

## تحلیل انتقادی گفتمان ایدئولوژیک طبقاتی در شاهنامه بر مبنای آرای میشل فوکو (مورد مطالعه: داستان انوشیروان و کفشگر)

رضا قنبری عبدالملکی\* / آیلین فیروزیان پوراصفهان‌نی\*\*

### چکیده

جستار حاضر به منظور بررسی روابط ایدئولوژی و قدرت، گفتمان طبقاتی (کاست) در داستان انوشیروان و کفشگر را بر مبنای آرای میشل فوکو در چارچوب نظریه تاریخ‌گرایی نوین مورد مطالعه قرار داده است. این مقاله با هدف بررسی نظام طبقاتی در داستان مذکور، می‌کوشد به لایه‌های پنهان متن دست یابد و نقش ایدئولوژی مزدپسنا را در عادی‌سازی این نظام در عصر انوشیروان مورد واکاوی قرار دهد. برای دستیابی به این هدف، تحقیق پیش‌رو حول محور دو پرسش اصلی سازمان یافته است: ۱. آیا گفتمان کاست در عصر انوشیروان، تابعی از اوضاع سیاسی-اجتماعی پیرامون آن بوده است؟ ۲. دیدگاه‌های ایدئولوژیکی انوشیروان درباره قدرت چگونه در متن داستان آشکار شده است؟ این مطالعه به روش کتابخانه‌ای، با رویکرد توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر پژوهش کیفی انجام شده است. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که گفتمان کاست با پشتوانه مذهب، به مثابه یک نهاد ایدئولوژیک، کنشگرانی چون انوشیروان را بر جامعه مسلط ساخته و فرودستان را به وسیله ایجاد آگاهی کاذب در آنها، به پذیرش وضع موجود متقاعد کرده است. بدین ترتیب طی یک فرایند ایدئولوژیک، گفتمان کاست با تولید و بازتولید ایدئولوژی غالب، به ابزار صاحبان قدرت برای سرکوب «سوژه»‌هایی چون کفشگر مبدل می‌شود.

**کلیدواژه:** ایدئولوژی، فردوسی، گفتمان، میشل فوکو، نظام طبقاتی.

## ۱. مقدمه

پژوهش حاضر، داستان انوشیروان و کفشگر را در شاهنامه از دیدگاه تاریخ‌گرایی نوین در محدوده تعریف جدیدی که میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴م)<sup>۱</sup> از آن ارائه می‌کند، بررسی کرده است. هدف از این بررسی، ارائه خوانش تازه‌ای از روابط بین ایدئولوژی، قدرت و نظام شدیداً طبقاتی در جامعه عصر انوشیروان ساسانی است. از آنجا که ایدئولوژی را معمولاً پدیده‌ای می‌دانند که روابط قدرت درون جامعه را در هاله‌ای از ابهام می‌پیچد یا آن را تغییر شکل می‌دهد یا پنهانش می‌دارد، خوانش ایدئولوژیکی متن، در واقع نوعی مبارزه است، مبارزه‌ای مبتنی بر آشکارسازی افتادگی‌ها و تحریف‌ها.

مسئله زبان، ایدئولوژی و قدرت که از مفاهیم بنیادی در تحلیل گفتمان انتقادی‌اند، در تحلیل متون ادبی بسیار پررنگ ظاهر شده‌اند. براساس رویکرد انتقادی به زبان، شعر را می‌توان در بافت موقعیتی و اجتماعی آن بررسی کرد و کارکرد ایدئولوژیک اثر ادبی و ارتباط آن را با مناسبات قدرت مطالعه نمود (زمانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۵۸). در همین رابطه می‌توان به نظر رونالد کارتر<sup>۲</sup> توجه کرد که معتقد است «واژه ادبیات را سوای از اصطلاح ایدئولوژی نمی‌توان تعریف کرد» (آفاگل‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۰). تئون ون‌دایک<sup>۳</sup>، یکی دیگر از چهره‌های مطرح این رویکرد، تحلیل انتقادی را نوعی تحلیل گفتمانی می‌داند که روش‌های سوءاستفاده از قدرت اجتماعی، سلطه و نابرابری و نیز مقاومت متون در بافت‌های اجتماعی و سیاسی در مقابل آن‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهد. او معتقد است با چنین روش تحلیلی، تحلیلگران گفتمان انتقادی در تلاش‌اند نابرابری‌های اجتماعی را [چنان‌که در داستان انوشیروان و کفشگر مطرح است]، کشف و افشا نمایند و در نهایت در مقابل آن ایستادگی کنند (همان: ۲۱).

1. Michel Foucault
2. Ronald Carter
3. Teun Van Dijk

برای نیل به هدف پژوهش، این مقاله حول محور دو پرسش اصلی سازمان یافته است: ۱. آیا گفتمان کاست در عصر انوشیروان، تابعی از اوضاع سیاسی-اجتماعی پیرامون آن بوده است؟ ۲. دیدگاه‌های ایدئولوژیکی انوشیروان درباره قدرت چگونه در متن داستان فردوسی آشکار شده است؟ در پیوند با پرسش‌های فوق، این فرضیه مطرح می‌شود که نظام کاست با مبدل شدن به گفتمان ایدئولوژیک غالب، زمینه بهره‌کشی از طبقه توده را فراهم می‌آورد و انوشیروان با تکیه بر این گفتمان، سرشت واقعی روابط اجتماعی را کتمان می‌کند و به توجیه و ماندگاری سلطه یک طبقه بر طبقات دیگر یاری می‌رساند.

## ۲. پیشینه پژوهش

از گذشته تا امروز پژوهش‌های متعددی درباره جنبه‌های مختلف شاهنامه به نگارش درآمده است؛ اما در این میان، جز مقاله شیرخدا و همکاران (۱۳۹۸) پژوهش قابل‌اعتنایی وجود ندارد که کلیت این اثر یا بخش‌هایی از آن را با توجه به آرای میشل فوکو مورد بررسی قرار داده باشد. در مطالعه شیرخدا و همکارانش داستان رویارویی دو قهرمان برجسته شاهنامه، یعنی رستم و اسفندیار براساس تحلیل گفتمان قدرت مورد واکاوی قرار گرفته تا پاسخگوی این پرسش باشد که چه نوع روابط قدرت در سطوح گوناگون نهادی، اجتماعی، سیاسی و موقعیتی در شکل دادن گفتمان این داستان مؤثر بوده است.

در ارتباط با چارچوب نظری مقاله حاضر، یعنی رویکرد تاریخ‌گرایی نوین، چند پژوهش در سال‌های اخیر به رشته تحریر درآمده‌اند که از میان آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد:

اسدی امجد و ذوالفقاری (۱۳۸۸) در تحقیق خود به تحلیل و بررسی نمایشنامه گلنگری گلن راس<sup>۱</sup>، اثر دیوید ممت<sup>۲</sup> پرداخته‌اند که اسلوب نظری به کار گرفته شده

---

1. Glengarry Glen Ross

2. David Mamet

در آن، تاریخ‌گرایی نوین است. در این مقاله ردپای نظام سرمایه‌داری آمریکا و چگونگی اعمال قدرت این نظام بر قشرهای مختلف جامعه بررسی شده است. یافته‌های این مطالعه بیانگر آن است که گلنگری گلن راس نمونه خوبی از شکست رؤیای آمریکایی و نظریه انسان خودساخته است.

محمودی تازه‌کند (۱۳۹۱) گفتمان، قدرت و زبان را در داستان‌های *الدوز و کلاغ‌ها و الدوز و عروسک سخنگو*، اثر صمد بهرنگی، از دیدگاه تاریخ‌گرایی نوین مورد بررسی قرار داده است. نتیجه این تحقیق حاکی از آن است که گفتمان‌های چندگانه در این داستان‌ها متأثر از گفتمان‌های انقلابی، سیاسی و فرهنگی عصر نویسنده هستند. همچنین این تحقیق تبیین کرده است که چگونه بهرنگی از زبان بی‌زبان‌ها، کلاغ‌ها و عروسک‌ها، رابطه متقابل زبان و قدرت را به تصویر کشیده است. قاسمی و کاسی (۱۳۹۶) در مطالعه خود از منظر تاریخ‌گرایی نوین و تحلیل گفتمان، به بازخوانی داستان هفتواد در *شاهنامه فردوسی* پرداخته‌اند. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد داستان مذکور دربردارنده دو خوانش سیاسی و اقتصادی متفاوت است. در خوانش نخست، داستان بیانگر تنش سیاسی میان دو گفتمان اشکانی و ساسانی و تقابل اردشیر با یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های سیاسی و اقتصادی حکومت اشکانی است؛ اما در خوانش دوم، هفتواد ماجرای برآمدن قدرتی نوظهور و توده‌ای است که سرانجام به شکست می‌انجامد. بر این اساس، این داستان تقابل قدرت مشروع اردشیر با قدرت نامشروع هفتواد است. گفتنی است در این خوانش، داستان با هژمونی نظام طبقاتی و مالی پیوند خورده است.

در ارتباط با پژوهش‌های تحلیل گفتمان انتقادی بر پیکره *شاهنامه فردوسی*، آثار انگشت‌شماری مشاهده شد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

یوسفی و همکاران (۱۳۹۱) در نوشتار خود به منظور شناخت هویت ایرانی و تقابل آن با غیرایرانی و بستر زمانی و مکانی به وجودآورنده *شاهنامه* (مورد مطالعه: داستان سیاوش)، از روش تحلیل گفتمان انتقادی استفاده کرده‌اند. نتایج این تحقیق نشان

می‌دهد گفتمان هویت ایرانی به واسطه تقابل با گفتمان هویت انیرانی شکل گرفته و در هر دو گفتمان، بُعد سیاسی هویت از اهمیت بیشتری برخوردار است.

حق‌پرست (۱۳۹۱) با بررسی مؤلفه‌های جامعه‌شناختی - معنایی که ون لیوون<sup>۱</sup> در الگوی پیشنهادی خود ارائه داده و انطباق آن‌ها با برش‌های داستانی موردنظر از شاهنامه و بهمن‌نامه کوشیده است به زمینه ایدئولوژیک ورای این دو متن دست یابد و تفاوت تأثیرگذاری آن‌ها را نشان دهد. حاصل این مطالعه نشان می‌دهد برخی از شاخه‌های دو شیوه اصلی حذف و اظهار در هر دو متن تا حدودی به چشم می‌خورند و پیوسته‌نمایی، گسسته‌نمایی، نام‌بری و طبقه‌بندی نیز از شگردهایی است که همراه با زیرمجموعه‌های خود برای بازنمایی کارگزاران استفاده شده‌اند.

بهمنی و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهش خود در چارچوب تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف<sup>۲</sup> به رمزگشایی خصوصیات صوری و زبانی گفتمان اساطیری در شاهنامه فردوسی پرداخته‌اند. نتایج به دست آمده از این پژوهش نشان می‌دهد متن، طرحی منسجم و همگون دارد که با اطلاعات قبلی گوینده در تعامل است. واژگان ایدئولوژیک دوره‌های سه‌گانه از طرح طبقه‌بندی سال بزرگ کیهانی، به لحاظ کارکرد و کمیت متفاوت‌اند. همچنین نتایج مشخصه‌های دستوری مبین آن است که گزینش نام شخصیت‌ها بر ایدئولوژی خاص بن‌مایه اساطیری مبتنی‌اند و عملکرد هویت‌ها را بازنمایی می‌کنند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، تاکنون به‌جز مقاله قاسمی و کاسی (۱۳۹۶) اثری که با رویکرد تاریخ‌گرایی نوین، متن شاهنامه را مورد بررسی قرار داده باشد، به نگارش درنیامده است. از آنجا که داستان مورد مطالعه در پژوهش مذکور، از لحاظ محتوا و بافت موقعیتی، به‌طور کلی متفاوت با داستان مورد بررسی در این جستار است، می‌توان مدعی شد مقاله حاضر از نظر جدید بودن داده‌های تحقیق، از تازگی و نوآوری برخوردار است.

---

1. van Leeuwen  
2. Norman Fairclough

### ۳. چارچوب نظری پژوهش

#### ۳-۱. نظریه تاریخ‌گرایی نوین

تاریخ‌گرایی نوین<sup>۱</sup> که به‌عنوان یکی از مفاهیم بنیادی در مطالعه متون ادبی از نگاه تحلیل‌گفتمان انتقادی مطرح می‌شود، متأثر از آرای میشل فوکو است و این نکته که «گفتمان موضوعی تاریخی است»، یکی از مبانی آن به شمار می‌رود (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۱). در این نگرش، تاریخ زمینه‌ای برای ادبیات نیست؛ بلکه این ادبیات است که زمینه فهم تاریخ است. بنابراین اثر ادبی با نمایش نظام‌های رفتاری و اجتماعی، سند تاریخی محسوب می‌شود و می‌توان آن را تاریخ فعال دانست. با این وصف، تاریخ ادبی، بخشی از تاریخ عظیم فرهنگی است و تاریخ‌گرایان نوین، ادبیات را در راستای گفتمان‌های متکثر در متن تحلیل می‌کنند. در واقع ادبیات مانند آینه‌ای است که ذات و درون‌مایه تاریخ سیاسی، اجتماعی و مذهبی را بازمی‌تاباند (دهقان، ۱۳۹۴: ۸۷).

گرایش نوتاریخی‌باوری که متون ادبی را به‌مثابه ابژه‌هایی تاریخی بازسازی می‌کند، هم‌جنبه‌هایی از نظریه‌های سنتی و معاصر را به نقد می‌کشد و هم جنبه‌هایی از آن‌ها را در دل خود دارد و با این کار، «شماری از سنت‌های پذیرفته‌شده در مطالعات ادبی و تاریخی را زیر پا می‌گذارد» (White, Hayden, 1989: 294).

در حالی که نوتاریخی‌باوری دیدگاه صورت‌گرایانه نقد نو را کنار می‌گذارد و در عین حال که به مقابله با گرایش‌های غیرتاریخی ساختارگرایی و واسازی برمی‌خیزد، از هر دوی آن‌ها بهره می‌گیرد تا نظام‌های بازنمایی را به‌مثابه متن بخواند. ساختارگرایی، تجزیه و تحلیل کنش‌های معنادار متون ادبی و تاریخی را در حکم یک نظام تسهیل می‌کند، حال آنکه واسازی، محل خلأها، غیاب‌ها و سکوت‌ها را که ردپایی از انگاشته‌های متافیزیکی این نظام‌های متنی هستند، مشخص می‌کند. نوتاریخی‌باوران رویکردهای ساختارگرایانه و واسازانه، به‌ویژه راهبردهای میشل فوکو را به کار می‌گیرند تا عاملیت انسانی را در مقام سوژگی تبیین کنند؛ سوژگی‌ای که در

مجموعه از لحاظ تاریخی مشخصی از روابط اجتماعی، شکل یک متن به خود می‌گیرد (مکاریک<sup>۱</sup>، ۱۳۹۰: ۴۴۱).

نوتاریخی باوران هیچ‌گونه شأن فراتاریخی برای ادبیات قائل نیستند و متن ادبی را پدیده‌ای می‌دانند که در چارچوب نهادهای ادبی که دارای ویژگی‌های خاص تاریخی هستند، شکل گرفته است. به عقیده آن‌ها متون ادبی با متون دیگری که در چارچوب سایر نهادهای واجد ویژگی‌های خاص تاریخی تولید می‌شوند، پیوند دارند.

تاریخ‌گرایی نوین که در متن اندیشه‌های فوکو قرار دارد، تعریف جدیدی از متن ارائه می‌دهد و بر این تکیه می‌کند که «با خواندن تاریخ، هیچ‌گاه نمی‌توان حقیقت یا تصویری کاملاً دقیق از وقایع گذشته یا جهان‌بینی گروهی از افراد را به دست آورد» (برسلر<sup>۲</sup>، ۱۳۸۶: ۲۴۵). به این ترتیب، قائم بالذات بودن متن را که تاریخ‌گرایی قدیم آن را تأیید می‌کرد، مورد تردید قرار می‌دهد. در واقع تاریخ‌گرایی نوین به «بازتعریف رابطه متن با تاریخ می‌پردازد» (همان: ۲۴۸). بنابراین در تأویل و تفسیر متن باید به عناصر فرهنگی مشهود در متن و دوران تاریخی ارائه‌شده در آن تأکید کرد تا بتوان تفسیر صحیحی از متن ارائه داد.

از دیدگاه نوتاریخی باوری، هر دوره‌ای گفتمان غالب و مختص به خود را دارد که با بررسی متن می‌توان به آن دست یافت و «اساساً شرایط اجتماعی ویژه یک دوران، گفتمان واحد را حاکم می‌کند و انسان بی‌آنکه به درستی و نادرستی یک ارزش هنجار و در کل یک تفکر اجتماعی آگاه باشد، پابند آن می‌شود» (خائفی، ۱۳۹۱: ۶۳).

### ۲-۳. گفتمان

امروزه گفتمان<sup>۳</sup> در دو معنای متفاوت اما مرتبط به کار می‌رود. یکی به «یک قطعه بزرگ زبانی» اشاره دارد و دیگری به سازمان‌بندی اجتماعی محتواها در کاربرد اولی

---

1. Makaryk  
2. Bressler  
3. Discourse

وجه مشخصه رویکرد زبان‌شناختی است و از سنتی انگلیسی-آمریکایی برخاسته و دومی وجه مشخصه رویکردهایی است که از منظری اجتماعی به آن می‌نگرند و با سنت فرانسوی پیوند خورده است (مکاریک، ۱۳۹۰: ۲۵۶). شایان ذکر است در پژوهش حاضر، معنای گفتمان، ناظر به رویکرد دوم است که ریشه در مفاهیم اجتماعی دارد. در نوشته‌های میشل فوکو، «گفتمان» یک اصطلاح پایه است. از نظر او هیچ نظریه عمومی‌ای درباره گفتمان یا زبان وجود ندارد؛ آنچه هست، فقط توصیفی تاریخ‌بنیاد از گفتمان‌ها یا کنش‌های گفتمانی است. کنش‌های گفتمانی بر نوعی نظم گزاره‌ای استوارند که یک موضوع را تعریف می‌کنند و مجموعه‌ای از مفاهیم را فراهم می‌آورند که می‌توان آن‌ها را برای تجزیه و تحلیل موضوع، برای محدود کردن آنچه می‌توان و آنچه نمی‌توان درباره آن گفت و برای مشخص کردن کسی که می‌تواند آن را بگوید، به کار گرفت؛ اما نظمی را که یک کنش گفتمانی به وجود می‌آورد نباید با نوعی انسجام منطقی یا نظام‌مند اشتباه گرفت. این نظم، نظم یک رخداد تاریخی است، نه تحقق یک نظام از پیش موجود (همان: ۲۵۸). فوکو با به‌کارگیری مفهوم «گفتمان»، شیوه جدیدی برای تحلیل اجتماعی ارائه کرد و در کارهای خود، از آن برای تحلیل تاریخی و کنونی جامعه غربی بهره گرفت.

### ۳-۳. ایدئولوژی

این اصطلاح نخستین بار در کتاب عناصر ایدئولوژی (۱۸۰۱ م) نوشته آنتوان دوستوت دو تراسی<sup>۱</sup> برای اشاره به علم جدیدی در باب اندیشه‌ها به کار رفت که مشتمل بود بر بررسی عقلانی منابع اندیشه‌ها به منظور متمایز کردن دانش از عقیده و جدا کردن علم از پیش‌داوری‌های متافیزیکی و مذهبی. اما آنچه تأثیر بسیاری بر متفکران معاصر گذاشت، مجموعه تعاریفی بود که کارل مارکس<sup>۲</sup> و فردریش انگلس<sup>۳</sup>

1. destutt de Tracy  
2. Karl Marx  
3. Friedrich Engels



از این اصطلاح به دست دادند. مارکس و انگلس این اصطلاح را به طور تحقیرآمیزی برای اشاره به موارد زیر به کار می‌بردند: ۱. ایدئالیسم هگلی‌های جوان که چون خاستگاه مادی و عوامل تعیین‌کننده اندیشه‌هایشان را نادیده می‌گرفتند، خصلتی ایدئولوژیک داشتند؛ ۲. هر مجموعه‌ای از نگرش‌ها و اندیشه‌هایی که سرشت واقعی روابط اجتماعی را کتمان می‌کردند و در نتیجه به توجیه و ماندگاری سلطه اجتماعی ستمگرانه یک طبقه بر طبقات دیگر یاری می‌رساندند؛ ۳. آنچه انگلس «آگاهی کاذب» می‌نامید که عبارت است از هر فرایند فکری‌ای که باعث می‌شود نیروهای محرکه واقعی‌ای که اندیشه‌های یک متفکر را به سوی سوق می‌دهند، بر او ناشناخته بمانند (همان: ۴۳-۴۴).

چنان‌که پیداست، در معنای مارکسیستی، ایدئولوژی واجد بار معنایی منفی است و نظامی از باورهای کاذبی است که بر تناقض‌ها و تضادهایی استوار است که روابط اجتماعی را وارونه جلوه می‌دهند. در همین چارچوب، آلتوسر<sup>۱</sup> ایدئولوژی را نظام جامعی از اندیشه‌ها، باورها و ارزش‌ها می‌انگارد که رفتار انسان‌ها را در هر جامعه‌ای تحت تأثیر قرار می‌دهد. وی تمامی نهادها از جمله نظام‌های آموزشی، فرهنگی و مذهبی را «دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت»<sup>۲</sup> می‌داند که باورهای مورد نیاز برای حفظ شیوه موجود تولید اقتصادی یک جامعه را بازنمایی و بازتولید می‌کند (Althusser, 1971: 117). از نظر آلتوسر و همچنین فوکو، ایدئولوژی در ورای شناخت آگاهانه کنشگران اجتماعی و پنهان از آن‌ها عمل می‌کند.

هر متنی تا حدی ایدئولوژی‌های برتر جامعه خود را بازتاب می‌دهد یا آن‌ها را در خود می‌گنجاند. ناقدان جریان نقد ایدئولوژیکی، ایدئولوژی را یا به صورت توصیفی و همچون پدیده‌ای تعریف می‌کنند که به طور آشکار یا پنهان حاوی نگرش‌ها، ارزش‌ها، مفروضات و اندیشه‌هاست یا اینکه اغلب تعریف خود را با داوری همراه می‌کنند و می‌گویند ایدئولوژی ابزار پنهان ستم و استثمار اجتماعی است؛ زیرا «مفاهیم و

---

1. Louis Althusser

2. Ideological State Apparatuses

مقوله‌هایی را عرضه می‌دارد که کلّ واقعیت را به سود قدرت برتر جامعه تحریف می‌کند» (Scruton, 1990: 123). در این بافت دوم که تحلیل‌های پژوهش حاضر بر مبنای آن شکل گرفته‌اند، ایدئولوژی یکی از ابزارها و شاید برجسته‌ترین ابزاری است که جامعه به واسطه آن، وضعیت اقتصادی و سیاسی خود را حفظ می‌کند.

### ۳-۴. قدرت

در باب قدرت، در حوزه علوم انسانی و اجتماعی دو دسته نظریه مطرح است: ۱. نظریه‌های حاکمیت‌محور که در آن‌ها به قدرت به مثابه زور فیزیکی، دولتی یا طبقاتی تأکید می‌شود؛ ۲. نظریه‌هایی که قدرت را امری گفتمانی و زبانی در نظر می‌گیرند که از طریق فرایندهای «سوژه‌سازی» و «سوژه‌زدایی» در متون اعمال می‌شود (مهرآیین، ۱۳۹۳: ۳۱). از ویژگی‌های دیدگاه حاکمیت‌محور آن است که قدرت، امری ردکننده، سرکوبگر، قانع‌ساز و بازدارنده به حساب می‌آید؛ اما در دیدگاه دوم که فوکو از نظریه‌پردازان برجسته آن است، اصولاً قدرت چیزی جدا از زبان، متن یا گفتمان نیست. براساس این دیدگاه، قدرت به جای سرکوب به تولید می‌پردازد.

رابطه بین «گفتمان» و «قدرت»، مسئله‌ای محوری در اندیشه‌های فوکو است. گفتمان، محلی است که در آن قدرت و دانش به یکدیگر می‌پیوندند. بنابراین فوکو معتقد است ما باید «تحلیل خود را از قدرت بر مبنای مطالعه تکنیک‌ها و تاکتیک‌های سلطه قرار دهیم» (Foucault, 1980: 102). این تکنیک‌ها و تاکتیک‌ها سبب رابطه بین قدرت و دانش هستند. با این حال، گفتمان دارای رابطه یک‌طرفه و دائمی با قدرت نیست. گفتمان برای همیشه در خدمت قدرت یا برخاسته علیه قدرت نیست؛ بلکه این رابطه‌ای پیچیده‌تر است. گفتمان موگد قدرت است و راه را برای گسترش آن باز می‌کند؛ اما همچنین به طور متقابل، گاهی آن را تضعیف و افشا می‌نماید (حاجلی، ۱۳۹۵: ۷۷).

مفهوم قدرت برای تجزیه و تحلیل سیاسی کنش‌های متنی اهمیت بسیار دارد. این توجه به ارتباط میان متون و مناسبات قدرت در جامعه‌ای که متون در بستر آن تولید

می‌شوند، سرمنشأ مطالعاتی در باب قدرت به‌مثابه امری بازنموده و نیز به‌مثابه نیروی برون‌متنی‌ای شده است که سرشت بازنمایی را ساخت می‌دهد و محدود می‌کند. بسیاری از این مطالعات، وام‌دار آثار میشل فوکو هستند و او نیز از نیچه<sup>۱</sup>، به‌خصوص از تبارشناسی اخلاق وی تأثیر پذیرفته است.

فوکو به‌واسطه تحقیقاتی که در باب ساخت اجتماعی سوژگی انسان صورت داد، تصویر دیگری از مفهوم متداول و معمول قدرت به دست داده است. او قدرت را ویژگی آن دسته از مناسبات میان افراد می‌داند که در چارچوب آن، نظام‌های کنترلی یک جامعه مفروض، آگاهانه وارد عمل می‌شوند. به‌طور مشخص‌تر، اعمال قدرت (از نظر فوکو قدرت تنها زمانی وجود دارد که اعمال شود) کنش سازمان دادن به حوزه کنش ممکن دیگران به‌واسطه به‌کارگیری یک یا چند رمزگان یا «نظم» نهادی حاکم است و این رمزگان‌ها یا نظم‌ها می‌توانند آموزشی، مذهبی، پزشکی یا سیاسی باشند. افزون بر این، فوکو خاطر نشان می‌کند که «قدرت» تنها فرآورده فرعی این نظم‌ها نیست؛ بلکه در جای خود، نیروی مولدی است که تصورات مشخص ممکن را از آنچه فرد می‌تواند درباره خود بداند، شکل می‌دهد. این یکی به نوبه خود در خدمت اپیستمه (نظام دانایی) هر جامعه است. در این معنا، رابطه معرفت‌شناختی میان سوژگی و انقیاد به هیچ روی رابطه‌ای دل‌بخواهی نیست. از نظر فوکو و در تقابل با تعاریف متداول‌تر، قدرت به یک سوژه انسانی منفرد وابسته نیست، محدود به نهادهای دولتی نیست، یک‌سویه نیست، ضرورتاً بازدارنده نیست و از مناسبات اجتماعی‌ای که در چارچوب آن‌ها پدیدار می‌شود و به‌واسطه آن‌ها به اهداف خود می‌رسد، جداشدنی نیست.

فوکو در تلاش خود برای بیان عملکرد قدرت به‌مثابه مجموعه‌ای از مناسباتی که به‌طور تاریخی و اجتماعی شکل گرفته‌اند، آگاهانه از دادن شأن یک نظریه قدرت به مجموعه آرای خود سر باز می‌زند. در مقابل، او همواره خوانندگان خود را ترغیب

می‌کند که هرگونه بررسی بعدی از مناسبات سلطه را بر پایه تجزیه و تحلیل مشروح تاریخی استوار سازند. این تأکید یکپارچه بر قدرت و نمود خاص تاریخی آن، به شدت بر کنش انتقادی‌ای که به «تاریخ‌گرایی نوین» مشهور شده، تأثیر گذاشته است (مکاریک، ۱۳۹۰: ۲۲۸-۲۲۹).

## ۴. بحث و بررسی

### ۴-۱. نظام کاست در اوستا

چنان‌که ذکر شد، براساس دیدگاه نوتاریخی‌باوری برای آنکه بتوان تفسیر صحیحی از متن ارائه داد، در تأویل آن باید به عناصر فرهنگی مشهود در متن و دوران تاریخی ارائه‌شده در آن تأکید کرد. بدین منظور، برای فهم دقیق‌تر داستان انوشیروان و کفشگر، مجبور به بازتعریف رابطه این متن با تاریخ و مسائل اجتماعی عصر ساسانی، از جمله نظام قشربندی کاست خواهیم بود.

کاست<sup>۱</sup> به نظام قشربندی اجتماعی بسته‌ای اطلاق می‌شود که در آن، افراد نمی‌توانند از یک سطح اجتماعی به سطحی دیگر آزادانه حرکت کنند. شخصی که در یک کاست ویژه به دنیا می‌آید، باید سراسر عمرش را در همان کاست بگذراند. همگان بر این توافق دارند که نظام طبقاتی در مقایسه با نظام کاست، نظام بازتری است؛ زیرا در نظام طبقاتی از انتقال فرد از یک طبقه به طبقه دیگر به وسیله حکومت، دین یا فرهنگ جلوگیری نمی‌شود (کوئن<sup>۲</sup>، ۱۳۷۲: ۱۷۹-۱۸۲). در کاست، عضویت در هر گروه به کسانی تعلق دارد که در همان گروه یا کاست خود به دنیا آمده باشند. اعضای هر گروه دارای شغلی هستند که به صورت میراث فرهنگی از نسلی به نسل دیگر در خانواده‌شان انتقال یافته است و افراد نمی‌توانند آن را تغییر دهند (Ansari, 1960: 79).

1. Caste  
2. Bruce kohen

با توجه به اوستا در می‌یابیم که سه طبقه مجزاً در جامعه ایرانی با اسامی آثروان<sup>۱</sup> (روحانیان)، رشتشتر<sup>۲</sup> [جنگاوران] و واستریه<sup>۳</sup> [کشاورزان] وجود داشته‌اند (پوردادو، ۱۳۵۶: ۲۱۱/۱). بر همین مبنای آیین زرتشت نگهداشت نظام طبقاتی را واجب می‌دانست و تجاوز از آن را گناه نابخشودنی تلقی می‌کرد. بر این اساس، کارکرد انسان ایرانی در هر طبقه‌ای که قرار داشت، آن بود که در دفع نیروهای اهریمنی و نگهداشت داد و آیین الهی بکوشد. کسی که چنین می‌کرد، از سعادت الهی یا فره ایزدی بهره‌مند می‌شد و اگر در این راه سستی می‌ورزید، به فرجام بدی می‌رسید. نقش افراد در هر طبقه‌ای که می‌بودند، علاوه بر نقش اجتماعی، یک نقش مذهبی نیز بود و می‌بایست در همان جایگاه می‌بودند و اعتراضی نمی‌کردند. در غیر این صورت، نیروهای اهریمنی بر طبقات مردم مسلط می‌شدند و آیین‌های جامعه به هم می‌خورد. بر پایه همین ایدئولوژی بود که نظام طبقاتی به صورت مستحکم در جامعه قدیم ایران قرن‌ها ادامه حیات داد.

هرچند جامعه ایرانی در اوستا به سه طبقه روحانیان، جنگاوران و کشاورزان تقسیم می‌شد، در عصر ساسانی با توجه به تشکیلات جدیدی که در جامعه پدید آمد، طبقه چهارمی نیز ظهور کرد که متشکل از «دبیران» بود (مینوی، ۱۳۵۴: ۵۷؛ کریستین سن<sup>۴</sup>، ۱۳۸۵: ۶۹).

#### ۴-۱-۱. طبقه واستریوشان<sup>۵</sup>

نظر به اینکه در داستان انوشیروان، کفشگرزاده‌ای از قشر واستریوشان در پی آن بود تا به طبقه دبیران ارتقا یابد، ضرورت دارد قبل از بخش تحلیل، معرفی مختصری از این طبقه در جامعه عصر ساسانی به عمل آید.

- 
1. Athrava
  2. Rathaestar
  3. Vastrya
  4. Christensen
  5. Vastryoš

درباره سازمان اجتماعی طبقات عامه در ایران پیش از اسلام، اطلاعات چندان زیادی در دست نیست. این طبقه مرکب بود از اصناف و شعبی مثل تجار، زارعان، سوداگران و سایر پیشه‌وران. رعایای روستایی مادام‌العمر مجبور بودند در همان قریه خود ساکن باشند و به ضرورت در پیاده‌نظام خدمت کنند. به قول آمیانوس مارسلینوس، «گروه گروه از این روستاییان پیاده از پی سپاه می‌رفتند؛ گویا ابدالدهر محکوم به عبودیت هستند. به هیچ وجه مزدی و پاداشی به آنان نمی‌دادند» (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۲۳۰).

به‌طور کلی، قوانین کشور برای حمایت از روستاییان، مقررات چندان نداشت و اگر هم پادشاهی رعیت‌نواز مثل هرمزد چهارم لشکریان خود را از اذیت رساندن به روستاییان بی‌آزار منع می‌کرد، شاید بیشتر مقصود او دهقانان بود تا افراد رعیت، ولی در مقایسه با روستاییان، مردمان شهری نسبتاً وضع بهتری داشتند.

مشاغل در خاندان‌ها موروثی بود. فرزندان تجارب نیاکان و پدران خود را به ارث می‌بردند و آن را به نسل‌های بعد از خود انتقال می‌دادند. این امر تا حدودی در دوره اسلامی نیز حفظ شد. هریک از افراد مقامی ثابت داشت و کسی نمی‌توانست به حرفه‌ای مشغول شود، مگر آنچه از جانب خدا برای آن آفریده شده بود. در میان واستریوشان، صنف کفشگر نمونه پست‌ترین طبقات مردم محسوب می‌شد. طبری (۱۳۶۲: ۷۶۹/۲) در رابطه با اهانت یک کفشگر به خسرو پرویز که در بحبوحه کودتای شیرویه علیه او انجام شد و به قیمت جان کفشگر به پایان رسید، روایتی دارد که بیانگر ایدئولوژی و نوع نگاه طبقات فرادست جامعه به این صنف است.

#### ۴-۲. خلاصه داستان

در دوره زمامداری انوشیروان ساسانی، در حین جنگ‌های ایران و روم در ناحیه حلب، خزانه حکومت برای تأمین مخارج جنگ با مشکل مواجه می‌شود. پادشاه دستور می‌دهد از خزانه سرشار مازندران، هزینه‌های نبرد تأمین گردد؛ اما با پاسخ وزیر

خود، بوزرجمهر مواجه می‌گردد که: «هم‌اکنون به پول نیاز است و راه فراهم کردن آن آسان». وقتی انوشیروان از چگونگی آن می‌پرسد، بوزرجمهر نظر او را به این نکته جلب می‌کند که بازرگانان ایران همگی دارای اندوخته‌هایی هستند که اگر در موقع ضرورت، پیغامی به آن‌ها برسد، حتی در قالب وام، مبالغی را در اختیار شاه و کشور قرار خواهند داد.

انوشیروان با این موضوع موافقت می‌کند و بوزرجمهر فرستاده‌ای را به میان بازرگانان محلی گسیل می‌کند تا پیام پادشاه را به آنان برساند. در اثنای گفت‌وگوی فرستاده با تجار، مردی کفشگر سخنان او را می‌شنود و متقبل پرداخت هزینه‌های سپاه می‌شود. سپس ترازو می‌آورد و دینار را وزن می‌کند و به کارگزاران انوشیروان می‌دهد، بی آنکه از آن‌ها رسید یا سندی بخواهد. بعد از این کار، به فرستاده شاه می‌گوید: «خواهشی دارم که می‌خواهم بوزرجمهر واسطه انجام آن شود». درخواست این است که فرزندش را به آموزگاران بپارند تا در آینده به طبقه «دبیران» ملحق شود. این پیام به وسیله بوزرجمهر به انوشیروان منتقل می‌گردد. پاسخ منفی پادشاه به این درخواست، سخت و تحقیرآمیز است: «اگر پسر کفشگر، دبیری و وزیری کند، پسر دبیر و وزیر هم باید کفش دوزی کند.» سپس با این توضیح که به عنوان فرمانروای کشور و پیرو کیش مزدیسنا باید پاسدار حریم طبقات اجتماعی باشد، کمک‌های مالی کفشگر را به او بازمی‌گرداند (فردوسی، ۱۳۵۳: ۲۵۸/۶-۲۶۰).

### ۳-۴. تحلیل داده‌های پژوهش

قبل از تحلیل داستان، ضرورت دارد به یک پرسش مهم پاسخ داده شود و آن اینک: چرا از میان روایت‌های متعددی که در شاهنامه راجع به انوشیروان وجود دارد، این روایت برای تحلیل با رویکرد گفتمان انتقادی انتخاب شده است؟ علت این امر را باید در کارکرد اصلی تحلیل گفتمان انتقادی جست‌وجو کرد. این رویکرد، «سیری تکوینی از تحلیل گفتمان است که آن را به لحاظ نظری از سطح «توصیف» متون به سطح «تبیین» ارتقا داده است و به لحاظ محدوده تحقیق نیز گستره آن را از سطح بافت

موقعیت فرد به سطح کلان، یعنی جامعه، تاریخ و ایدئولوژی وسعت بخشیده است» (کلانتری، ۱۳۸۸: ۸). بدین ترتیب، روابط پنهان قدرت و فرایندهای ایدئولوژیکی موجود در متون زبانی، با تحلیل گفتمان اثر آشکار می‌گردد.

داستان «انوشیروان و کفشگر» با محوریت خسرو انوشیروان پیش می‌رود که در ساختار ذهنی ایرانیان، نماد دادگری و انصاف است. کنش‌های دادگرانه وی هنگام سلطنت (۵۳۱ تا ۵۷۹ میلادی)، چنان تأثیر مثبتی بر ذهنیت و روان مردم ایران داشته است که در این رابطه دست به آفرینش داستان‌های مبالغه‌آمیز زده‌اند؛ اما در این میان، داستان مورد مطالعه ما وضعیت دیگری دارد. در اینجا انوشیروان با وجود دادگری مورد ادعای تاریخ، با جابه‌جایی طبقاتی مخالف است و مانع قرار گرفتن فرزند یک کفشگر در طبقه دیران می‌شود. این کنش اجتماعی که بیانگر ایدئولوژی طبقاتی انوشیروان است، گفته‌های افسانه‌آلود پیشینیان را راجع به دیدگاه‌های برابری خواهانه او به چالش می‌کشد.

#### ۴-۳-۱. کارکرد نهاد ایدئولوژیک مذهب در داستان

روبناها در هر جامعه‌ای به دو سطح «سیاسی-قضایی» و «ایدئولوژیک» تقسیم می‌شوند (Althusser, 1971: 134). سطح نخست، «دستگاه سرکوب» است که دولت، پلیس، دادگاه و زندان را دربر می‌گیرد و سطح دوم، «نهادهای ایدئولوژیک» هستند که شامل مراکز فرهنگی و مذهبی همچون مدرسه، احزاب سیاسی، رسانه‌ها، کلیسا و غیره است (همان: ۱۴۲-۱۴۳). نهادهای ایدئولوژیک برخلاف دستگاه سرکوب، با چهره پنهان قدرت دولت، یعنی «ایدئولوژی» سروکار دارند و دولت با به‌کارگیری‌شان سلطه خویش را به میانجی ایدئولوژی به عرصه عمومی تسری می‌بخشد. بدین ترتیب، دستگاه سرکوب، ثبات شرایط سیاسی را از طریق زور تضمین می‌کند و دستگاه ایدئولوژیک، شرایط بازتولید، به‌ویژه بازتولید مناسبات تولید را فراهم می‌آورد.



در رابطه با داستان مورد بحث، انوشیروان می‌کوشد «ایدئولوژی طبقاتی» را که بر مفهوم کاست تأکید می‌ورزد و ریشه در یک نهاد ایدئولوژیک، یعنی مذهب زرتشت دارد، تولید و بازتولید کند. ابیات زیر، این واقعیت را از زبان او بیان می‌کنند:

چو بازارگان بچه گردد دیبر هنرمند و بادانش و یادگیر  
چو فرزند ما برنشیند به تخت دبیری بیایدش پیروزبخت  
هنر باید از مرد موزه فروش سپارد بدو چشم بینا و گوش  
به دست خردمند و مرد نژاد نماند جز از حسرت و سرد باد  
(فردوسی، ۱۳۵۳: ۶/۲۶۰)

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، نظام کاست که در آن از انتقال فرد از طبقه خود به طبقه اجتماعی دیگر جلوگیری می‌شود، باوری بسیار ریشه‌دار و قوی در بین آریایی‌ها بود و با حمایت دین زرتشت، سرپیچی از آن، گناهی بزرگ به شمار می‌آمد. در نامه تنسر (مینوی، ۱۳۵۴: ۵۷) از زبان اردشیر بابکان تصریح شده است که اهورامزدا هر یک از مردمان را برای کاری آفریده است و نباید به کاری غیر از آن مشغول باشند؛ چراکه قوام عالم و نظام کار جهان به این امر وابسته است. با توجه به اینکه انوشیروان نه به‌عنوان پادشاه ساسانی، بلکه به‌عنوان پیرو آیین زرتشت می‌باید پاسدار نظام طبقه‌بندی اجتماعی باشد، از این مسئله در جهت حفظ «وضعیت موجود» و تحکیم پایه‌های «قدرت» خود و اشراف وابسته به دربار استفاده می‌کند. بیت زیر که قسمتی از مکالمه انوشیروان با بوزرجمهر است، نگرانی او را از پیامدهای ارتقای طبقاتی پسر کفشگر نشان می‌دهد:

شود پیش او خوار، مردم‌شناس چو پاسخ دهد زود یابد سپاس  
(فردوسی، ۱۳۵۳: ۶/۲۶۰)

با توجه به این گفتمان ایدئولوژیک، لحن جانب‌دارانه فردوسی از رفتار تبعیض‌آلود انوشیروان بهتر درک خواهد شد؛ زیرا از نظر فردوسی نیز پادشاه ضرورتاً باید مجری فرمان‌های اهورامزدا باشد.

#### ۴-۳-۲. فرایند سوژه‌سازی<sup>۱</sup>

نهادهای ایدئولوژیک حکومت که با ایدئولوژی سروکار دارند، متضمن فرایند اطاعت و منقادسازی «سوژه» هستند. گفتنی است ایدئولوژی، مفهومی است که به‌عنوان یک ساختار، خود را از طریق ابژه‌های فرهنگی و مذهبی بر سوژه‌ها تحمیل می‌کند و از طریق روندی بر آنها اعمال می‌شود که از آن‌ها گریزان هستند. بدین ترتیب، گفتمان‌های ایدئولوژیک اساساً کاذب‌اند؛ چراکه آنها آگاهی سوژه از واقعیت نظم و ساختار اجتماعی را تحریف می‌کنند. مسئله مهم آن است که نهاد ایدئولوژیک (که در اینجا مذهب زرتشت است) چگونه سوژه خویش (یعنی کفشگر) را به انجام اعمالی وامی‌دارد که توسط ایده موجود در ایدئولوژی، از پیش تعریف شده و به میانجی دستگاه ایدئولوژیک سامان یافته است، تا بدانجا که سوژه بدون هیچ مقاومتی و بدون آگاهی از امور نادیدنی که پیرامون او در جریان است، به این امور تن می‌دهد. در این میان، رابطه دوسویه‌ای میان «ایدئولوژی» و «نهادهایش» از یک سو و «سوژه» و «نهادهای ایدئولوژیک» از سوی دیگر شکل می‌گیرد که فرایند بر ساخته شدن سوژه را کامل می‌کنند.

در گفتمان مورد بحث، کفشگر در مقام سوژه‌ای است که ویژگی‌های ضروری مناسبات تولید حاکم را داراست. فرایند تبدیل کفشگر از یک سوژه انسانی (فاعل شناسا) به سوژه سیاسی، از طریق مکانیسم‌هایی صورت می‌گیرد که حکومت انوشیروان با استفاده از ایدئولوژی مذهب بدان‌ها متوسل می‌شود. مذهب زرتشت که بر ایجاد نظام طبقاتی در جامعه تأکید می‌ورزد، انسانی را که باید از خرد و ذهن خود برای شناختن ابژه یا «عین» بهره بگیرد، تبدیل به سوژه‌ای می‌کند که یک هستی موقعیت‌مند در جهان ندارد و قادر به معنادار ساختن جهان خود از طریق کاربرد قدرت‌های ناشی از خودآگاهی خویش نیست. در این معنا، ایدئولوژی مسلط بر جامعه

عصر ساسانی، مانند ناخودآگاه همیشه بر سر سوژه‌هایی چون کفشگر آوار است و از سوی دیگر علت وجودی آن‌هاست.

#### ۴-۳-۳. فرایند آگاهی کاذب<sup>۱</sup>

در فرایند برساختن سوژه، ویژگی مهم ایدئولوژی تأکید بر اموری است که بدیهی تلقی می‌شوند. با استفاده از این ویژگی است که ایدئولوژی ایده‌ها را به‌مثابه اموری بدیهی به سوژه خویش تزریق می‌کند؛ زیرا ما به‌عنوان سوژه ایدئولوژی همواره در مواجهه با بدیهیات از پیش مفروض، بدون هیچ مقاومتی پذیرای امور هستیم. اینجاست که «آگاهی کاذب» ظهور می‌یابد؛ بدین معنی که ایدئولوژی در وهله نخست، افراد را در مواجهه با مسائل و پدیده‌ها مجهز به یک آگاهی پیشین می‌کند که مبتنی بر امور بدیهی است و سپس آن نوع از آگاهی که سوژه را برمی‌سازد، پیش می‌آید که چیزی نیست جز همان آگاهی کاذب که به نام حقیقت و به‌وسیله ایدئولوژی تحریف و دستکاری شده است. به‌طور کلی حاصل این دستکاری صرفاً برای تولید آگاهی کاذب یا دُر شناخت، به‌منظور واژگون جلوه دادن حقیقت به کمک ایدئولوژی است (Altuusser/ b, 1971: 270- 261).

در داستان مورد بحث، ایدئولوژی طبقاتی که به میانجی نهاد ایدئولوژیک مذهب، عینیت مادی یافته است، به‌واسطه «آگاهی کاذب» می‌کوشد نظام معرفتی وارونه‌ای را از بالا شکل دهد که سوژه‌ای چون کفشگر با تمسک به آن، خود را به نوعی مطیع اراده پنهان در ایدئولوژی سازد. بدین ترتیب، تلاش می‌شود کفشگر به‌سمت امور رؤیت‌ناپذیری سوق یابد که تنها آنچه مبتنی بر اراده ایدئولوژی است و بدیهی تلقی می‌شود، برای او رؤیت‌پذیر گردد. سکوت فردوسی هم به‌عنوان راوی داستان، بیانگر موافقت او با این نظام معرفتی ایدئولوژیک است؛ چنان‌که پایبندی وی به سیستم کاست اجتماعی علاوه بر داستان انوشیروان، در بخش‌هایی دیگر از شاهنامه دیده می‌شود؛ از جمله در داستان تقابل اردشیر و هفتواد که در ذیل پادشاهی اشکانیان آمده

است. همچنین روایت فردوسی از زبان یزدگرد سوم که در آن به خوار شدن «ارجمندان» و بلند شدن بخت «فرومایگان» در پی هجوم تازیان اشاره می‌کند، نمونه‌ای دیگر از نارضایتی وی از فرایند جابه‌جایی طبقات اجتماعی در ایران است:

شود خوار هر کس که هست ارجمند فرومایه را بخت گردد بلند  
پراکنده گردد بدی در جهان گزند آشکارا و خوبی نهان  
(فردوسی، ۱۳۵۳: ۲۱۶/۶)

در این شرایط، اموری چون عدم تحرک طبقاتی که از پشتوانه‌ای ایدئولوژیک برخوردار است، اصیل و مهم و درهم شکستن نظام طبقاتی موجود، غیراصیل و بی‌اهمیت جلوه می‌کند؛ چراکه اموری ثابت و حقیقی فرض می‌شوند که ایدئولوژی آن‌ها را برساخته و بدیهی نشان می‌دهد.

#### ۴-۳-۴. فرایند استیضاح<sup>۱</sup>

ایدئولوژی از یک سو با گفتمان غالبی سروکار دارد که آن را تولید و در دستگاه‌های دولت جاری می‌کند و از سوی دیگر از طریق سازوکار «استیضاح» با سوژه ارتباط برقرار می‌سازد (علی‌محمدی، ۱۳۹۶: ۱۰۱). در داستان فردوسی، کفشگر به‌عنوان سوژه‌ای که تصور می‌کند آگاه است و می‌تواند برای ارتقای جایگاه فرزند خود تلاش کند، آزادانه با وزیر انوشیروان در قبال کمک‌های مالی‌اش شرطی را مطرح می‌کند و بدین ترتیب دست به یک انتخاب می‌زند:

که اندر زمانه مرا کودکی ست که بازار او بر دلم خوار نیست  
بگویی مگر شهریار جهان مرا شاد گرداند اندر نهان  
که او را سپارم به فرهنگیان که دارد سرمایه و هنگ آن  
(فردوسی، ۱۳۵۳: ۲۵۹/۶)

انوشیروان با ردّ تقاضای کفشگر در قامت پاسبان یک نظام ریشه‌دار اجتماعی ظاهر می‌شود و پیامد عملش ظاهراً سکوت توأم با رضایت ایدئولوژیک کفشگر و حتی فردوسی است:

نخواهیم روزی بدان گنج داد      درم زو مخواه و مکن رنج یاد  
هم‌اکنون شتر بازگردان به راه      درم خواه و از موزه‌دوزان مخواه  
(همان: ۲۶۰)

در اینجا سوژه، یعنی کفشگر تنها باورهایی را که از ایده‌های تحمیل‌شده به وی ناشی می‌شود، گردآوری کرده است و نهایتاً با پذیرش این موضوع، در بخشی از اعمال انتظام‌یافته مشارکت می‌جوید که به نهادهای ایدئولوژیک حکومت نیز وابسته‌اند:

فرستاده برگشت و شد با درم      دل کفشگر زان درم پر ز غم  
(همان)

بدین ترتیب، وی که نسبت به جایگاه خود و پیرامونش شناختی مبتنی بر واقعیت ندارد، قادر به خروج از ساختار موجود و شرایطی که بدان دچار است نخواهد بود و این فرایند به ادامه وضع موجود به نفع انوشیروان و اشراف وابسته به او منجر می‌گردد.

#### ۴-۳-۵. رابطه دوسویه با گفتمان قدرت

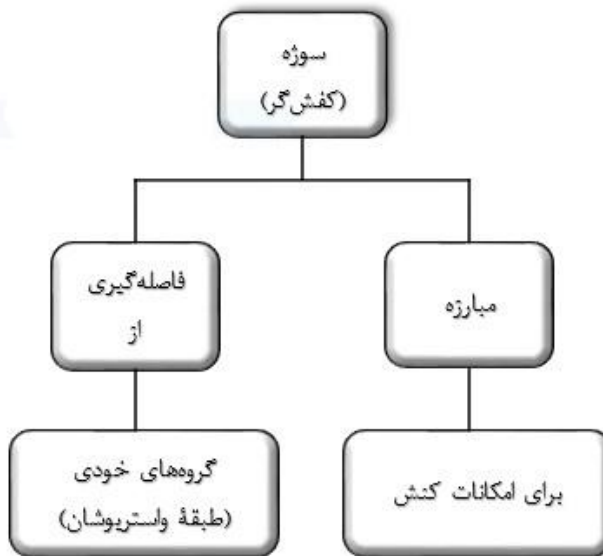
اگر بخواهیم از جنبه‌ای دیگر به داستان «انوشیروان و کفشگر» توجه کنیم، می‌توان از این منظر به این گفتمان نگریست که رابطه آن با قدرت، دائمی و یک‌طرفه نیست. فوکو نیز بر این باور است که گفتمان برای همیشه در خدمت قدرت یا برخاسته علیه آن نیست، بلکه رابطه‌ای پیچیده‌تر است. گفتمان، موکد قدرت است و راه را برای گسترش آن باز می‌کند؛ اما همچنین به‌طور متقابل، گاهی آن را تضعیف و افشا می‌نماید (حاجلی، ۱۳۹۵: ۷۷). بر همین اساس، اگر نخواهیم کفشگر را به‌عنوان یک «سوژه سیاسی» و راضی به وضع موجود در نظر بگیریم، باید گفت وی با طرح

تقاضای خود، به دنبال راهی برای برون رفت از چنبره نهادهای ایدئولوژیک و رهایی سوژه انسانی از سلطه ایدئولوژی حاکم و حتی از گروه‌های خودی بود:

یکی پور دارم رسیده به جای      به فرهنگ جوید همی رهنمای  
اگر شاه باشد بدین دستگیر      که این پاک فرزند گردد دبیر  
زیزدان بخواهد همی جان شاه      که جاوید باد این سزاوار گاه  
(فردوسی، ۱۳۵۳: ۲۶۰/۶)

در نمودار زیر، وضعیت مسئله‌ساز کفشگر به مثابه سوژه ایدئولوژی حاکم نشان داده می‌شود:

نمودار ۱



گرچه کفشگر به عنوان یک کنشگر اجتماعی در رسیدن به مقصود خویش ناکام ماند، نشانه‌های طبیعی‌سازی شده و تثبیت شده درباره قدرت، طبقات اجتماعی و آیین‌های مقدس را به چالش کشید و برای برقراری ساختارهای جدید، گام کوچکی برداشت.

#### ۴-۳-۶. فرایند طبیعی سازی ایدئولوژی

به گفته هیوارد<sup>۲</sup> (۱۳۸۱: ۲۰۴)، «گفتمان‌های طبیعی‌سازی به گونه‌ای عمل می‌کنند که نابرابری‌های طبقاتی، نژادی و جنسیتی، به صورتی عادی نشان داده شوند». ایدئولوژی، نظامی از بازنمایی‌هاست؛ اما در بیشتر موارد این بازنمایی‌ها هیچ ربطی به «آگاهی» ندارند. این‌ها غالباً تصاویر هستند و گاه مفاهیم، ولی در ورای آن‌ها ساختارهایی وجود دارند که بر اکثریت عظیم انسان‌ها اعمال می‌شوند، اما نه از طریق آگاهی‌شان. این ساختارها به صورت ابژه‌های فرهنگی پذیرفته شده درک می‌گردند و از طریق فرایندهای دور از دسترس انسان‌ها بر آن‌ها عمل می‌کنند (فرترا<sup>۳</sup>، ۱۳۸۶: ۱۰۶).

فرکلاف (۱۳۷۹: ۲۶-۲۵) توان طبیعی‌سازی ایدئولوژی‌ها را از جمله خصایص مهم یک صورت‌بندی ایدئولوژیک-گفتمانی مسلط برشمرده است. بر همین اساس، یکی از دلایل استحکام نظام‌های معنایی این است که بسیاری از فهم‌های ما از جهان طبیعی شده‌اند؛ یعنی به آن‌ها نه به مثابه برداشت‌هایی از جهان، بلکه به مثابه خود جهان نگریسته می‌شود.

با توجه به گفته‌های فوق، «ایدئولوژی طبقاتی» در عصر ساسانی که از متن مقدس *اوستا* برخاسته است، نظام کاست را در گفتمان انوشیروان به‌عنوان یک نظام معنایی مسلط بازنمایی می‌کند. بدین ترتیب، ایدئولوژی تبعیض به‌صورت یک ایدئولوژی طبیعی‌شده درمی‌آید و سوژه را در شرایطی قرار می‌دهد که برای آن جایگاهی استعلایی فرض کند. واژه «رنجی» در گفته‌های دلهره‌آلود کفشگر خطاب به فرستاده بوزرجمهر، بیانگر این پیش‌فرض در ذهن اوست که احتمال دارد طرح درخواستش موجب رنجش آن مقام دولتی گردد؛ چراکه با ایدئولوژی طبیعی‌شده حاکم در تضاد است:

چو بازارگان را درم سخته شد      فرستاده از کار پردخته شد

---

1. naturalization  
2. Hayward  
3. Luke Ferretter

بدو کفشگر گفت کای خوب چهر نرنجی بگویی به بوزرجمهر  
(فردوسی، ۱۳۵۳: ۶ / ۲۵۹)

لزوم اتخاذ چنین کارکردی از سوی ایدئولوژی، آن‌گاه توجیه‌پذیر است که آن را در رابطه با قدرت بسنجیم. به عبارت دیگر، ایدئولوژی در ارتباط با قدرت، فرایند طبیعی‌سازی را اعمال می‌کند و مسلماً طبقات حاکم از قدرت بیشتری برای طبیعی‌سازی ایدئولوژی خود برخوردارند. بدین ترتیب، طبیعی‌سازی دارای کارکردی ایدئولوژیک است.

مسلماً تلاش انوشیروان برای طبیعی جلوه دادن ایدئولوژی طبقاتی، حاصل نیت آگاهانه خود او و اعضای طبقه متعلق به او نیست؛ بلکه باید این تلاش را به‌عنوان کارکرد ایدئولوژی‌ای نقش‌شده در رفتار فرهنگی و اجتماعی آن طبقه و اعضای آن تلقی کرد.

#### ۴-۳-۷. تحلیل بافت تاریخی داستان

در بخش پایانی تحلیل، با توجه به دیدگاه «نوتاریخی باوری» فوکو، رابطه گفتمان مطرح در داستان انوشیروان را با نظر به زمینه تاریخی تولید آن به بحث خواهیم گذاشت؛ زیرا هر دوره‌ای گفتمان مختص به خود را دارد که با بررسی متن می‌توان به آن دست یافت. دیدگاه نوتاریخی فوکو متون ادبی را به‌مثابه ابژه‌هایی تاریخی بازسازی می‌کند و هیچ‌گونه شأن فراتاریخی برای آن‌ها قائل نیست. به بیان دیگر، متن ادبی از منظر تاریخ‌گرایی نوین، پدیده‌ای است که در چارچوب نهادهای ادبی که دارای ویژگی‌های خاص تاریخی هستند، شکل گرفته است. از این منظر باید دیدگاه تاریخ‌گرایی قدیم را که به قائم بالذات بودن پدیده متن قائل بود، منسوخ اعلام کرد. نکته مهم دیگر آن است که نوتاریخ‌باوران راهبردهای فوکو را به کار می‌گیرند تا عاملیت انسانی را در مقام «سوژگی» تبیین کنند.

در اواخر قرن پنجم میلادی، اساس نظام اجتماعی طبقاتی که حاکمان ساسانی به‌شدت مدافع آن بودند، به‌وسیله مزدک در معرض تهدید قرار گرفت. موقعیت و



وضع سیاسی زمان نیز سبب شد این جریان انقلابی در ایران پیشرفت کند. قباد یکم روابطی با فرقه مزدک برقرار کرد و اسباب بدعت‌های انقلابی گردید. وی که می‌خواست تأسیسات اجتماعی را واژگون کند و در معاش مردم، انقلابی پدید آورد، درصدد برهم زدن رسوم و آداب باستانی برآمد (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۲۴۳). به هر حال، چنان‌که مشهور است قباد پیرو طریقه مزدک شد و طبق فرمان‌های آن عمل کرد. برخی از مورخان معتقدند گرویدن قباد به آیین مزدکیان فقط برای درهم شکستن قدرت اشراف بوده است (همان: ۲۴۹). افکار تساوی‌طلبانه مزدک رفته‌رفته در بین عموم مردم رسوخ یافت و در آغاز به آهستگی و پس از چندی به سرعت انتشار پیدا کرد. در نتیجه، مبلغان این آیین و سردسته‌های آن قیام کردند و انبوه توده نیز به اعمال زور و تعدی دست زدند (رک: طبری، ۱۳۶۲: ۶۲۰/۲). این در حالی است که به عقیده کریستین سن (۱۳۸۵: ۲۵۸) چنین رفتارهایی از تعلیمات مزدک دور بود و مردم دوره قباد از این عقیده سوءاستفاده کردند.

بدین ترتیب، فضای جامعه ساسانی در دوره سلطنت قباد تحت تأثیر اندیشه‌های تساوی‌طلبانه مزدک، ملتهب شد. خسرو انوشیروان که پس از قباد به تخت نشست، جنبش انقلابی مزدک را سرکوب کرد و صلح و ثبات را به کشور بازگرداند. در نظم جدیدی که انوشیروان پدید آورد، اشراف و نجبا هم به اعتبار گذشته خود بازگشتند. کولسینیکوف<sup>۱</sup> (۲۵۳۷: ۴۱) آن قسمت از مطالب نامه تنسر را که اشاره به وجود تفاوت ظاهری بین نجبا و مردم عادی شده است، نشانه‌ای از قشربندی شدید مردم در دوران پس از مزدکیان می‌داند.

در داستان فردوسی، انوشیروان با تأکید بر اینکه در صورت موافقت با درخواست کفشگر، مورد نفرین برخی از اقشار جامعه ایران قرار خواهد گرفت، در رد تقاضای وی حتی لحظه‌ای درنگ نمی‌کند:

به ما بر پس از مرگ، نفرین بود      چو آیین این روزگار این بود

نخواهیم روزی جز از گنج داد درم زو مخواه و مکن هیچ یاد  
(فردوسی، ۱۳۵۳: ۶/۲۶۰)

بهروشنی مشخص نیست که انوشیروان از نفرین و بدگویی کدام قشر اجتماعی بیمناک است؛ اما آیا غیر از این است که او می‌بایست نگران دسیسه‌های سیاسی نجبا و اشراف بوده باشد؛ دسیسه‌هایی که می‌توانست اسباب سقوط دولتش را فراهم کند. بدین ترتیب، با توجه به قرینه‌هایی که در گفتمان داستان وجود دارد، می‌توان این احتمال را در نظر گرفت که داستان «انوشیروان و کفشگر» در دوره آرامش بعد از انقلاب مزدک پدید آمده باشد. در پس‌زمینه گفتمان داستان، روابط پیچیده قدرت، خود را نشان می‌دهند. اشراف رابطه دائمی با قدرت دارند و پادشاه نیز حفظ قدرت خود را منوط به تأمین خواسته‌های آنان می‌داند. گفتمان اشراف موکد قدرت است و راه را برای گسترش آن باز می‌کند؛ اما به‌طور متقابل، گاهی هم آن را تضعیف می‌نماید. در این میان، نهادهای ایدئولوژیک به‌طور دائم با تولید ایدئولوژی، ذهن سوژه‌های اجتماعی را مدیریت می‌کنند و با ایجاد آگاهی کاذب، شرایط بازتولید ایدئولوژی سلطه را فراهم می‌آورند.

شایان ذکر است ادعای داستان مبنی بر ثروت فراوان کفشگر را نباید نشانه وجود رفاه اقتصادی در میان طبقه توده عصر ساسانی دانست؛ بلکه به نظر می‌رسد محافل درباری به‌منظور برجسته‌سازی اصلاحات انوشیروان که نتیجه آن، دستیابی عامه مردم به ثروت و رفاه بوده است، این گونه روایت‌ها را ساخته باشند:

چنین گفت از آن پس که یزدان سپاس که هستم چنین پاک و یزدان‌شناس  
که در کشور من یکی موزه دوز بدین گونه شاد است و گیتی‌فروز  
که چندین نهاده درم باشدش مبادا که از ما ستم باشدش  
(همان: ۲۵۹)

برخلاف عقیده سازندگان این داستان، کریستین سن در رابطه با رفاه طبقه عامه در عصر انوشیروان چندان با قطعیت سخن نمی‌گوید. وی بر این نکته تأکید می‌ورزد که

گرچه فرقه مزدکی در این عهد سرکوب شد و «صلح و سلم» در داخل کشور حکم فرما گردید، «این صلح و آرامش حزن آور ملتی بود که در اثر اغتشاشات طولانی که در همه طبقات جامعه تأثیر داشت، فقیر و خسته و ناتوان شده بودند». (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۲۶۲)

## نتیجه گیری

در جستار حاضر تلاش گردید به این پرسش پاسخ داده شود که آیا گفتمان طبقاتی در دوره انوشیروان، تابعی از اوضاع سیاسی- اجتماعی آن عصر بوده است؟ نتیجه تحلیل داده‌های پژوهش ضمن پاسخ مثبت به این سؤال نشان داد نهاد اجتماعی مهمی به نام «دین» که در اینجا منظور «مزدیسنا» است، نقش قابل توجهی در ایجاد زمینه آگاهی کاذب در گفتمان ایدئولوژیک عصر انوشیروان داشته است. به دنبال ایجاد این آگاهی کاذب، نهاد سیاست و حاکمیت در جامعه ساسانی با بهره‌گیری از آن توانست سوژه‌های خود را به پذیرش وضعیتی که خود مسبب آن بود (یعنی فاصله طبقاتی) متقاعد سازد. گفتنی است این نهاد با استفاده از طبیعی‌سازی ایدئولوژی قادر شد زمینه سکوت مردم را در برابر شکاف و فاصله طبقاتی فراهم آورد. نتیجه بررسی داده‌های تحقیق در ارتباط با پرسش دیگر این مطالعه، یعنی «دیدگاه‌های ایدئولوژیک انوشیروان چگونه در متن داستان فردوسی آشکار شد؟»، حاکی از آن است که این شخص در داستان شاهنامه نماد و مظهر حکومت و سلطه ایدئولوژیک بازنمایی شده است. از سوی دیگر، کفشگر سمبل یک سوژه سیاسی است که با طرح تقاضای خود در پی برون‌رفت از چنبره ایدئولوژی حاکم است. وجود این ساختار تقابلی، زمینه را برای طرح ایدئولوژی طبقاتی انوشیروان در متن داستان فراهم کرده است. در این تقابل ایدئولوژیک، هرچند کفشگر نشانه‌های تثبیت شده درباره قدرت انوشیروان و ایدئولوژی طبقاتی او را به چالش کشید، نهایتاً ناکام ماند و در برابر خواست قدرت که مستظهر به نهاد اجتماعی دین بود، به مقصود خویش نرسید.

## منابع

- آقاگل زاده، فردوس (۱۳۸۶)، **تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات**، فصلنامه ادب پژوهی، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۷-۲۷.
- اسدی امجد، فاضل و یاسر ذوالفقاری (۱۳۸۸)، **جنسیت، قدرت و کاربرد زبان از دیدگاه تاریخ‌گرایی نوین در گلنگری گلن راس اثر دیوید ممت**، فصلنامه نقد ادبی، دوره ۲، شماره ۷، صص ۳۷-۵۸.
- برسرلر، چارلز (۱۳۸۶)، **درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌های نقد ادبی**، ترجمه مصطفی عابدینی فرد، تهران: نیلوفر.
- بهمنی، شهرزاد، ایوب مرادی و علی اصغر شهریاری (۱۳۹۸)، **تحلیل زبان‌شناختی داستان‌های اساطیری شاهنامه در چارچوب تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف**، فصلنامه زبان‌شناسی اجتماعی، دوره ۳، شماره ۱، صص ۳۷-۵۵.
- پورداود، ابراهیم (۱۳۵۶)، **یسنای**، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.
- حاجلی، علی (۱۳۹۵)، **فوکو، گفتمان، تحلیل گفتمان**، مجله انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، دوره ۱۲، شماره ۴۲، صص ۶۳-۸۸.
- حق پرست، لیلیا (۱۳۹۱)، **شیوه‌های تصویرسازی کارگزاران اجتماعی در داستان بهمن از شاهنامه و بهمن‌نامه (براساس مؤلفه‌های جامعه‌شناختی-معنایی در تحلیل گفتمان)**، فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، دوره ۳، شماره ۲، صص ۴۵-۶۲.
- خانفی، عباس (۱۳۹۱)، **بررسی سه قطره خون هدایت بر مبنای نظریه قدرت میشل فوکو**، فصلنامه شعرپژوهی، شماره ۱۱، صص ۵۹-۷۲.
- دهقان، علی و نازیلا یخندان‌ساز (۱۳۹۴)، **گفتمان در داستان مسجد مهمان‌کش مثنوی با تکیه بر آرای میشل فوکو**، دوفصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۳۶، صص ۱۰۲-۸۳.
- زمانی، محمد مهدی، کوروش صفوی و نعمت‌الله ایران‌زاده (۱۳۹۶)، **رابطه زبان و قدرت در نخستین شعر نو فارسی (تحلیل گفتمان انتقادی شعر «وفای به عهد»)**، فصلنامه مطالعات زبانی و بلاغی، سال ۸، شماره ۱۶، صص ۱۵۷-۱۸۸.
- شیرخدا، طاهره و همکاران (۱۳۹۸)، **واکاوی گفتمان قدرت در داستان رستم و اسفندیار از منظر فوکو**، فصلنامه جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، دوره ۷، شماره ۲، صص ۲۳۰-۲۱۵.

تحلیل انتقادی گفتمان ایدئولوژیک طبقاتی در شاهنامه بر مبنای آرای میشل فوکو — ۲۸۵

- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۲)، *تاریخ الرسل و الملوک (تاریخ طبری)*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: اساطیر.

- علی محمدی، امین (۱۳۹۶)، *علم/ایدئولوژی در نظرگاه آلتوسر؛ جایگاه نظام آموزش در مناسبات قدرت*، فصلنامه سیاست، سال ۴، شماره ۱۳، صص ۸۵-۱۰۷.

- فرتر، لوک (۱۳۸۶)، *لویی آلتوسر*، ترجمه آریان امیراحمدی، تهران: نشر مرکز.

- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۵۳)، *شاهنامه*، تصحیح ژول مول، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، ترجمه فاطمه شایسته‌پیران و همکاران، تهران: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه.

- قاسمی، علی‌رضا و فاطمه کاسی (۱۳۹۶)، *خوانش داستان هفتواد از دید تاریخ‌گرایی نوین و تحلیل گفتمان*، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال ۱۴، شماره ۵۶، صص ۵۳-۸۳.

- کریستین سن، آرتور (۱۳۸۵)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، به کوشش حسن رضایی باغبیدی، تهران: صدای معاصر.

- کلاتری، صمد و همکاران (۱۳۸۸)، *تحلیل گفتمان با تأکید بر گفتمان انتقادی به‌عنوان روش تحقیق کیفی*، فصلنامه جامعه‌شناسی، سال ۱، شماره ۴، صص ۷-۲۸.

- کوئن، بروس (۱۳۷۲)، *درآمدی به جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: فرهنگ معاصر.  
کولسنیکف، آ.آ. (۲۵۳۷)، *ایران در آستانه یورش تازیان*، ترجمه محمد رفیق یحیایی، تهران: آگاه.

- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۹۰)، *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، ج ۴، تهران: آگه.

- محمودی تازه‌کند، فاطمه (۱۳۹۱)، *گفتمان، قدرت و زبان در قصه‌های بهرنگی از دیدگاه تاریخ‌گرایی نوین*، فصلنامه نقد ادبی، سال ۵، شماره ۱۷، صص ۱۷۵-۱۹۱.

- مهرآیین، مصطفی و ابوالفضل حاجی‌زاده (۱۳۹۳)، *متن و قدرت؛ چارچوبی نظری برای تفسیر انتقادی متن*، فصلنامه نقد ادبی، سال هفتم، شماره ۲۸، صص ۵۱-۳۱.

- مینوی، مجتبی (۱۳۵۴)، *نامه تنسر به گشنسپ*، ج ۲، تهران: خوارزمی.

- هیوارد، سوزان (۱۳۸۱)، *مفاهیم کلیدی در مطالعات سینمایی*، ترجمه فتاح محمدی، تهران: هزاره سوم.

- یوسفی، علی، سید محمدرضا هاشمی و زهرا بستان (۱۳۹۱)، تحلیل گفتمان انتقادی هویت ایرانی در شاهنامه فردوسی (مورد مطالعه: داستان سیاوش)، دوفصلنامه جامعه‌شناسی تاریخی، دوره ۴، شماره ۲، صص ۱۴۵-۱۷۲.