‌های بسیار در پس پشت خویش دارد» (همان).

بیهقی دلایل متعددی برای بر دار کشیدن حسنک می‌آورد از جمله: «حسنک قرمطی است، وی را بر دار باید کرد» (بیهقی، ۱۳۷۶: ۲۲۹). علت دیگر این که: «حسنک با سلطان مسعود زبان نگاه نداشته است: «کار وزیر حسنک آشفته گشت که به روزگار جوانی ناکردنی‌ها کرده بود و زبان نگاه نداشته و این سلطان بزرگ محتشم را خیر خیر بیازرده» (همان، ۵۵). هم‌چنین: «حسنک از سلطان مسعود نیک ترسان بود؛ زیرا که در عهد محمود سخن‌هایی در حق مسعود گفته بود و بر مملکت هرات که متصرفات مسعود بود، مشرف بودی و همه روزه گفتمی من نگذارم که مسعود، مال هرات و بلخ بخورد» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۷۲). دیگر این که حسنک سلطنت مسعود را به رسمیت نمی‌شناسد و آن را به سخره می‌گیرد. در زمان سلطان محمود، حسنک عبدوس را گفت: «امیرت را بگوی که من آن چه کنم به فرمان خداوند خود می‌کنم، اگر وقتی تخت ملک به تو رسد، حسنک

را بر دار باید کرد» (بیهقی، ۱۳۷۶: ۲۲۷) که شبانکاره‌ای نیز به آن اشاره کرده است: «... اگر او سلطان شود، گو مرا بر دار کن» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۷۲) «آن حسنک که وزیر بود بدان سخن که گفته بود که اگر مسعود سلطان شود گو مرا بر دار کن، بفرمود او را بر دار کردند» (همان: ۷۸). دلایل دیگری چون سرگرانی با بوسهل، حمایت از سلطنت محمد و رواج رسم‌های نو حسنکی بی‌تأثیر نبوده‌اند. عطار به گناهی تازه و ناگفته، اشاره می‌کند که خُرده‌دانی همراه با غرور اوست (ر.ک: عطار، ۱۳۵۶: ۱۷۳)؛ اما این، تمام حقیقت نیست و باید متن را به سخن واداشت. چرا سلطان مسعود نسبت به پدربان بدبین بود، در حالی که می‌توانست از تجربه زیسته آن‌ها بهره‌ها ببرد؟ چرا سلطان محمود با این‌که می‌دانست محمد اهل بزم است، نه در خور رزم، او را جانشین خود کرد؟ چرا خُرده ختلی عمه سلطان مسعود بر خلاف رای برادرش، به سلطنت مسعود راغب بود و از سلطنت محمد راهب؟ حسنک که در سفر و حضر با سلطان محمود بود، چگونه قرمطی بود حال آن که ولی‌نعمتش به آن آگاه نبود؟ به نظر می‌رسد وجود حسنک دگراندیش، در نظر سلطان مسعود، بیشتر سرکشی از اراده همایونی بود. شریان‌های سیاسی او پس از کسب قدرت متصلب شده بود و تحمل ضدیت نداشت. در نظر او هر نوع دگراندیشی، خیانت به شاه بود: «در نظام‌های فردی و اقتدارگرا که تبعیت محض را می‌طلبد، متفاوت بودن، نوعی انحراف محسوب می‌شود. متفاوت فکر کردن، متفاوت رفتار کردن و متفاوت زندگی کردن نسبت به الگویی که شخص شاه در رأس هرم ایجاد کرده تخطی از اصول حکومتی است و شالوده نظم و مراتب اقتدار را آشفته می‌کند» (سریع القلم، ۱۳۹۱: ۲۹). از این رو، دگراندیشی او را بدعت مذهبی، تعبیر کرد و بر آن بود که اراده خداوند آن است که او بی‌راهه روندگان را به راه، برگرداند.

در رویکرد فوکویی، گریزی از قدرت نیست و هر نوع عمل گفتمانی در حوزه دانش، عملاً در ارتباط با کارکردهای قدرت است. فوکو نظریه انتقادی و هر عمل گفتمانی را هم در چارچوب مناسبات قدرت، بررسی می‌کند (مرادی، ۱۳۸۹: ۱۵۰). بنابراین، در روایت حسنک، قدرت، در دو طیف مخالف و موافق در گردش است و اگر در جایی متمکن شود، همج رعاع (فرومایگان هر سو رونده) به آن سو می‌گرایند. بالطبع زمانی که علی قریب و ... مجیز خواهش‌های شاه را می‌خوانند، از شاهی حمایت می‌کنند که قدرتمند باشد و آن‌ها را در پناه گیرد. حتی بیهقی که سلطان مسعود را سخت حلیم و بردبار می‌داند و بارها در تاریخ خود از بخشش هنگام قدرت سخن می‌راند و می‌گوید چون توانا شدی، نیکویی و گذشت کن، در ماجرای به دار کشیدن حسنک، از پادشاه سلب گناه می‌کند. آیا علتش می‌توانست ترس از قدرت حاکم باشد یا این‌که شخص غالب در نظر بیهقی محبوب و شخص مغلوب، منفور بود؛ زیرا او خیانت سبکتگین را در حق مخدوم خود، توفیق الهی می‌داند و خیانت طغرل و دیگران را مذموم و ناپسند. در صورت پذیرش این فرضیه، بیهقی،

پارسیاستس نیست. ندوشن بر آن است: «بیهقی تا حدی مبتنی بر اصل «الْحَقُّ لِمَنْ غَلَبَ» است» (یاحقی، ۱۳۸۸: ۴۹). به گفته آشوری گفتمان‌ها سرکوب گردند و گفتمان‌های ممکن دیگر را از صحنه به در می‌کنند (آشوری، ۱۳۸۹: ۲۲۳). بنابراین در این روایت، قدرت تمامی گفتمان‌ها را به حاشیه رانده، خود در مرکز قرار گرفته است.

۶) شناختمان در گفتمان پارسیا چه نقشی دارند؟

شناختمان (اپیستمه) در گفتمان پارسیا، نقش سیال و ممتدی (Extensive) دارد. پارسیاستس مانند یک فیلسوف، به دلیل کشف و آموزش حقایق معینی درباره جهان، طبیعت و... نقش دانایی شناختی یا اپیستمیک دارد. البته مطالعه سامان و انگاره دانایی هر روزگار بر عهده دیرینه‌شناس (Archivist) است که باید با توجه به اسناد و مدارک مربوط به همان دوره مطالعه و بررسی کند. فوکو می‌گوید: «اپیستمه عبارت است از مجموعه روابطی که در یک عصر خاص، وحدت‌بخش‌کنش‌های گفتمانی است. این کردارها پدیدآورنده نظام‌های معرفتی است... منظومه‌ای از مناسبات حاکم بر یک دوره که دانش‌ها از دل آن بیرون می‌آیند» (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۲).

۷) قدرت در گفتمان پارسیا چه نقشی دارند؟

قدرت، اعمال و آذهان افراد جامعه را کنترل می‌کند، آزادی بیان و اندیشه آنان را تقلیل می‌دهد، دانش و نگرش آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و منجر به نابرابری اجتماعی می‌شود. قدرت اجتماعی اغلب سازمان‌یافته و تدریجی است و گاهی ممکن است افرادی در واکنش به آن از خود مقاومت نشان دهند: «نهادهای مسلط از طریق دسترسی ویژه به ابزارهای گفتمان و ارتباط عمومی و کنترل آن‌ها می‌توانند بر ساختارهای گفتار و نوشتار چنان تأثیر بگذارند که در نتیجه دانش‌ها، نگرش‌ها، هنجارها، ارزش‌ها و ایدئولوژی‌های مخاطبان به شکل تقریباً غیر مستقیمی در راستای منافع گروه‌های مسلط قرار گیرند» (ون دایک، ۱۳۸۹: ۳۵۱). گفتمان مسلط در این روایت که در نهایت به نفع غزنویان بود و بیهقی نیز به شکلی نامحسوس مروج آن بود، جبرگرایی و اشعری‌گری است که البته بسیار کارآمد بود: «با قضا مغالبت نرود» (بیهقی، ۱۳۵۶: ۱۹۷)، «با قضای آمده تفکر و تأمل سود ندارد» (همان: ۵۴۳) و ... که نوعی رخوت و سکون در پی داشت و کانایی افراد را برجسته می‌کرد و اندیشه‌ها را سترون. بیهقی برای طرد خبط و گناه شاه، تمامی اتفاقات را به تقدیر نسبت می‌دهد، در حالی که «تقدیر، مظهر تحقق انتظارات انسان از خویشتن است» (تاکمن، ۱۳۸۸: ۸۰).

۸) تبارشناسی اضطراب چیست؟

روش تبارشناسی، در پی یافتن چاک و شکافها در روند تاریخی است... در واقع، هر قدر متنی را تعبیر و تفسیر کنیم به ژرفای آن پی نمی‌بریم؛ بلکه درمی‌یابیم که قدرت سرچشمه کلیه تفسیرهاست و این تفسیرها ساخته نظام سلطه هستند که به صورت دلخواه انجام می‌شوند و نباید مبنای بی‌چون و چرای برای آن فرض کرد. نیاز و اضطراب، اساس ترس است و نقشی ایستانده و فروکاهنده دارد. خواننده، طی روند قرائت، فاصله‌ها و گسست‌های متن را با تأویلات، ایده‌ها و تجارب زیسته خود که در واقع هم‌گرایی عمیقی با قدرت دارند، پُر می‌کند. گرچه نگارندگان بر آنند که «شکافی بیابند تا از آن طریق بتوانند در جهان درونی نویسنده، رسوخ کنند؛ جهانی که از ابتدا از آن بیرون رانده شده بودند، اما بیشتر از آن که به درون روح‌ها نفوذ کنند، در اطراف آن‌ها پرسه می‌زنند» (پوله، ۱۳۹۰: ۱۸). چهار اصل واژگونی، گسست و انقطاع، ویژگی یا دگرسانی و برون بودگی در تحلیل تبارشناسانه فوکو نقش کلیدی دارند که به هر یک از این اصول پرداخته می‌شود.

۱- ۸) **واژگونی:** به تعریف فوکو، واژگونی عبارت است از آن چه انسان ممکن است در فرض مفهوم مخالف در ذهن خود احیا کند. بدین معنا که وقتی سنت یا مکتبی، تفسیر خاصی از رویدادی تاریخی عرضه می‌دارد، می‌توان با طرح تفسیر و تعبیر مقابل آن، زمینه اندیشه تازه‌ای را در آن خصوص مهیا کرد (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۸). این اصل در بدیع، تحت عنوان *اسلوب/الحکیم* مطرح می‌شود که جمله‌ای را بر خلاف مقصود گوینده حمل می‌کنند و بنا به معنایی که مقصود گوینده نیست، پاسخ می‌دهند (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۴۲)؛ یعنی مطرح کردن زاویه و افق دیگر پدیده‌ای که از زاویه خاصی مورد توجه قرار گرفته است. اصل واژگونی در پی آن است که سبک گفتمان حاکم بر نگاه تاریخی یا فلسفی را کالبد شکافی کند و در واقع ساحت نااندیشیده آن را بررسی نماید (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۲۹).

۲- ۸) **گسست:** از منظر تبارشناسی، روش تاریخ، چیزی جز ثبت و ضبط منش ویژه و بی‌همتای رویدادهای تاریخی نیست. تبارشناسی در پی تداوم و پیوستگی میان رویدادها و وقایع نیست؛ بلکه می‌کوشد گسست‌ها و ناپیوستگی‌هایی را که در روند تاریخی - اجتماعی مورد غفلت قرار گرفته، کشف کند (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۶)؛ زیرا، تاریخ فرایندی است پرنشیب و فراز که بسیار تغییر می‌کند و افت‌وخیز دارد. برای فهم این گسست و جهش در بستر تاریخ، باید مفهوم تداوم، پیوستگی و حرکت ممتد تاریخ درک، و دوره‌های مستقل و متمایز در تاریخ شناخته شود و عناصر همسوی یک نظام زبانی - معرفتی گردآوری و قواعد حاکم بر آن‌ها معین شود. در واقع، رسالت اصلی دیرینه‌شناسی از نظر فوکو چیزی جز اثبات گسست میان دوره‌های گوناگون تاریخ غرب نیست... او ضمن اثبات گسست و تمایز ناشی از واژگونی انگاره‌های دانایی، به شباهت میان عناصر گوناگونی نیز اشاره کرد که در کنار هم زمینه تغییر را فراهم می‌-

سازند(همان: ۵۰).

۳-۸) اصل ویژگی یا دگرسانی: فوکو با تکیه بر اصل گسست هر دوره از ادوار پیشین، مدعی است که هر عصر ویژگی‌های خود را دارد. به همین جهت، برای بیان دوره‌های تاریخی از نظر گفتمان و دانایی، از واژه «اپیستمه» یا «انگاره و سامان دانایی» سود می‌جوید. انگاره‌ی دانایی در عصر غزنوی، روح فروکاسته‌ی اندیشه بود (همان: ۵۲).

۴-۸) اصل برون‌بودگی: فوکو بر خلاف افلاطون، کانت و فروید از جست و جو در اعماق پرهیز کرد و در مقابل به رویه‌ی محسوس وقایع، جزئیات کوچک، جابه‌جایی‌های جزئی و خطوط ظریف پرداخت. به باور فوکو هر رویکرد و نگاهی، از پیش‌داوری‌ها، گفتمان‌ها و عادات و آدابی تأثیر می‌پذیرد که عملکرد نامیده می‌شود. روش برون‌بودگی در پی آن است که آداب و عادات ذهنی متعارف را دگرگون سازد؛ اما این امر را نباید به مثابه تأسیس مبنای تازه‌ای برای انشاء حقیقت دانست. به باور فوکو «عادت به اغلب چیزها ثابت می‌دهد و هم‌زیستی طولانی با چیزها، چه نیک و چه بد، آن‌ها را دوست داشتنی می‌کند» (همان: ۵۸). سپهری نیز بر آن است که عبار عادت همیشه در مسیر تماشاست؛ بنابراین عادت‌زدایی، اندیشه را به سطح کاملاً تازه‌ای از معنا ارتقاء می‌دهد و سطور، سفید، باز و بی‌گره خوانده می‌شوند. آدمی در پشت واژه‌ها به اشراق می‌رسد و صدای فضاهای سکوت به صراحت شنیده می‌شود. در خوانش جدید از تاریخ بیهقی، گر چه تا کنون بیهقی، راوی راستین تاریخ غزنویان بود؛ ولی در دیگرگون‌خوانی این روایت، ذهنیت بیهقی مشهود است. در سطح اثر، بیهقی چون مورّخی راستین، تاریخ غزنویان را روایت می‌کند؛ اما در ژرفای اثر، تصرف ذهنی او و طرفداری‌ها و حب و بغض‌هایش مشهود است؛ زیرا «در نظام‌های اقتدارگرا، همه باید خود را با رأس هرم و شخص شاه بسنجند و او را معیار قرار دهند، هر چند که در چند ساعت ده‌ها تناقض در او مشاهده کنند؛ زیرا منفعت افراد و منطق وجودی آن‌ها به اتصال با رأس هرم گره خورده است» (سریع‌القلم، ۱۳۹۱: ۲۹).

۹) پارسیا چیست؟

پارسیا یعنی راست‌گویی بی‌مُداهنت و مراقبت جوانب، آزادی بیان، رُک‌گویی و حقیقت‌گویی به صراحت؛ البته این رُک‌گویی شرایطی دارد. پارسیا در حوزه سیاسی در تقابل با اراده پادشاه، یا کسانی که مجیز خواهش‌های اکثریت یا پادشاه را می‌خوانند، قرار دارد. این واژه، اول بار در ادبیات یونانی در «اوریبید» به چشم می‌خورد. پارسیا را معمولاً در انگلیسی "Free Speech" ترجمه می‌کنند.

(۱۰) چه کسی پارسیاستس است؟

پارسیاستس کسی است که از پارسیا استفاده می‌کند و حقایق را که رستگاری و رفاه شهر و شهروندان در گرو آن است، در تمامی لحظات حتی با به خطر انداختن جانش، می‌گوید و از ثبات، خودسروری و وارستگی بهره‌مند است. افلاطون پارسیای سیاسی را - که شامل لوگوس، حقیقت و نوموس یا قانون است - با پارسیای اخلاقی - که شامل لوگوس، حقیقت و بیوس یا زیست است - توأم کرد. به نظر افلاطون «پارسیاستس خود را وقف نظارت به اجرای قانون نمی‌کند، بلکه همانند سقراط به بیان حقیقت از سر خیرخواهی برای شهر می‌پردازد و از جایگاهی اخلاق شناختی و فلسفی اندرز می‌دهد» (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۳۶).

فوکو بر آن است که معیار قاطعی که پارسیاستس را متمایز می‌کند نه در زایش و شهروندی اوست و نه در قابلیت‌های ذهنی‌اش، بلکه در هماهنگی‌ای است که میان اندیشه و زندگی او وجود دارد و نیز بر آن است که منش شاهانه واقعی ربطی به جایگاه اجتماعی ویژه، تولد، قدرت و جز این‌ها ندارد؛ بلکه تنها راه پادشاه راستین بودن، عمل به پادشاهی راستین است (همان: ۱۶۵ و ۱۳۸). علاوه بر این، پارسیا به دلیل «تخاذ موضعی در برابر شهر، قوانین و نهادهای سیاسی» (همان: ۱۳۷)، در حوزه سیاست نیز ظهور پیدا می‌کند.

(۱۱) نشانه‌های تشخیص پارسیاستس

۱- **هم‌گونی رفتار و رفتار:** پارسیاستس کسی است که گفتار و کردارش هم‌خوانی داشته باشد. سلطان مسعود اما رفتار و کردارش هم‌خوان نیست. این ناهم‌گونی نه به دلیل منطقت‌یاب و سنجشگر اوست، بلکه به دلیل ذهنیت ایستا و فروکاهنده‌اش است، به دلیل ترس از ته‌کشیدگی (depletion) است. میان ذهنیت و عمل او گسست عمیقی وجود دارد. زیرا در جامعه اقتدارگرا، تباین اندیشه و عمل، هم‌چنین بی‌قاعدگی، بر هم انباشته شده است. او تحت تأثیر دیگران است، به خیرخواهانش اعتماد ندارد، منطق عقیم او، گاه پیش‌رونده و گاه واپس‌خزنده است. در محفلی می‌اندیشد و تصمیم می‌گیرد، در مجلسی نقض می‌کند و حکم صادر می‌کند. ولی حسنک انسانی اندیشه‌ورز است که عملش تجلی راستین اندیشه‌اش است.

۲- **ثبات رفتار، عقیده و افکار:** سلطان مسعود گرایشی ذاتی به بی‌ثباتی و تلون روح دارد و به گفته داریوش شایگان برجستگی‌های وجودی‌اش، مسطح شده است (شایگان، ۱۳۸۷: ۴۸). ثبات اندیشه، برای او ناممکن ساده و ناب است. او اسیر تلاطم دگرگونی‌های جهان و افکار خود است. اما حسنک متأمل‌ترین لحظات زندگی‌اش را می‌زیید. او بر سر پیغامی که به سلطان داده است، پای می‌فشارد و جان می‌بازد و انتظارات به تعلیق درآمده دیگران را فرجام می‌بخشد.

جالینوس موارد دیگری را نیز نام می‌برد که به شناخت پارسیاستس واقعی رهنمون است: «هر مردی که زورمندان و ثروتمندان را به نام نمی‌خواند، به دیدار آنان نمی‌رود، با آنان هم‌لقمه نمی‌شود و زندگانی منضبطی دارد، آن وقت انتظار داشته باشید که آن مرد گوینده حقیقت باشد» (فوکو، ۱۳۹۰، ۷۴).

۱۲) آیا پارسیا با پایگاه اجتماعی افراد پیوند دارد؟

پارسیا بیش و پیش از هرچیزی، به پایگاه و جایگاه اجتماعی اشخاص نسبت داده می‌شود. پارسیاستس کسی است که تبار خود را می‌شناسد، یکی از محتشمان با جایگاه اجتماعی والا است. فوکو بردگان را از داشتن پارسیا و حق آزادی بیان محروم می‌داند. اگر شخصی در تبعید باشد، در واقع از رده شهروندان خارج می‌شود و از حق آزادی بیان (پارسیا) محروم است که این امر به طور ضمنی، عدم توانمندی و قدرت را القاء می‌کند. همچنین اگر شهروندی در شهر باشد و توان بیان آزادانه اندیشه‌های خود را نداشته و ناتوان از انتقاد باشد، در واقع یکی از مؤلفه‌های عمده زندگی را ندارد و برده‌ای است که دیگران اندیشه‌اش را رقم می‌زنند؛ زیرا هدف پارسیاستس، متقاعد کردن انجمن نیست... وی باید زندگانی خود را متحول کند» (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۳۸). از معانی تلویحی این سخن می‌توان این گونه تأویل کرد که برده در بودن خود متوقف می‌شود؛ ولی شهروند از بودن خود می‌گذرد و وجود بوده خود را به وجود شده تبدیل می‌کند.

اما حسنک وزیر شهروندی است با مقام و منزلت والای اجتماعی، از تبار میکالیان که از خاندان نژاده و اصیل ایرانی بودند و «به وفور جاه، ثروت، شرف، علم، ادب و بسط احسان بر ارباب فضل و جاهت در حضرت سلاطین امتیاز داشتند» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۴۴۳). مادر حسنک نیز انسانی است تبارمند و توانمند، با ذهنی باز و زبانی بی‌گره، زنی سخت‌جگر، چنان که دو سه ماه حدیث بر دار کردن فرزند، از او پنهان داشتند، چون بشنید جزعی نکرد چنان که زنان کنند؛ بلکه بگریست به درد، چنان که حاضران از درد او خون گریستند، پس گفت: بزرگا مردا که این پسرم بود که پادشاهی چون محمود این جهان بدو داد و پادشاهی چون مسعود آن جهان و ماتم پسر سخت نیکو بداشت و هر خردمند که این بشنید بپسندید و جای آن بود (همان: ۱۷۹). اما امیر مسعود «اصل بزرگان این خاندان بزرگ از کودکی آمده است، حامل ذکر» (بیهقی، ۱۳۸۷: ۸۷). غزنویان نیروهای دعوت شده‌ای بودند که برجا ماندند و زمام امور را به دست گرفتند. در مجمع الانساب آمده: «من (سبکتگین) در ترکستان از قبیله‌ای هستم که «برسخانیان» گویند. این اسم از نام یکی از ملوک فارس به نام «بارس خان» که به ترکستان آمده و ملک شده، گرفته شده که به کثرت استعمال، برسخان شده و پدر من نامش «راجوق» بود. وی آن چنان قوی و زورآور بود که استخوان

پیل به دست می شکست. همه جوانان آن قبیله سپر در برابرش می افکندند...» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۳۷). بیهقی بر آن است که خدای، این خاندان را برکشید و ملک به اذن خدا به این خاندان منتقل شده است و این گونه به تبار بی تبار غزنویان مشروعیت می بخشد؛ بنابراین قدرت می تواند از یک برده، پارسیاستس بسازد: «اقتدار دو کار انجام می دهد، هم تغییر مذهب می دهد و هم با اقتدار مخالفت می ورزد» (شمیسا، ۱۳۸۵: ۳۰۵). سلطان مسعود با این که برده‌ای بیش نیست، با داشتن مجوز و مشروعیت دینی، به حلقه پارسیاستسان پیوسته است.

۱۳) پارسیا و دموکراسی

جامعه کلاسیک ایران سرشتی کلی نگر داشت، حال آن که جامعه مدرن سرشتی جزئی نگر دارد: «در فرهنگ کل نگر معمولاً ارزش هر جزء از اجزای سازنده فرهنگ را، نه صرفاً به اعتبار سرشت و ماهیت فردی آن جزء، بلکه به اعتبار نقش یا کارکردی تعیین می کنند که جزء مزبور در کل فرهنگ ایفا می کند» (بازرگانی، ۱۳۸۸: ۱۴۳). در جامعه‌ای که دموکراسی حاکم باشد، فرد فرد جامعه اندیشه مند (Sapient) و اندیشه ور (Thinker) هستند. دوران پس از مدرنیته، به انسان، فردیت و ویژگی می بخشد. انسان‌ها بیش از پیش به فردیت خود آگاه می شوند و هر کس خود را چون جهان اصغری خودبنیاد (Auto-fondateur) می بیند. در این زمینه، حق، فضای خصوصی انسان می شود که کوشش‌های وقفه ناپذیر اعتراض و دموکراسی برای آن که انسان در مقابل نیروهای ستمگر ایستادگی کند، از همین جا ناشی می شود» (شایگان، ۱۳۸۷: ۲۴۸). همان گونه که مطرح شد آزادی بیان و تکراندیشی، هم چنین ترس از تهی شدگی، به گفته «اوتلیویه مونژن»، به یکی از ویژگی‌های مسلط انسان متفکر دموکراتیک تبدیل می شود. دموکراسی محصول دوران روشنگری و نقد است. اما این اصل در دوره غزنوی به چیزی شمرده نمی شد. اندیشیدن از آن پادشاه بود. نفوذ حق فردی در این تمدن، که تشخیص حقوقی انسان به رسمیت شناخته نمی شد و انسان در برابر سلطان برده‌ای بیش نبود، امری بسیار دشوار بود. در این گونه جوامع، اندیشه‌ها علیل بود و کانایی جلیل. نفس اندیشنده‌ای چون حسنک وزیر باید سترون می شد تا ناتمام بماند.

۱۴) نقش دیالوگ در پارسیا چیست؟

بازی پارسیایی نیازمند ارتباط رو در روست «دیالوگ، فن عمده‌ای است برای پیش بردن بازی پارسیایی» (فوکو، ۱۳۹۰، ۳۳) و در واقع اساس دموکراسی است. متافیزیک حضور، زمانی ارزشمند است که حاضران تکراندیش باشند، اما در تاریخ بیهقی، دیالوگ کوتاهی که در

مجلس محاکمه حسنک وزیر، بین بوسهل زوزنی و حسنک اتفاق می‌افتد، منطقی نیست؛ چون بیشتر جنبه جدل مبتنی بر محکومیت دارد تا دیالکتیک عقلانی، و سنگ محکی^(۴) برای ارزیابی این مکالمه‌ها وجود ندارد. بوسهل زوزنی، به علت نداشتن ذهنیت تکثراندیش و دموکراتیک، تباین اندیشه‌ها را بر نمی‌تابد. این محاکمه صوری است. در حالی که تمام تبار حسنک در دنیا حضور دارند، اموالش در دفتر دارایی سلطان مسعود ثبت می‌شود. تا لب به سخن می‌گشاید، بوسهل می‌ژکد و فرادشنام می‌شود. بنابراین، دیالوگ در بازی پارسیایی بین حسنک و بوسهل و سلطان مسعود ارزشی ندارد.

۱۵) پارسیا و خطر

یکی دیگر از ویژگی‌های پارسیاستس، شجاعت است؛ زیرا پذیرش از دست دادن هر چیزی، گر چه ناچیز، مستلزم شجاعت است: «پارسیا بنابراین، به شجاعت در مقابل خطر پیوند دارد: گفتن حقیقت علی‌رغم نوعی خطر، نیاز به شجاعت دارد و در شکل غایی خود، گفتن حقیقت در بازی مرگ و زندگی صورت می‌پذیرد» (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۸). «... حال حسنک دیگر بود، که بر هوای امیر محمد و نگاه‌داشت دل و فرمان محمود، این خداوندزاده را بیازرد و چیزها کرد و گفت که اکفاء آن را احتمال نکنند تا به پادشاه چه رسد» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۶۹). حسنک شجاع بود و در عین حال بی‌باک، زیرا نسبت به پیامد آن چه گفت، احتیاط نورزید، در حالی که پارسیاستس نباید بی‌باک باشد.

اما سلطان مسعود در تقابل با حسنک قرار دارد و نمی‌تواند از پارسیا استفاده کند؛ زیرا هیچ خطری او را تهدید نمی‌کند و خود شهریار است و شهریاران پارسیاستس نیستند. «دیوژن» بر آن است: «اگر سلاح با خود حمل می‌کنید، ترسان هستید. کسی که می‌ترسد نمی‌تواند شاه باشد» (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۶۱). بنابراین، پارسیاستس نبودن سلطان مسعود، مسلح بودن اوست.

۱۶) پارسیا و انتقاد

پارسیا با انتقاد کردن و انتقادپذیری رابطه مستقیم دارد و در واقع بیان‌کننده اندیشه بارور است؛ زیرا پارسیاستس انسانی اندیشه‌مند و رهاست، بدی‌ها را بر نمی‌تابد، اندرز می‌دهد و انتقاد می‌کند؛ بنابراین شخص مورد انتقاد اگر اندیشه عقیم و سترونی نداشته باشد در مورد انتقاد دیگران می‌اندیشد و در صدد اصلاح خود بر می‌آید. اما مسعود با داشتن شجاعت و نیروی جسمانی، از نیروی تدبیر بهره‌ای ندارد. او پادشاهی مستبد، خودرأی و پندناپذیر است و در عین حال بس نیوشا و دهن بین. خیرخواهی صادقانه خردمندان را بر نمی‌تابد و با آنان رفتار نابخردانه‌ای دارد. گوش به کلان جثه‌گان خرداندیش می‌سپارد و «کارهای

نااندیشیده، مکرر می‌کند» (بیهقی، ۱۳۵۶: ۷۴۶). به قول اندیشه‌ورز دولتی، بونصر مشکان «این خداوند ما همه هنر است و مردی؛ اما استبدادی عظیم دارد که هنرها را می‌پوشد» (همان: ۶۶۳).

اشتباهات سلطان مسعود که کشور بر سر آن شد عبارتند از: قول واگذاری ولایت خُتلان به علی تگین، افزودن ترکمانانی که محمود رانده بود، به لشگر (همان: ۵۸)، حذف و نابود کردن پدریان، انتقام اندیشی، انتقال خاندان و خزینۀ پادشاهی به سمت هندوستان و...؛ بنابراین در بازی پارسیایی که لازمه‌اش انتقادپذیری همراه با سازندگی بود، ناگزیر بازنده بود.

۱۷) پارسیا و تکلیف

پارسیاستس خویشکاری‌هایی دارد که باید به سامان برساند. در پارسیا، گفتن حقیقت تکلیف به شمار می‌آید و پارسیاستس مخاطره‌ای را به سبب انجام تکلیف می‌پذیرد و برای به انجام رساندن این تکلیف، ممکن است مجازات گردد یا از وطن مألوف خود تبعید شود. حسنک اما، پارسیاستس است. او مخاطره می‌کند و حقیقت را می‌گوید: «حسنک در عهد محمود سخن‌هایی در حق مسعود می‌گوید و بر مملکتی که در تصرف مسعود است، جاسوس و مشرف می‌گمارد تا می‌آید مسعود مال مردمان بخورد» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۷۲). این تکلیفی بود که حسنک احساس می‌کرد باید به پایان برساند، گرچه به خاطر آن، آبرو و منصب خود را از دست داد. اموال او را با کلاه شرعی از کفش به در کردند، جانش را به فتوای محتسب شهر از او ستاندند (باده با محتسب شهر نوشی زنه‌ار * بخورد باده‌ات و سنگ به جام اندازد)، ولی چون از تبار نیکان و آزادگان بود، جایگاه اجتماعی خود را نه تنها از دست نداد، بلکه بعد از مرگش با خامۀ خیال انگیز بیهقی، نقشی برانگیخته و ماندگار شد، (که مانی نسخه می‌خواهد ز نوک کلک مشکینم) چنان در رگ قرون جاری شد که تا همیشه زنده است.

۱۸) ماتیس

خرد و دانش، در پارسیا مهم است: «... حال حسنک دیگر بود، که بر هوای امیر محمّد و نگاهداشت دل و فرمان محمود، این خداوندزاده را بیازرد و چیزها کرد و گفت که اکفاء آن را احتمال نکنند تا به پادشاه چه رسد» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۶۹) در این عبارت حسنک فردی است دور از خرد؛ زیرا روحیۀ محافظه کاری ایرانیان را ندارد «کسی که مخالفان را به قتل خویش برانگیزد، احتمالاً چنان که باید و شاید عاقل نیست» (تاکمن، ۱۳۸۸: ۴۰). او نابخردانه سلطان مسعود را آزد و جان بر سر این بی‌خردی گذاشت. افلاطون می‌گوید: بی‌خردی خاکی است

که هر گونه خبائتی علیه مردم در آن ریشه می‌گیرد و می‌بالد و سپس تلخ‌ترین میوه‌ها را برای کشت گران خود به بار می‌آورد. (فوکو، ۱۳۹۰: ۹۰). تاکمن نیز بر آن است که «بی‌خردی زاده قدرت است» (تاکمن، ۱۳۸۸: ۵۸). بنابراین، نابخردی ناشی از قدرت حسنگ، خاک بر حیات او ریخت.

۱۹) آثور و گلو سوس (Athuroglossos)

دهن لق بودن؛ کسی که وراجی‌اش پایانی ندارد، نمی‌تواند جلوی ور زدنش را بگیرد؛ کسی که هر چه را به کله‌اش بزند، بیان می‌کند؛ کسی که دهانی مثل چشمه جوشان دارد، یعنی سخنان گزیده‌ای که مبتنی بر تعقل باشد، نمی‌زند. در مجلس مصادره قانونی اموال حسنگ، بوسهل زوزنی به حسنگ وزیر توهین می‌کند که نشان‌دهنده دهن‌لقی و بی‌ادبی اوست. به گفته «سریع‌القلم»: «فرهنگ زور، بی‌توجهی و بی‌احترامی در بالای هرم مدیریت و سیاست در ایران پیوسته به ابعاد دیگر جامعه نیز ریزش داشته است» (سریع‌القلم، ۱۳۹۱: ۲۳). بنابراین، بوسهل پارسیاستس نیست: «بوسهل زوزنی بر خشم خود طاققت نداشت. برخاست نه تمام و بر خویشتن می‌ژکید... بوسهل را طاققت برسید، گفت: خداوند را کرا کند که با چنین سگ قَرمطی که بر دار خواهند کرد به فرمان امیرالمؤمنین، چنین گفتن» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۷۴). «بوسهل را صفرا بجنبید و بانگ برداشت و فرادشنام خواست شد» (همان). امیر مسعود نیز دهن‌لق است: «با امیر بگفتم و درخواستم که باید پوشیده بماند و نماند» (همان: ۸).

۲۰) توروبوس (Thorubos)، سر و صدای عاری از خرد، نعره و هیاهو و غریو

کسی که چون نمی‌اندیشد «امیدی به توانایی خود در تدوین گفتار سنجیده‌ای ندارد» (فوکو، ۱۳۹۰: ۸۹). این امر بارها در مورد سلطان مسعود و گاهی در مورد حسنگ اتفاق افتاده است.

۲۱) صراحت گویی

کسی که پارسیا ندارد، دوپهلو حرف می‌زند. از کلامی استفاده می‌کند که می‌تواند هم‌زمان دو معنای مخالف داشته باشد (فوکو، ۱۳۹۰: ۸۳). در داستان خیش خانه هرات، بیهقی چنین آغاز می‌کند: «از بیداری و خزم و احتیاط این پادشاه محتشم رضی الله عنه یکی آن است که به روزگار جوانی که به هرات می‌بود و پنهان از پدر شراب می‌خورد...» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۱۰) و تمام رندی‌های او را رندانه بازمی‌نمایاند؛ اما به ظاهر وانمود می‌کند که به راستی، بیداری و خزم او را مطرح می‌کند، درحالی‌که با خواندن این داستان چیزی که خواننده استنباط می‌کند، فریب، گریزی، خیانت، دروغ و ... است.

«چون حسنک را از بُست به هرات آوردند، بوسهل زوزنی او را به علی رایض چاکر خویش سپرد و رسید بدو از انواع استخفاف آنچه رسید، که چون بازجستی نبودى کار و حال او را، انتقام‌ها و تشفی‌ها رفت» (همان: ۱۶۹). در این جا بیهقی در پس سطور پنهان، ظلم، هرج و مرج و خراج حکومت مسعود را مطرح کرده‌است: «پس هر گفتاری انگیزه‌های نهفته‌ای هست که از یک وضع (Situation) سرچشمه می‌گیرد، وضع است که خودآگاهی شخص را امکان‌پذیر می‌کند؛ ولی خودآگاهی به همه لایه‌های زیرین امکان‌بخش خویش، آگاه نیست. در واقع، هر گفتمان بازگوینده و توجیه‌گر یک وضع است. خودآگاهی ما بر لایه‌های ژرف ناخودآگاهی ما تکیه دارد؛ یعنی دل‌بستگی‌ها، آرزوها و خواست‌های بشری ما، هم‌چنین، شرایط ویژه اجتماعی و تاریخی‌ای که از دل امکان‌های آن‌ها برآمده‌ایم» (آشوری، ۱۳۸۹: ۲۲۷).

۲۲) اپیملیاهئا تو (Epimeleiaheautou) یا مراقبت از نفس

پارسیاستس کسی است که باید بکوشد تا از خود مراقبت کند. هدف پارسیاستس، مجاب کردن کسی است به این که باید از خود و دیگران مراقبت کند (فوکو، ۱۳۸: ۱۳۹۰)؛ بنابراین شرافت و تبارمندی تنها ملاک کسب شهرت و آوازه نیست. شخص تنها به دلیل داشتن تبار والا نمی‌تواند پارسیاستس باشد و توانمند برای احراز جایگاه والایی در شهر؛ بلکه در این مورد خاص، خودسازی نقش اساسی دارد. به گواهی بیهقی، سلطان مسعود در همه هنرها و خوبی‌ها سرآمد دیگران است و سخن‌شناس «چون این پادشاه در سخن آمدی، جهانیان بایستی که در نظاره بودندی که در پاشیدی و شکر شکستی» (بیهقی، ۱۳۲۴: ۲۰) و اهل رزم و... ولی بی بهره از علم نفس، خودشناسی و خودسازی. حسنک از سلطان محمد مراقبت کرد، ولی از خود نه. و این دلیل عمده سقوط هر دوان بود.

۲۳) چه کسی شهروند است؟

شهروند کسی است که از اهالی تبارمند شهر باشد و حق انتخاب داشته باشد. تبعید شدگان، مهاجران، فراریان و... در تعیین سرنوشت یک شهر حق انتخاب ندارند؛ زیرا آنان در گرج و میش یک وضعیت بینابین و ناپایدار زندگی می‌کنند. حسنک اما، بهره‌مند از همه گونه حقی است، زیرا یک بومی آرگوسی است. برعکس، سلطان مسعود شهروند نام‌نویسی شده است و بی بهره از هر گونه حقی؛ زیرا غزنویان، ترکان بی‌تباری بودند که به زور و به صورتی غیرشرافتمندانه بر سرزمین آریاییان نزاده تحمیل و به شهر افزوده شدند.

۲۴) پارسیا در تقابل با چه چیزی قرار می‌گیرد؟

پارسیا در تقابل با ناراستی و چاپلوسی و بی‌جاگویی (Athurostomia) قرار دارد: «پس برای

گروهی حقیقت و راستگویی (پارسیا) دل پذیرترین چیزها در جهان‌اند و برای گروهی دیگر چاپلوسی و ناراستی. این دو می‌ها مشتاقانه گوش به کسانی می‌سپارند که در گفتارشان به دنبال خوش‌آمدگویی هستند و آن اولیها به کسانی که برای حقیقت ارزش قائلند» (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۵۸).

۲۵) تحلیل بازی پارسیایی حسنک و بوسهل در مجلس محاکمه

برای بازی پارسیای سیاسی، دو طرف بازی (بوسهل و حسنک) باید با هم تماس بگیرند و نوعی قرابت با هم برقرار کنند تا بتوانند در بازی شرکت کنند؛ ولی این قرابت بین حسنک و بوسهل نبود. دیگر این که شنونده با سخن گوینده باید هدایت شود و متقاعد. کنش‌پذیری شنونده (بوسهل) با کنش‌پذیری گوینده (حسنک) یکی نیست. کنش‌پذیری یک شنونده در بازی پارسیای سیاسی این است که توسط آن چه می‌شنود متقاعد شود؛ ولی بوسهل متقاعد نمی‌شود. قبل از محاکمه، حدود پنج شش ماه، حسنک گرفتار دستان نامهربان بوسهل (و امیر مسعود) است. دلایل قانع کننده‌ای برای گرفتاری حسنک وجود ندارد، جز تعصب و خصومت نشأت گرفته از احساس حقارت بوسهل نسبت به حسنک. او به دار زدن حسنک را از جانب خلیفه عباسی می‌داند، نه خود: «...که بر دار خواهند کرد به فرمان امیرالمؤمنین» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۷۴).

در روز محاکمه، خواجه احمد میمندی او را در کنار حاضران و در دست راست می‌نشانده نه در جای متهم و با کمال ادب با او رفتار می‌کند. دیگران نیز به تبعیت از خواجه، این گونه رفتار می‌کنند. همه به احترام او بلند می‌شوند جز بوسهل که «برخواست نه تمام» و حسنک را سگ قمرطی می‌خواند. همه املاک حسنک را با کلاه شرعی، به نام سلطان می‌کنند، به طوع و رغبت. در حالی که فروشنده را در تعیین مبلغ ثمن دخالتی نبوده است «و آن سیم که معین کرده بودند، بستد» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۷۵). لوگوس سقراطی، شنونده را به دادن گزارشی-دیدنای لوگون (Didonai Logon)- از خویشتن، از این که چگونه گذران زندگی می‌کرده است، هدایت می‌کند (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۲۷). اما در این روایت، حسنک است که شرحی از زندگی خود می‌دهد: «خاندان من و آن چه مرا بوده است از آلت و حشمت و نعمت جهانیان دانند. جهان خوردم و کارها راندم و عاقبت کار آدمی مرگ است» (بیهقی، ۱۳۸۸، ۱۷۴). از این رو، این بازی مستبدانه در خور اندیشه تکثراندیشانه نیست.

۲۶) تحلیل مراسم اعدام حسنک

روز اعدام حسنک، امیر مسعود برنشست و قصد شکار کرد: سلطان مسعود فرمان بر دارکردن حسنک را صادر می‌کند؛ ولی در شهر نمی‌ماند و به بهانه‌ای از شهر خارج می‌شود و کار

را به دیگران می‌سپارد. به نظر می‌رسد سلطان راغب نبود حسنک را بردار کند و چون از نظر روانی در فشار بود، برای رهایی از این فشار روحی از شهر خارج می‌شود و یا شاید نشان دهنده فراغت بال اوست. سلطان هم‌چنین برای اقناع خود و کاستن از بار عذاب به حسنک پیغام می‌دهد: «این آرزوی توست که خواسته بودی که چون ما پادشاه شویم تو را بر دار کنیم» (همان)، اما حسنک دست‌ها در هم زده، بی‌اعتنا، با همتی والا، لحظه‌ای تزلزل به خود راه نمی‌دهد. کلماتی که بیهقی (حسنک را فرمودند) به کار می‌برد حاکی از احترام قلبی او به حسنک است و مردمان نیز همه به درد می‌گیرند و هیچ‌کس دست به سنگ نمی‌کند. همه زار می‌گیرند، خاصه نیشابوریان (همان)، ولی باز بوسهل زوزنی شرارت و زعارتی در کار می‌کند و خودی روی-پوش آهنی می‌آورند عمداً تنگ و مشت‌ری رند را سیم می‌دهند که سنگ زنند. میکاییل حسنک را غلام مفعول می‌خواند: «میکاییل بدانجا اسب نداشته بود، پذیره‌وی آمده، وی را مؤاجر خواند و دشنام‌های زشت داد» (همان)، در حالی که غزنویان ترک‌انی بودند غلام‌باره. میکاییل ناخودآگاه، غلام‌بارگی غزنویان را به حسنک نسبت می‌دهد، چون حسنک از دایره‌ی قدرت به‌در آمده است، که این خود مجوزی‌ست برای فروکاستن اندیشه‌ی کسانی چون میکائیل به سطحی‌گری محض.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که راوی (بیهقی) تا چه مقدار در گزارش خود از روایت حسنک صادق بوده است؟ راوی هر قدر هم بی‌طرف باشد، موفق نمی‌شود با چشمانی آزاد، دنیای پیرامون خود را نگاه کند، به ویژه در دوره‌ای که گفتمان مسلط، سلطنت‌طلبی، اقتدارگرایی دربار و قداست پادشاه است و این ایده تا جایی پیش می‌رود که شاهان را سایه خدا بر زمین می‌دانند (رازی، ۱۳۷۹: ۴۱۱) یا نیت نیک پادشاه را در تغییر سرنوشت خود مؤثر می‌پندارند (وراوینی، ۱۳۷۵: ۶۵)؛ حتی دانش پادشاهان را به انبائه دانش الهی متصل می‌دانند (همان: ۴۶۲) هم‌چنین پادشاه را شخص‌واره خورشید برمی‌شمرند (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۵۲). البته ایرانیان پیش از تولد اسلام در ایران، شاه را سایه خدا بر روی زمین می‌دانستند و پادشاه را از تبار آدمیان محسوب نمی‌کردند و برآن بودند که فره ایزدی بر او تابیده و او را سرآمد همگان کرده است که لازمه‌اش اطاعت محض و بی‌چون و چرای مردم از پادشاه است؛ اما چون غزنویان از فره ایزدی بی‌بهره بودند، با منسوب کردن خود به خلفای عباسی، سوءاستفاده از مذهب و عوام فریبی، تحمیق توده با ابزار دین (ابزاری که در طول تاریخ نابخردی زندگی ایرانی، همیشه برجسته بود) به حکومت خود مشروعیت بخشیدند «مشروعیت، یعنی حکومت بحق یا اعمال قدرت، مهم‌ترین مؤلفه اعمال قدرت است» (استلی برس، ۱۳۸۷: ۵۹۶). بنابراین اگر چه راوی سال‌ها پس از مرگ سلطان مسعود، حوادث را روایت می‌کند؛ اما در دوره‌ای می‌زید، هم‌چنین در تمدن ذهنی‌ای قرار دارد که کاملاً وفادار به این ایده است. ایده‌ای که متعلق به گذشته است. او «در درون خود صدای پادشاهش را داشته است تا به کار او تداوم و سودمندی بخشد» (جینز،

۱۳۸۳: ۱۹۵). اما حسنک، شیرآهن کوه‌مردی رویینه‌تن است که زخم‌گاهش نپذیرفتن این واقعیت است و یک «نه» سرنوشت او را رقم می‌زند.

نتیجه‌گیری

بر اساس آراء فوکو، در بررسی روایت حسنک وزیر، نتایجی به دست آمد که گاهی ایده‌های فوکو را نقض می‌کند. بنا بر ایده فوکو، پارسیا بیش و پیش از هر چیزی، به جایگاه اجتماعی شخص نسبت داده می‌شود و پارسیاستس کسی است که تبار خود را می‌شناسد و یکی از محتشمان با جایگاه اجتماعی والا است. بی‌بهری بر آن است که خدای، خاندان غزنوی را برکشید و مُلک به اذن خدا به این خاندان منتقل شده است. او به حکومت غزنویان مشروعیت می‌بخشد، چون آنان قدرتمند هستند؛ بنابراین قدرت می‌تواند از یک برده، پارسیاستس بسازد. در نتیجه ایده فوکو که پایگاه اجتماعی والا را شرط داشتن پارسیا می‌داند، در این جا چندان کارآمد نیست. حسنک وزیر، اما، شهروندی نژاده بود با مقام و منزلت والای اجتماعی.

دیگر این که پارسیاستس کسی است که استقلال اندیشه دارد؛ ولی با نمونه‌هایی که ارائه شد، اندیشه مسعود را دیگران رقم می‌زدند، ولی حسنک، اندیشه‌اش را خود رقم زد. از دیگر صفات پارسیاستس همگونی گفتار و رفتار، رُک‌گویی، ثبات رفتار، عقیده، افکار و... است که با بررسی این ویژگی‌ها در روایت حسنک وزیر و دادن نمونه‌هایی این اصل به اثبات رسید که حسنک واجد اکثر ویژگی‌ها و سلطان مسعود فاقد اکثر ویژگی‌ها بود. سلطان مسعود شجاعت دارد؛ ولی ماتیس (خرَد و دانش) ندارد. هم‌چنین بنا بر روایت بی‌بهری مبنی بر آزرده حسنک سلطان مسعود را، حسنک فردی است دور از خرد؛ زیرا روحیه محافظه‌کاری ایرانیان را ندارد. او نابخردانه سلطان مسعود را می‌آزارد و جان بر سر این بی‌خردی می‌گذارد. نتایج به دست آمده را می‌توان در متون دیگر اعمال کرد و با بررسی و تطبیق آن‌ها با هم، در این زمینه آیین‌نامه‌ای کامل تدوین کرد. این پژوهش تحفه‌ای است ناچیز، تقدیم به بارگاه دانشی ادب‌دوستان پارسی.

پی‌نوشت

۱. شاعر نیکو می‌گوید: «حِفْظُ لِسَانِكَ لِاتَّقُولُ فَتُبْتَلِي / إِنَّ الْبَلَاءَ مُوَكَّلٌ بِالْمَنْطِقِ»: نکه دار زبان را و سخن مگو که مبتلا می‌گردد، چه به درستی که بلا بر سخن گماشته است.
۲. هرگاه تدبیر کارها به دست جوانان دون پیران افتد، در برخی از آن کارها خلل و سستی پدید خواهد آمد.
۳. بوسهل با تمام جاه و نعمت و مردمش در قیاس با حسنک همچون یک قطره بود از یک چشمه جوشان، از روی فضل البتّه او مقام و موقعیت دیگری دارد.
۴. واژه یونانی باسانوس (basanos) یعنی سنگ محک، سنگ سیاهی که از آن برای اندازه‌گیری درجه خلوص طلا استفاده می‌کنند.

منابع و مأخذ

- آشوری، داریوش. (۱۳۸۹). *پرسه‌ها و پرسش‌ها* (مجموعه مقاله). تهران: آگه.
- _____ . (۱۳۸۹). *فرهنگ علوم انسانی*. چاپ دوم. ویراست دوم. تهران: مرکز.
- استلی برس، اولیور و آلن بولک. (۱۳۸۷). *فرهنگ اندیشه نو*. چاپ سوم. تهران: مازیار.
- بازرگانی، بهمن (و دیگران). (۱۳۸۸). *نقد آگاه در بررسی آراء و آثار* (مجموعه مقالات). گردآورنده: عنایت سمیعی. تهران: آگه.
- برسler، چارلز. (۱۳۸۶). *درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌های نقد ادبی*. ترجمه مصطفی عابدینی-فر. تهران: نیلوفر.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۸). *تاریخ بیهقی*. مقدمه، تصحیح، تعلیقات، توضیحات و فهرست‌ها: محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی. تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۳۳). *تاریخ بیهقی*. به تصحیح سعید نفیسی. ۳ مجلد. تهران: سنایی.
- _____ . (۱۳۵۶). *تاریخ بیهقی*. به تصحیح علی اکبر فیاض. چاپ دوم. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- _____ . (۱۳۲۴). *تاریخ بیهقی*. تصحیح غنی و فیاض. تهران: چاپخانه بانک ملی.
- پاینده، حسین. (۱۳۸۵). *نقد ادبی و دموکراسی*. تهران: نیلوفر.
- پوله، ژرژ. (۱۳۹۰). *آگاهی نقد*. ترجمه مرتضی بابک معین. تهران: علم.
- تاکمن، باربارا. (۱۳۸۸). *تاریخ بی خردی از تروا تا ویتنام*. ترجمه حسن کامشاد. تهران: کارنامه.
- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر. (۱۳۷۴). *ترجمه تاریخ یمینی*. چاپ سوم. تصحیح جعفر شعار. تهران: علمی و فرهنگی.
- جینز، جولیان. (۱۳۸۳). *خاستگاه آگاهی در فروپاشی ذهن دو جایگاهی* (کتاب یکم: ذهن انسان). ترجمه خسرو پارسا و دیگران. تهران: آگه.
- رازی، نجم. (۱۳۷۹). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سریع‌القلم، محمود. (۱۳۹۱). *اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار*. چاپ پنجم. تهران: فرزانه روز.
- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۸۹). *بوستان سعدی*. تصحیح غلامحسین یوسفی. چاپ دهم. تهران: خوارزمی.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۸). چاپ ششم. *افسون‌زدگی جدید (هویت چهل‌تکه و تفکر سیار)*. ترجمه فاطمه ولیانی. تهران: فرزانه روز.
- _____ . (۱۳۸۷). *زیر آسمان‌های جهان* (گفت‌وگوی داریوش شایگان با رامین

جهانبگلو). چاپ پنجم. ترجمه نازیلا عظیمیا. تهران: فرزانه روز.
شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد. (۱۳۶۳). *مجمع الأنساب*. تصحیح میرهاشم محدث.
تهران: امیرکبیر.

شمیسا، سیروس. (۱۳۸۶). *کلیات سبک شناسی*. ویرایش دوم. تهران: میترا.
_____ . (۱۳۸۶). *نگاهی تازه به بدیع*. چاپ سوم از ویرایش دوم. تهران: میترا.
عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۵۶). *مصیبت‌نامه*. به اهتمام و تصحیح نورانی وصال. چاپ دوم.
تهران: زوآر.

فوکو، میشل. (۱۳۹۰). *گفتمان و حقیقت*. ترجمه علی فردوسی. تهران: دیبایه.
_____ . (۱۳۹۰). *اراده به دانستن*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپدیده. چاپ ششم.
تهران: نی.

_____ . (۱۳۸۹). *دانش و قدرت*. محمد ضیمران. چاپ پنجم. تهران: هرمس.
_____ . (۱۳۸۹). *دیرینه‌شناسی دانش*. ترجمه عبدالقادر سواری. چاپ دوم. تهران: گام
نو.

مرادی، گلمراد و محمدی فر، نجات. (۱۳۸۹). «مبانی پارادایمی و روش شناختی نظریه میشل
فوکو». *فصل‌نامه تخصصی جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی آشتیان*. شماره ۶.
صص ۱۳۵ - ۱۵۳.

وراوینی، سعدالدین. (۱۳۷۵). *مرزبان‌نامه*. به کوشش خطیب رهبر. تهران: صفی‌علی‌شاه.
ون دایک، تئون ای. (۱۳۸۹). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*. چاپ سوم. تهران: دفتر مطالعات
و توسعه رسانه‌ها.

هرمن، دیوید (و همکاران). (۱۳۹۱). *دانشنامه روایت‌شناسی*. گروه مترجمان. گردآورنده و
ویراستار: محمد راغب.

یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۸). *یادنامه ابوالفضل بیهقی* (مجموعه سخنرانی‌های مجلس
بزرگداشت ابوالفضل بیهقی). چاپ چهارم. مشهد: ۲۱ تا ۲۵ شهریور ۱۳۴۹.

Abrams. A.H. (1993). *A Glossary of Literary Terms*. Sixth Edition.
Printed in the United States of America.

Marincola, John. (1997). *Authority and Tradition in Ancient
Historiography*. Cambridge University Press.

Woodman, Antony J. (1988). *The Rhetoric of Ancient Historiography*:
Four Studies, London: Croom Helm.