

بررسی روابط قدرت در داستان کیخسرو بر اساس دیدگاه فوکو

سیما ارمی اول*

چکیده

داستان کیخسرو یکی از روایت‌های اصلی در شبکه‌ی روایی اساطیر ایران است که با توجه به اهمیت حماسی / اساطیری و برجستگی جاری- غایی‌اش، با تحلیل آن می‌توان تصویر واضحتری از مفهوم «هویت» و نظام «قدرت»، در سوبه‌های مادی و معنوی‌اش، در فرهنگ اساطیری، دینی ایران باستان و کرانه‌های اندیشه‌ی خسروانی نشان داد؛ تصویری که بازتاب آن در برآیندهای فکری و ایدئولوژیک دوره‌ی اسلامی، در قالب نماد و کیفیت اساطیری و فرهنگی، در زمینه‌هایی چون روایت‌های حماسی ملی ایرانیان نیز دیده می‌شود. بهترین نقشه‌ی راه برای رسیدن به این جغرافیای معناشناختی فرهنگی شاهنامه است.

با چنین هدفی و با توجه به اهمیت «نبرد بزرگ کیخسرو»، در این مقاله کوشیده‌ایم به بررسی روابط قدرت در داستان کیخسرو و نظام معناشناختی آن از دیدگاه فوکو بپردازیم. بر همین اساس، این مقاله نخست چارچوب قدرت/حقیقت در داستان کیخسرو بر پایه‌ی الگوی شاه/ موبد را بررسی می‌کند، سپس در سه محور شناسایی فضای تخصص، منازعات معنایی و تعیین زمان و مکان، به بررسی گفتمان قدرت حاکم در داستان کیخسرو می‌پردازد و سرانجام، نتایج گفتمانی این داستان را با تأکید بر نبرد بزرگ کیخسرو بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: کیخسرو، قدرت/حقیقت، فضای تخصص، منازعات معنایی، زمان/مکان، فوکو.

مقدمه

در شاهنامه به تناسب موضوع که اساطیری و حماسی است، داستانهای فراوانی وجود دارد که بر اساس گفتمانها و تعریفهای قدرت در ناخودآگاه جمعی ایرانی ساخته شده است. این داستانها که در دوره‌های پیش از فردوسی ساخته و پرداخته شده‌اند، سوژه‌هایی را در زبان روایت منظوم وی به گفتمان غالب ذهن سراینده وی تحمیل کرده‌اند. با بررسی این سوژه‌ها واقعیت جهان آنها را از دل زوایای نظم شاهنامه می‌توان بازجست.

ما برای یافتن ریشه سوژه‌های درون‌گفتمانی در ناخودآگاه ذهن داستان‌پرداز فردوسی، که برآیند ذهنیت جمعی ایرانیان در لحظه‌ای حساس است، باید گفتمان مسلط هر داستان را هم جداگانه و هم در تعامل با پیکره نهایی و غایی اثر جستجو کنیم. یکی از داستانهای شاهنامه داستان جنگ بزرگ کیخسرو است که به پیروزی کیخسرو و مرگ افراسیاب ختم می‌شود. این داستان شاید کاملترین داستانی باشد که تمام اجزا و عناصر آن را می‌توان با گفتمان مسلط قدرت از منظر فوکو تبیین و تحلیل کرد.

در این مقاله با توجه به نقش قدرت در داستان کیخسرو، با تأمل در آرای میشل فوکو درباره قدرت و حقیقت به تحلیل داستان می‌پردازیم. برای این منظور نخست باید چارچوب نظری قدرت از منظر فوکو را معرفی کنیم.

قدرت: از مفاهیمی که مرکز ثقل چهارچوب تحلیلی فوکو درباره قدرت را شکل می‌بخشد، مفهوم گفتمان است. اگرچه سابقه به کار بردن آنچه امروز با عنوان «گفتمان» فراوان در تحقیقات حوزه‌های گوناگون استفاده می‌شود، به گذشته‌های دور برمی‌گردد، اما آثار میشل فوکو به این اصطلاح معنایی دیگر بخشید. پس از آثار او، گفتمان به یکی از پرکاربردترین مفاهیم تبدیل شده است. از نظر فوکو «گفتمان چیزی است که چیز دیگر را تولید می‌کند، نه چیزی که در خود و برای خود وجود دارد و به صورتی جداگانه می‌توان تحلیلش کرد» (Mills, 2003: 37). برای فهم گفتمان در اندیشه این پساساختگرای معروف باید با دو مفهوم قدرت و حقیقت نیز آشنا شد؛ زیرا «گفتمان نقطه تلاقی و محل گردهمایی قدرت و دانش است» (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۱).

گفتمانها نه تنها به چیزهایی مربوطند که می‌توان درباره آنها سخن گفت یا اندیشید، درباره این نیز هستند که هر کس در چه زمانی و به چه ضرورتی می‌تواند سخن بگوید. آنها منسجم‌کننده معنا و ارتباطات قدرت‌اند. گفتمانها درباره موضوعها نمی‌گویند و آنها را تعیین نمی‌کنند، بلکه سازنده موضوعهایند و در فرایند این سازندگی مداخله خود را پنهان می‌کنند. معانی و مفاهیم گفتمانها، نه از درون زبان، بلکه از درون کارهای تشکیلاتی و ارتباطات قدرت مایه می‌گیرند. گفتمانها احتمالاً تفکر را تحمیل می‌کنند. فوکو گفتمان را در ارتباط با کارکردش می‌سنجد (قادری، ۱۳۸۰: ۱۹۰). منظور از گفتمان آن قواعد ریشه‌داری است که جایگاه اندیشه و سخن را تعیین می‌کنند. گفتمانها یگانه مرجع و خاستگاه معنا و حقیقت به شمار می‌روند (Ball, 1990: 20).

فوکو بر این باور است که گفتمانها، نه بیانگر ایدئولوژیک جایگاه طبقاتی یا ایدئالیستی پندارها، بلکه بخشی از ساختار قدرت درون جامعه‌اند، بازی قدرت را در جایگاههای ویژه آشکار می‌کنند و در چارچوبی کاملاً ماتریالیستی شکل می‌گیرند. آنها کنشهای قدرت‌اند که زندگی افراد را شکل می‌دهند، بنابراین به گفتمانها نه از دیدگاه نویسندگان یا خوانندگان، بلکه از این دیدگاه باید توجه کرد که چگونه روابط قدرت را شکل می‌دهند. فوکو با تأمل در ابعاد بیرونی گفتمان، شرایطی را جستجو می‌کند که گفتمان در آن زندگی می‌کند.

در ادبیات گفتمان، متنها به منزله محصول، برساخته گفتمان تلقی می‌شوند. آشکار شدن پیوند ناگسستنی بازنمایی گفتمانی واقعیت با روابط قدرت نشان می‌دهد که گفتمان است که به واقعیت معنا می‌دهد و آن را برمی‌سازد. بر اساس این، در متنهایی که در چارچوب گفتمان تولید می‌شوند، واقعیت‌های متفاوتی خلق می‌شود. گفتمان به این معنا، دیگر صرفاً چیزی نیست که با زبان سروکار داشته باشد، بلکه بیشتر به اندیشه انضباط نزدیک می‌شود که در آن شیوه خاصی از اندیشه و کردار به منزله مصداق نقشهای خاص پذیرفته می‌شود (گریفیس، ۱۳۸۸: ۸۳۱ و ۸۳۲). این مسئله را فوکو با تعمق در گفتمانها، رویه‌ها و نهادهای مدرن و پیشامدرن نشان می‌دهد و بر رویه‌های حذف در آن تأکید می‌کند (Selby, 2007:331). در «رویه‌های گفتمانی»، که از اصطلاحات ابداعی فوکو است، گفتمانها «کاربست‌هایی تلقی می‌شوند که به گونه‌ای نظام‌مند اشیایی را که درباره آن صحبت می‌کنند، می‌سازند یا به وجود می‌آوردند» (مک دانل، ۱۳۸۰: ۱۷).

به باور فوکو هر گفتمان از صورتهای گفتمانی متعددی ساخته شده است؛ صورتهایی که شناخت آنها لازمه شناخت گفتمان هر دوره است. از میان این صورتهای گفتمانی می‌توان به صورتهای گفتمانی تاریخ، فلسفه، نجوم و... اشاره کرد. آنچه فوکو را از پیشینیان متمایز می‌کند، این است که وی قدرت را به مثابه یک پدیده منفی بررسی نمی‌کند، بلکه در قدرت به دیده یک پدیده مثبت و مولد می‌نگرد (فوکو، ۱۹۸۵: ۱۲).

مفهوم قدرت یکی از موضوعهای اساسی است که فوکو به آن پرداخته است. در طول تاریخ و در بازه‌های زمانی گوناگون، متفکران تعریفهای مختلفی از مفهوم قدرت داده‌اند. در این تعریفها قدرت غالباً «وسیله» یا «ابزار»ی است که افراد مقتدر آن را در اختیار دارند و در طریق ظلم به افراد ضعیف به کار می‌برند، اما تعریف مدرن فوکو از «قدرت» از چیزی آغاز می‌شود که می‌توان آن را هستی‌شناسی جدید قدرت در مقابل قدرت سنتی یا قدرت پادشاهی دانست (During, 1992: 113). او از نگاه سنتی به قدرت دور شده است و در آن به‌سان شبکه و زنجیره می‌نگرد و سعی دارد که عملکرد قدرت میان اعضای یک جامعه را بررسی کند (Mills, 2003: 33).

قدرت از دیدگاه فوکو با قدرت پادشاهی متفاوت است. قدرت پادشاهی مرزی بین دشمنان حاکم و فرمانبران آن مشخص می‌کند، بنابراین خشونت یکی از مشخصه‌های آن است؛ درحالیکه فوکو معتقد به تأثیر در زندگی افراد است، و در نتیجه، نیازمند «مکانیزم اصلاحگر و نظم‌بخش پایداری» است. چنین قدرتی به جای نشان دادن خود در هیبتی ترسناک، باید کیفیت‌بخش، بامعیار و تحسین‌کننده باشد (History of sexuality, 1:144-145).

قدرت در نظر فوکو، هرگز امری بیرونی یا وابسته به اقتصاد و... نیست. در نظر او «قدرت همه چیز است، همه چیز را خلق می‌کند؛ واقعیت، قلمرو و حدود و ثغور موضوع، نحوه کاربرد مفهوم صدق یا حقیقت، حتی خود حقیقت نیز بدون تردید یکی از صور قدرت است» (آقاگل زاده، ۱۳۸۵: ۱۴۵). این دو (قدرت و حقیقت) در کنار هم چگونه عمل می‌کنند؟ به طور خلاصه، آنکه در هر گفتمانی قدرت مسلط است، حقیقت خاص خویش را می‌سازد. هر چند این حقیقت تنها بازنمایی حقیقی نیست، این حقیقت درونی‌شده تمام بازنماییهای دیگر را به حاشیه می‌راند؛ پس در هر گفتمان فقط یک حقیقت وجود و مشروعیت دارد. وی در این زمینه می‌نویسد:

باید بس کرد که تأثیرات قدرت را همواره (به عنوان یک پدیده) منفی شرح داد. تو گویی که قدرت فقط محروم و سرکوب می‌کند، واپس می‌زند و سانسور می‌کند، تجرید می‌کند و نقاب و پرده می‌کشد. در حقیقت، قدرت مولد است و همان امر واقع را تولید می‌کند. فرد و شناخت وی محصول این تولیدند (فوکو، ۱۹۸۵: ۱۲).

قدرت و حقیقت

فوکو گفتمان‌هایی مانند حقیقت را به این دلیل بررسی نمی‌کند که تحلیلی از مفاهیم آنها به دست دهد، بلکه گفتمان‌هایی چون حقیقت از دید فوکو هسته‌های قدرت‌اند. حقیقت چیزی اینجنانی است و در این جهان به یمن شکل‌های مختلف اجبار تولید می‌شود و تأثیرهای قاعده‌مند قدرت را حفظ می‌کند. هر جامعه‌ای نظام حقیقت و «سیاست کلی» خاصی درباره حقیقت دارد: یعنی گونه‌هایی از گفتمان که این جامعه می‌پذیرد و به منزله حقیقت به کار می‌اندازد (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۹۳).

منظور فوکو از حقیقت مجموعه چیزهایی حقیقی که باید آنها را کشف کرد و قبولاند، نیست، بلکه منظور وی مجموعه‌ای از قاعده‌هاست که بر اساس آنها درست از نادرست تمیز داده می‌شود و اثرهای خاص قدرت به حقیقت متصل می‌شوند. «حقیقت» با نظام‌های قدرتی که حقیقت را تولید و از آن حفاظت می‌کنند، و نیز با اثرهای قدرتی که حقیقت را القا می‌کند و آنها حقیقت را تداوم می‌دهند، پیوند دوری دارد (همان: ۳۹۴).

از دیدگاه فوکو، قدرت از این جهت مطرح می‌شود که سوژه را درگیر می‌کند و به تولید حقیقت سوژه و ساماندهی آن می‌پردازد. در بحث وی قدرت، نه به شکل مستقیم، بلکه از طریق بررسی سوژکتیویته و رابطه آن با قدرت مطرح می‌شود. همان گونه که می‌گوید: «من نظریه‌پردازی قدرت نمی‌کنم، من تاریخ شیوه استقرار بازتابندگی «خود» بر «خود» و گفتمان حقیقت مرتبط با آن را در برهه‌ای معین می‌نویسم» (فوکو، ۱۳۷۹: ۱۳۶). تفاوت میان قدرت با آنچه نتیجه قدرت قلمداد می‌شود، نشان می‌دهد که تولید حقیقت سوژه‌ها از نتایج قدرت سازنده است. بر اساس این، اگر قدرت را به شکل انتزاعی در نظر بگیریم، نمی‌بیند و سخن نمی‌گوید، اما دقیقاً به این دلیل که قدرت سخن نمی‌گوید و نمی‌بیند، موجب دیدن و سخن گفتن می‌شود. قدرت، نسبت به دانش، حقیقت را تولید می‌کند؛ از این لحاظ که قدرت موجب دیدن و سخن گفتن

می‌شود. قدرت حقیقت را به منزله مسئله تولید می‌کند (همان: ۱۲۶-۱۲۴). هر حقیقتی نیازمند قدرت است و هر قدرتی نیازمند حقیقت. با تولید حقیقت از طریق قدرت، بحث رابطه قدرت و حقیقت یا قدرت و دانش مطرح می‌شود.

بر مبنای این چارچوب مفهومی، داستان کیخسرو مجموعه‌ای از روابط قدرت/حقیقت و مشروعیت را پدید می‌آورد که در آن برخی سوژه‌ها ممکن و برخی دیگر ناممکن می‌شوند. بر ساختن سوژگی و حقیقت آن، از کارویژه‌های نظام قدرت حاکم بر فضای معاشناختی داستان کیخسرو است که در چارچوب الگوی شاه/موبد نمود می‌یابد و به مشروعیت‌بخشی و تولید حقیقت سوژه می‌پردازد. ما در این مقاله با محور قراردادن الگوی شاه/موبد، در سه محور به بررسی نظام گفتمانی حاکم بر داستان کیخسرو و تحلیل روابط قدرت می‌پردازیم:

الف. شناسایی فضای تخصیص: هر گفتمان در تضایف با یک دشمن هویت پیدا می‌کند. گفتمان در فضای تخصیص با گفتمانهای دیگر به ساختار معنایی خود شکل می‌دهد. سیر تحول و شکل‌گیری گفتمان همیشه در فضای تخصیص مسیر خود را پیدا می‌کند.

ب. منازعات معنایی: گفتمانها همواره در تلاش برای حفظ معنای «خودی» در برابر «دیگری» هستند (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۶۵). سلطه یافتن یک معنا در گفتمان، همیشه معنای دیگر را به حاشیه می‌راند و به منازعه معنایی در گفتمان می‌نجامد.

ج. تعیین زمان و مکان: نقطه مکانی و زمانی که گفتمان در آن شکل می‌گیرد یا متحول می‌شود، نقش مهمی در تعیین هویت گفتمان و نظام معنایی آن دارد. بنابراین بررسی تقاربه‌های جغرافیایی و زمانی یا فرازمانی و فرامکانی بودن گفتمان اهمیت می‌یابد.

۱. گفتمان قدرت/حقیقت در داستان کیخسرو/الگوی شاه-موبد (شاه-پرستار)

بر اساس مفهوم قدرت/حقیقت، شاه در جهان‌بینی اساطیر ایران فقط یک مقام سیاسی نیست، بلکه رسالت دارد که ضمن عهده‌دار بودن کشورداری، اداره عالم روحانی را نیز در اختیار گیرد. در اساطیر ایران بیشتر شاهان پیشدادی و پاره‌ای از کیانیان، چون

کیخسرو، این نقش دینی-دنیایی را دارند. از چنین شخصیت‌هایی در اساطیر ملل، که پادشاهی و فرمانروایی سیاسی را به همراه سرپرستی دینی و موبدی توأمان بر عهده دارند، با عنوان «شاه- موبد» یا «شاه- پرستار»^۱ یاد می‌کنند.

شاه- موبد شاهی است که فقط پادشاه نیست، بلکه پیشوایی دینی (موبدی) است و سرپرستی دین اهورایی را بر عهده دارد. این مأموریت الهی در هستی‌شناسی خسروانی، نخست به جمشید واگذار می‌شود؛ مأموریتی که در کتاب هفتم دینکرد از زبان اهورامزدا این گونه به جمشید ابلاغ می‌شود: «جهان مرا همین گونه وسعت و رونق ده و از من نگاهبانی و پادشاهی جهان را بپذیر و آن را چنان دار که کسی نتواند دیگری را زخم بزند یا ناسزا گوید» (نقل از صفا، ۱۳۷۹: ۴۳۸). شاه- موبد الگویی است که بیشتر از فرهنگ اطاعت‌پذیری ایمانی و تک‌گویی متصل به وحی برآمده است تا یک دیالکتیک عقلانی که قدرت را از طریق گفتگو توجیه کند.

فوکو قدرت را به مثابه بافتی از روابط تلقی می‌کند؛ بدین معنا که معتقد است روابط قدرت در تمامی انواع ارتباطها به صورت درونی وجود دارد و روابط انسانی را باید بر مبنای قدرت تفسیر کرد. به نظر فوکو هیچ‌گاه نمی‌توان میان قدرت و معرفت یا حقیقت جدایی افکند، بنابراین شاه با همبستگی گسست‌ناپذیر با حقیقت موبد به ساخت و پرداخت نظام حقیقتی دست می‌زند که مشروعیت و دوام هر دو را تضمین می‌کند. همان طور که هر حقیقتی نیازمند قدرت، و هر قدرتی نیازمند حقیقت است، حقیقت نظام معنایی موبد برساخته قدرت، و بالعکس، قدرت نظام شاهی برساخته نظام معنایی موبدمحور است. هیچ حقیقتی بدون قدرت و بالعکس بقایی ندارد. این مسئله به بهترین شکل با تولید نظام معنایی «فره‌محور» خود را نشان داده است.

۱-۱ پیوند قدرت و حقیقت از طریق مفهوم برساخته «فره»

این پیوند از نشانه‌های تفویض و حیانی حق حاکمیت به شاه از جانب خداوند و یکی از ویژگی‌های اصلی الگوی شاه- موبد است. فره حقیقتی متعالی است که به شاهان خاص تعلق می‌یابد و قدرت را در آنان به کمال می‌رساند. فره از مهمترین نمادهای قدرت- حقیقت در نظام گفتمانی است. در واقع، قدرتی روحانی است که به حقیقت سیاسی-شاه- عینیت بیرونی می‌بخشد. کاملترین نمونه‌های شاه-موبد (قدرت-حقیقت) را در اساطیر ایرانی در چهره جمشید و کیخسرو می‌بینیم. فردوسی این خویشکاری را

در قالب یک تک‌گویی کاریزماتیک، که با نیروی وحی / فره مرتبط است، از زبان جمشید چنین بیان می‌کند:

منم گفتم با فره ایزدی همم شهریاری و هم موبدی
بدان را ز بد دست کوتاه کنم روان را سوی روشنی ره کنم
(۱۰- ۹/۴۱/۱)

کیخسرو نیز از فرهمندترین شاهان شاهنامه است که به گفته فردوسی «فر تمام» دارد:

ز فر تمامی و نیک‌اختری ز شاهان به هر گوهری برتری
(۸۶/۱۳/۵)

از دلایل مشروعیت شاه در عصر ساسانی، که حکومت دینی (تئوکراسی)^۲ حاکم است، قداست الگوی شاه- موبد است؛ شاهی که در عین حکومت، رهبری مذهبی را نیز در اختیار دارد و مظهر مادی فرّ یزدانی است. شاه ساسانی خود را وامدار این فرهنگ مشروعیت و حیانی می‌داند؛ چنانکه موبد موبدان به خسرو پرویز می‌گوید:

که هم شاه و هم موبد و هم ردی مگر بر زمین فره ایزدی
(۳۵۰۹/۲۶۹/۸)

در فرهنگ ایران باستان آنچه به حکومت شاه- پرستار قدرت مشروعیت حاکمیت الهی می‌بخشید، قداست نیروی «فره» بود. اسطوره فره^۳ علاوه بر اینکه سعادت و اقبالی است که هر کس در صورت رعایت کامل خویشکاری خویش از آن فرهمند می‌شود، نیروی کیهانی و ایزدی و هاله‌ای سوزان و درخشان است که پایگاه الهی قدرت را در باورهای کهن قوم ایرانی شکل می‌دهد (نک. مختاری، ۱۳۶۹: ۱۹۱-۱۹۵).

در حقیقت، نیروی فره حد واسطی میان مینو و گیتی، عالم مثالی و مادی، و خدا و انسان است که روان رشدیافته بشر را به قدرت لایزال الهی متصل می‌کند. این مفهوم در حاکمیت دینی عصر ساسانی برجسته می‌شود و به اهرم نیرومندی برای تثبیت و حفظ قدرت سیاسی عاری از خشونت پادشاه تبدیل می‌شود. در نتیجه، با مفاهیم طبقه، نظام اجتماعی و دو نوع مشروعیت فرهمندان و دینی (حق الهی حکومت بر جامعه) و مشروعیت خونی (انتقال حق حکومت از پدر به فرزند) در ارتباط است. نیروی فره صرفاً به حاکمیت بر گروه‌های انسانی محدود نمی‌شود، زیرا نشانه‌هایی از همراهی طبیعت با شاه فرهمند (مثلاً خشکسالی و نیستی در زمان گسلیدن فر از شاه) را نیز در

پی دارد. به همین دلیل در چنین فرهنگی بدشگونی روزگار، حتی خشکسالی و بلاهای طبیعی و خشم گیتی، می‌تواند با کزروی پادشاه تفسیر شود، و بالعکس، شگون روزگار و فراخی نعمت، حتی با خاستگاه‌های طبیعی، به تأثیر داد حاکمان در نظام کیهانی نسبت داده شود؛ زیرا شاه با حقیقتی روحانی (فره) به قدرتی سیاسی دست یافته است (قائمی، ۱۳۹۰: ۱۴۴).

در بندهش از فره مخصوص به شاهان (فر کیان) یاد شده است. این فره به شاهانی چون هوشنگ، جم، کاووس و... متعلق دانسته شده است (دادگی، ۱۳۶۹: ۱۰۹). حتی کیخسرو تنها به یاری اعجاز فره، چون فریدون، بی‌کشتی از آب می‌گذرد:

ز جیحون گذر کرد و کشتی نجست به فر کیانی و رای درست
چو شاه آفریدون کز اروند رود گذشت و به کشتی نیامد فرود
(۵۶۸-۵۶۷/۴۶۰/۲)

علاوه بر آبادانی و ساختن جهان، خرق عادت نیز از موهبت‌هایی است که فر در اختیار فرهمند قرار می‌دهد. فر، حتی به شاه- موبد فرهمند قدرت پیشگویی می‌بخشد. درباره سیاوش و کیخسرو تصریح می‌شود که این دو انسان برتر حماسه، آینده را به یاری نیروی فره پیش‌بینی می‌کنند؛ چنانکه سیاوش که پیش از مرگ فاجعه‌بارش، سرنوشت خود و فرزندش را به نیروی فر بازخوانده بود:

که از فر یزدان گشاد این سخن بدان گه که اندرزش آمد به بن
(۷۲/۴۲۴/۲)

این نیروی نیرویی است که کیخسرو نیز بدان تواناست و در آزمونی آنچه را هنوز رخ نداده است، حتی ذهن گیو را - به اقرار خود او - بازمی‌خواند تا آگاهی کاریزماتیک خود را نشان دهد:

تو از ایزدی فر و برز کیان به موی اندر آبی بینی میان
(۷۲/۴۲۴/۲)

با توجه به ارتباط روشن میان فر و حق الهی حاکمیت در جهان باستان، اسطوره فر را می‌توان شالوده «قدرت دینی و سیاسی» پادشاه در جهان‌بینی کهن دانست. اصطلاح فره یا کاریزما همچون نوعی مفهوم حق الهی و «مشروعیت فرا- قانونی» در سیاست نیز راه یافته است (گلسمان و دیگران، ۱۹۸۶: ۶۴). ماکس وبر،^۴ جامعه‌شناس پیشتاز، در بحث پیرامون مفهوم مشروعیت^۵ - که آن را «توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم» و «توانایی هر

نظام در ایجاد و حفظ این باور که نهادهای سیاسی موجود برای جامعه مناسبترین است» دانسته‌اند- از سه نوع مشروعیت یا سیادت نام می‌برد (نک. لیپست، ۱۳۸۳: ۱۲۵۰). این سه نوع عبارت‌اند از: مشروعیت «عقلانی- قانونی» (مبتنی بر اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود)؛ «سنتی» (مبتنی بر اعتقاد رایج به تقدس سنتهایی که از قدیم اعتبار داشته‌اند)؛ «کارزمایی» (مبتنی بر فرمانبرداری از فردی مقدس یا قهرمان و گاه الگو و نظامی که به شکل وحی بر وی نازل شده است). او در این تعریف، واژه «فره» یا «کارزما» را همچون یکی از شکلهای اقتدار مشروع در سیاست به کار می‌برد (برینر، ۱۹۹۶: ۱۳۰؛ قائمی (به نقل از)، ۱۳۹۰: ۱۲۹).

کیخسرو از نمودهای شاخص و مقدس این اقتدار مشروع است که هم با توجه به انتخاب او در «انجمن زرنگار» و پیمان مشروعیت همه بزرگان ملوک‌الطوایف ایران، در داستان «عرض کردن کیخسرو»، مشروعیت یا سیادت عقلانی- قانونی - مبتنی بر اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود- دارد و هم با داشتن نسب کیانی و اثبات آن در آزمونهایی چون داستان «تصرف دژ بهمن»، مشروعیت سنتی- بر مبنای تقدس سنتهایی که از قدیم اعتبار داشته‌اند- دارد. او مشروعیت کارزمایی/ مشروعیت فرا- قانونی - برآمده از تقدس یا برگزیده‌شده از جانب لاهوت- هم دارد؛ مشروعیتی که با اتصال به فره کیانی آن را به دست آورده است و آن را در مظاهری چون «جام جهان‌نما» و بخشیدن برکت و خجستگی به ایران نمادینه کرده است.

کیخسرو شاهنامه نیز به تعبیر فردوسی شاخه‌ای رسته از درختی برکنده (سیاوش) است که از خون او می‌روید تا برکت و فرهی را به ایران و جاودانگی را به نسب و کیان خود بازگرداند:

کزان بیخ برکنده فرخ درخت از این گونه شاخی برآورد سخت
(۲۵۵۹/۱۶۷/۳)

ظهور کیخسرو «نویددهنده تحول عظیمی است که بنا به باورهای آریایی، و به‌ویژه بنا به اساطیر زرتشتی، باید در پایان جهان رخ دهد. این دگرگونی شگفت‌آور همان پیروزی فرجامین نور بر ظلمت است» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۱۱۸). تبلور این تقابل نمادین فضای تخاصم کین‌خواهی سیاوش میان ایران و توران است که با رهبری کیخسرو شکل می‌گیرد و به نبرد مثالی او با افراسیاب می‌انجامد که تکراری از آورد ازلی خیر و

شر است. کیخسرو شخصیتی است که هر دو نمود کهن‌الگوی قهرمان در شاهنامه (پهلوان / شاه) درباره او صدق می‌کند. مهمترین نبرد اساطیری شاهنامه را به فرجام می‌رساند و بر خلاف شاهانی چون جمشید و کاووس، شاهی کامل، خلل‌ناپذیر و پاکیزه از گناه است. او نقطه مقابل جمشید و نمونه مطلوبی از یک شاه-قهرمان کمال‌یافته است که از جانب بزرگان با لقب «پاک دین» خوانده می‌شود (قائمی، ۱۳۸۹: ۸۴).

بزرگان بر او آفرین خواندند ورا خسرو پاک دین خواندند

(۱۱۲۴/۳۰۲/۵)

به همین دلیل، او با نشستن بر تخت، آبادانی و فراخ‌نعمتی و برکت به بار می‌آورد:

به هر جای ویرانی آباد کرد دل غمگنان از غم آزاد کرد

زمین چون بهشت شد آراسته ز داد و ز بخشش پر از خواسته

(۱۷-۱۶/۹/۳)

کیخسرو محصول گفتمان دینی-سیاسی خاصی است که روح آموزه‌های یشتها در آن نهفته است و ابرانسان (شاه-موبد) را از طریق اتصال مشروط به فره (در صورت ارتکاب گناه، این اتصال، همچنان که درباره جمشید و کاووس، گسستنی است) به قدرتی مجهز می‌کند که ماحصل تبعیت مطلق طبیعت از اوست. در حقیقت، این اتصال به منابع قدرت در دیدگاه زرتشتی بی‌شباهت به تلفیق حقیقت و قدرت از دیدگاه فوکو نیست. مهمترین گرانیگاه بافت روابط قدرت نیز در مورد کیخسرو رابطه او با خداوند (متبلور در فره) و در حقیقت برآیند رفتار و روابطی است که میان او و رعایای وی در جهان آفریده‌های خیر برقرار شده است. شخصیت پیامبرگونه، نه پهلوان‌گونه‌اش - با وجود تکرار اعمال و دلاوریهای پهلوانی - و رویه مبتنی بر سلوک وی باعث می‌شود که بافت روابط او با خدا (منتج به دانش)، مردم و جهان خیر (منتج به مشروعیت و فرهمندی) و دشمن و جهان اهریمنی (منتج به ظهور نشانه‌های بیرونی برای شهود حقیقت در وجود وی) با گفتمان غالب بر فضایی که اسطوره زرتشتی کیخسرو را شکل می‌دهد همخوانی داشته باشد؛ گفتمانی که متفاوت با فضای پیشازرتشتی به اسطوره سکایی رستم شکل می‌دهد و خشونت را یکی از مبانی قدرت تفسیر می‌کند. مثلث «قدرت، حقیقت، مشروعیت» که نمودی از آرای فوکو درباره قدرت است،

این گونه در شخصیت روایی کیخسرو به بهترین صورت تجلی عینی پیدا می‌کند. در این تفسیر فوکویی از اسطوره کیخسرو نبرد او با افرسیاب نیز شایسته توجه است. در هر حال، مهمترین رسالت این شاه- موبد فرهمند نبرد بزرگی است که او با پیمان به انجام رساندن آن، شهریاری را پذیرفته است: نبرد با کشنده پدر و وارث سنت ثنویت‌گرایی تقابل اهریمن با جهان اهورایی، در اردوگاه شر (افراسیاب). در حقیقت، شاه/ موبدی کیخسروسست که گفتمان قدرت را در او برجسته می‌کند؛ به عبارتی کیخسرو، درحالی‌که شخصیتی روحانی و موبد است، از قدرت شاهی نیز بهره‌مند است، بنابراین در مجموعه‌ای از نظام قدرت- مشروعیت- فرهمندی پیش می‌رود.

نبرد بزرگ کیخسرو و عینیت‌بخشی به گفتمان قدرت/حقیقت یا شاه- موبد

در این بخش نخست به توضیحی مختصر از داستان به قدرت رسیدن کیخسرو و نبرد بزرگ می‌پردازیم، سپس بر پایه آن سه فضای گفتمانی مطرح‌شده در این جستار را تحلیل خواهیم کرد.

کیخسرو چون بر تخت نشست، رستم با زال و سام و نریمان و بزرگان کابل به سوی وی راه افتادند. گیو، گودرز و طوس، با نای و کوس به پذیره شتافتند و همگی نزد کیخسرو رسیدند. کیخسرو رستم را نواخت و او را «پروردگار سیاوش» خواند، زال را نواخت و پهلوانان را به «تخت مهی» برنشاند. رستم نیز با دیدار او از کار سیاوش بسیار یاد کرد و کیخسرو را تنها یادگار نیکو و سزاوار پدر خواند:

ندیدم من اندر جهان تاجور بدین فرّ و مانندگی پدر

(۵۶/۱۲/۴)

شهریار جهان با رستم به نخجیر رفت. آنگاه با سپاهی به همراه طوس، گودرز و گیو همه بوم ایران را بگشت، ناآبادان را آبادان کرد و در هر شهری تخت نهاد، تا آذرآبادگان همی رفت و به آذرگشسپ رسید و «به آتشکده در نیایش گرفت». آنگاه سوی کاووس‌شاه رفتند و کاووس‌شاه از افراسیاب سخن گفت و آن ناجوانمردی که بر سر سیاوش آمده بود و بس شهرها که ویران شده بود و پهلوانان و زنان و کودکان به هلاکت رسیدند. کیخسروی جوان چو بشنید، سوی آتشگاه به خورشید و ماه و به تخت و کلاه سوگند یاد کرد که «پر کین کند دل ز افراسیاب» و مبادا «ز خویشی مادر» بدو بگردد. پس، بر آن شد که

به کین پدر بست خواهم میان بگردانم این بد ز ایرانیان
(۱۲۵/۱۶/۴)

پهلوانانی چون رستم و طوس و گودرز نیز با او هم‌پیمان شدند
رخ شاه شد چون گل ارغوان که دولت جوان بود و خسرو جوان
(۱۳۸/۱۶/۴)

دو هفته طول کشید تا سپهبدان و نام‌آوران و گوان و پهلوانان را برای پیمان بستن با شاه نوحاسته فراخواندند.... بزرگان ایران‌زمین نیز صدها جامه دیبای روم و گوهر و زر، خز و منسوج و پرنیان و جامهای پر از گوهر، همه باز آوردند و پیش شاه سر فراز نهادند تا برای جنگ هزینه شود، از جمله بهای «سر بی‌بهای» افراسیاب داده شود.... کیخسرو برای گیو گودرز و بیژن گیو گفت گنج و دینار و گوهری تعیین کرد و از ایشان خواست که سر پهلوانان نامی تورانی را به بارگاه او آورند. گیو این وظیفه را برعهده گرفت که به «کاس رود» اندر شود، به روان سیاوش درود بفرستد و آنجا را که مرزی انبوه میان ایران و توران بود، به آتش بکشد. گرگین نیز پذیرفت که پیامی نزد افراسیاب برد و پاسخش را بگیرد. رستم نیز از مرزی در زابلستان یاد کرد که برای پیروزی بر تورانیان اهمیت داشت، منوچهر آن را از ترکان تهی کرده بود، اما در دوران پیری کاووس، این سرزمین دوباره به توران زمین باج می‌داد. وی سپاهی طلب کرد تا این دیار را وادارد «سر از باژ ترکان برافرازند» و تسلیم ایران شوند. شاه فرامرز را برای این مهم گماشت؛ فرامرز پیروز شد و پادشاه سیستان شد. کیخسرو گردان ایران‌زمین را فراخواند و سی هزار لشکر نامدار و سواران شمشیرزن گرد آورد و آنها را به خونخواهی سیاوش فراخواند (ثعالی، ۱۳۷۲: ۱۴۲ و ۱۴۳).

صحنه پیمان بستن ایرانیان با کیخسرو، برای کین خواستن از سیاوش و حرکت توفانوار طوایف ایرانی زیر درفش کاویان برای به پایین کشیدن بیرقهای سیاه تورانیان، نقطه عطفی در تصویرگری «نظام قدرت در شاهنامه» و حاکی از «تمرکز قدرت» در نظام سیاسی غیرمتمرکز کیانی است که بیشتر به ساختار سیاسی اشکانی شباهت دارد. با روی کار آمدن کیخسرو حقیقت کین‌خواهی سیاوش به نیرویی قدرتمند بدل شده است. در واقع، حقیقتی که خارج از قدرت یا فاقد قدرت نباشد دو مسئله مهم را مطرح می‌کند: «نخست هیچ حقیقتی بدون قدرت مستقر نمی‌شود؛ دوم قدرت تنها تا زمانی

می‌تواند عمل کند که با مفهوم حقیقت درآمیخته باشد» (شرت، ۱۳۸۷: ۲۱۸ و ۲۱۹). دیگر زمان کین‌خواهی فرارسیده است؛ زیرا قدرت شاهی و حقیقت کین‌خواهی با یکدیگر درآمیخته است. حقیقتی که با استقرار قدرت می‌تواند به پیروزی عینیت بخشد.

اگرچه قداست پایگاه شاه در میانه این اتحاد سیاسی - ملی تا حد زیادی با تعریف مشروعیت سیاسی در عصر ساسانی پیوند خورده است، ایرانیان در حرکت غایبی خود برای سرکوب اردوگاه شر، نه زیر بیرق کسانی چون طوس و فریبرز که پهلوانان ایرانشهر (متعلق به مرکزیت هرم قدرت غیر متمرکز) که زیر پرچم رستم سکایی (نماینده وحدت طوایف متکثر و گویای شاه‌جهانی پادشاه ایرانشهر) به سوی توران روانه شدند تا «نبرد بزرگ»، نه جنگی میان دو قوم یا کشور، بلکه تصویر از پیروزی نهایی گفتمان مسلط بر این وحدت سیاسی - دینی باشد که در مظاهر ملی متبلور شده است. رستم بر کشور افراسیاب چیره می‌شود؛ بر بهشت کنگ افراسیاب دست می‌یابد و در جایگاه او نشست و فرجام پیروزی نخستین پیکار ایرانیان را به خونخواهی سیاوش چنین اعلام می‌کند: «اگرچه دشمن را نکشتیم، لیکن او را تارومار کردیم و بر سراسر کشور گنجینه‌ها و جنگ‌افزار و ستورانش دست یافتیم» (ثعالبی، ۱۳۷۲: ۱۴۳).

پس از آن، پیشروان سپاه ایران به سرکردگی کیخسرو بر پیشاهنگان سپاه افراسیاب تاختند و آنان را شکستند و کشتند و بازماندگان را به گریز واداشتند. در این نبرد سپاه کیخسرو در بیرون بلخ بود و سپاهیان افراسیاب میان سغد و بخارا جای گرفته بودند. این جنگ چهل سال به درازا کشید. لشکر افراسیاب عقب‌نشینی کرد و سپاه کیخسرو پیش رفت. افراسیاب به شکست تن درداد و گریخت. این جنگ با عینیت بخشیدن به نظام گفتمان قدرت - حقیقت / شاه - موبدی به پایان می‌رسد. اکنون بر پایه سه محور ذیل به واکاوی بحث می‌پردازیم.

الف. شناسایی فضای تخصم

هر گفتمان به واسطه حضور دشمن، که مشخص‌کننده مرز خیر و شر است، هویت پیدا می‌کند. نقشی که فضای نبرد کیخسرو در شکل‌دهی به گفتمان قدرت/حقیقت دارد، نشان‌دهنده اهمیت دشمن در فضای گفتمانی است. افراسیاب با سپاهیان از جیحون - مرز میان خیر و شر - یعنی نقطه عطف تعادل قدرت میان دو جناح خیر و شر

گذشت تا نخستین پرتوهای پیروزی موعود خیر بر شر، در افق «نبرد بزرگ» تابیدن آغاز کند. چون خبر مرگ پیران ویسه و فرماندهان دیگر به شاه توران رسید، وی توان از دست داد. *غررالسیر* چنین روایت می‌کند:

از تخت به زیر آمد و جامه بر تن درید و سر بر خاک نهاد و با اشک روان، درد از دل بیرون ریخت و آه سرد از سینه برآورد و بی‌تابی نمود. سپس جامه دیگر بر تن کرد و به سرکردگان و بزرگان لشکر بار داد و با آنان درد دل کرد و اندوه خود در میان نهاد و ایشان را به جنگیدن برانگیخت (همان: ۱۴۶).

در این نبرد افراسیاب شکست خورد و گریخت. نبرد بزرگ مسیری مهم است که به تحقق پیروزی غایی خیر بر شر می‌انجامد. در فضای تخاصم خیر و شر، کیخسرو و افراسیاب است که کیخسرو هویت قدرت خود را بازمی‌نماید و به ساختار معنایی داستان شکل می‌دهد. در فضای تخاصم آنچه غیرخودی را به کناری می‌کشاند، قدرت است؛ غیرخودی که در این فضا برجستگی و قدرت یافته است. در این نبرد نیز قدرت شاه که با حقیقتی ایزدی (فره) پیوند خورده است، شاه را بر اریکه پیروزی می‌نشانند.

گفتمان قدرت در چنین فضایی تجلی می‌یابد. کیخسرو ادامه سیاوش است که بخش مهمی از روایتش در توران شکل می‌گیرد. فضایی که گفتمان غالب بر آن با گفتمانی که سیاوش نمایندگی می‌کند، متفاوت است. حضور سیاوش در توران بی‌شبهت با تأسیس نظام دانایی مبتنی بر حقیقت- و نه خشونت- که پیش از او با ایرج آغاز شده است، شورش بر نظام سنتی قدرت و قرائت مبتنی بر اعمال خشونت است. این حضور در ابتدا با نشانه‌های تراژیک (قتل سیاوش) به صف‌آرایی گزاره‌های درست و نادرست با گفتمانهای متقابل در قالب ساخت روایی داستان می‌انجامد و خشکسالی هفت‌ساله ایران پس از مرگ سیاوش بخشی از تابندگی قدرت حضور حقیقت و از نشانه‌های آن در جهان عینی است. با این همه، رویارویی نهایی نمایندگان دو گفتمان همان فرصتی است که پیروزی حقیقی فوکو برای تأیید در شبکه روابط خود در بافت فرهنگ بدان بازسته است. پیروزی کیخسرو بر افراسیاب با حضور نشانه‌های تأیید الهی- همچون منع اصلی مشروعیت و حقیقت در گفتمان غالب در فضای اسطوره- تقابل گفتمان حقیقت‌گرای او و گفتمان خشونت‌گرا و منفعت‌گرای افراسیاب است. این تقابل به منزله شبکه‌ای برای تولید حقیقت برتر است که در پی چیرگی بر

گفتمانهای رقیب حاصل می‌آید. هیچ حقیقتی بر حقیقت دیگر برتری ندارد، بلکه آنچه مهم است، جذب دالهای رقیب است.

ب. منازعات معنایی در داستان: تقابل خیر و شر در نبرد مینوی

نبرد بزرگ مهم‌ترین آزمونی است که باید در مسیر تعالی و تشرّف پشت سر گذاشته شود؛ نبرد شاه- موبدی فرهمند که هم از مشروعیتی فراقانونی و هم از فره کیانی بهره‌مند است. به عبارتی، کیخسرو از شاهان فرهمندی است که از دو گونه قدرت دینی و سیاسی بهره‌مندند. این شاه آرمانی فرهمند در تلاش برای رسیدن به خیر است. به این اعتبار، نقطه پیوند حقیقت و قدرت نیز تلقی می‌شود؛ حقیقتی دینی که در پیوند با گفتمان قدرت شاهی است. گذر از این آزمون وجه مهم دیگری از شخصیت شاه آرمانی را نمادینه می‌کند، یعنی وجه جنگاوری و مبارزه پایان‌ناپذیر او با شر. در نبرد کیخسرو و افراسیاب که تقابلی نمادین از برخورد نهایی خیر و شر است، سویه خیر (کیخسرو) به یاری کمک ایزدی (هوم)^۶ بر سویه شر (افراسیاب) چیره می‌شود (درواسپ یش، بندهای ۱۷-۱۹). هوم ایزدی است که به روایت اوستا، از سوی اهورامزدا به وی مقام «پیشوایی» واگذار شده است تا شاه- موبد پهلوان را در پیروزی نهایی بر شر یاری کند. هوم در شاهنامه مردی با فرّ و نیک و خردمند و از تخمه آفریدون است که کیخسرو را در غلبه بر افراسیاب یاری می‌دهد:

یکی مرد نیک اندران روزگار	ز تخم فریدون آموزگار
پرستار با فرّ و برز کیان	به هر کار با شاه بسته میان
پرستشگش کوه بودی همه	ز شادی شده دور و دور از رمه
کجا نام این نامور هوم بود	پرستنده دور از بر و بوم بود

(۲۲۲۱-۲۲۱۸/۳۳۶/۵)

هوم چون سروش از اصلی ایزدی منتج شده است و یاری رساندن او به کیخسرو نمایه‌ای از تفویض قدرت الهی به شاه- موبد برگزیده است که شاه را در مسیر خدا و در راستای تعالی و عروج به سوی الوهیت، سطح مطلوب قدرت «سیاسی- دینی»، قرار می‌دهد. در این بخش از داستان می‌توان آشکارا نشانه‌های پیوند فرهمندی و قدرت را باز یافت. هوم به یاری نیروی فر در پایداری قدرت کیخسرو می‌کوشد. قدرتی الهی که به نگاهداشت قدرت سیاسی می‌انجامد.

افراسیاب خود در این نبرد مثالی و نمونه‌وار شکل استحاله‌یافته اهریمن را در نبرد ازلی با اهورا (یا سپند مینو) دارد. افراسیاب، پور پشنگ، از عهد منوچهر تا دوران کیخسرو- که مهمترین دوره تاریخ حماسی ایران است- دشمن اصلی ایران بوده است؛ اما در نبرد بزرگ است که در تقابل با «قدرت/ حقیقت» کیخسرو به قدرت حضور برجسته در داستان نایل می‌شود. افراسیاب در اوستا و متون پهلوی نیز شخصیتی است که در جایگاه «ضد قهرمان» نقشی مهم دارد. به روایت زامیاد یشت او روزگار جوانی پرشکوهی داشته است، حتی به خاطر کشتن «زین گاو» (از دشمنان ایران) از فرّه بهره‌مند شده بوده است، اما هنگام کشتن برادرش، این فر از او گسسته است. در شاهنامه نیز هوم همین گناه را آغاز تباهی افراسیاب و خروج او را بر خداوند، کامل‌کننده این گمراهی می‌داند:

بدو گفت هوم این نه آرام توست جهانی سراسر پر از نام توست
ز شاهان گیتی برادر که کشت که شد نیز با پاک یزدان درش
(۵-۲۲۴۴/۳۶۸/۵)

به همین دلیل، در برابر این جادوی اهریمنی، کیخسرو نیز از یاری هوم- کمکی لاهوتی- بهره‌مند می‌شود تا در تقابل نهایی خیر و شر موازنه نمادین کامل شود. هوم در این گفتمان قدرت با حفظ معنای «خودی» (کیخسرو) در برابر «دیگری» (افراسیاب) سبب سلطه خیر بر شر می‌شود. چنین است که شر به حاشیه رانده می‌شود و به منازعه‌ای معنایی در گفتمان می‌انجامد.

ج. تعیین زمان و مکان در گفتمان

بنا بر اساطیر زرتشتی، پایان هزاره سوم از عمر جهان هم‌زمان با پادشاهی کیخسروست و جنگ بزرگ کیخسرو و افراسیاب در پایان این دوره از زمان اساطیری حماسه ملی ایران به انجام می‌رسد (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱۱۲). پایان هزاره سوم، یعنی زمانی که گفتمان قدرت کیخسرو شکل می‌گیرد و به اوج می‌رسد، نقش مهمی در تعیین هویت این گفتمان و نظام معنایی آن دارد. به عبارتی، در پایان دوران اساطیری نبرد رخ می‌دهد که نماینده و بازتابی از دوران اساطیری ایران است. دورانی فرازمانی و فرامکانی که در آن نظام معنایی قدرت/حقیقت تبلور می‌یابد. برهه‌ای که قدرت ایزدی و گیتیانه در آن

شکل می‌گیرد و در نبرد کیخسرو به اوج خود می‌رسد. در پایان داستان، کیخسرو که رسالت مقدس شهریاری خود را فرجام‌یافته می‌بیند، در چشمه‌ای روشن تن و سر می‌شوید تا گیتی را بدرود گوید:

کی نامور پیش چشمه رسید	چو بهری ز تیره شب اندر چمید
همی خواند اندر نهان زند و اُست	بر آن آب روشن سر و تن بشست
که باشید پدرود تا جاودان	چنین گفت با نامور بخردان
مبینید دیگر مرا جز به خواب	کنون چون برآرد سنان آفتاب

(۲۲-۳۰۱۹/۴۱۳/۵)

کیخسرو، شاه- موبد فرهمند کیانی، از خون سیاوش می‌روید تا در پایان یک روز بزرگ کیهانی، صورتی نمادینه از انسان غایی را به نمایش گذارد. نبرد او با افراسیاب، که تکرار نمونه مثالی هم‌آوردی ازلی خیر و شر و متضمن مفهوم پیروزی غایی خجستگی بر گجستگی است، شاخصه‌های ساختاری این الگو را تشکیل داده است. در شاهنامه کیخسرو، پس از آخرین تعمید، با پنج پهلوان (طوس، بیژن، فریبرز، گیو و گسته‌م) گرفتار برف و توفان می‌شوند و در سپیدی برف- که رمزی از تولد دوباره است- ناپدید می‌شوند.^۷

هوا گشت بر سان چشم هژبر	هم آن گه برآمد یکی باد و ابر
نبد نیزه نامداران پدید	چو برف از زمین بادبان برکشید
ندانم بدان جای چون ماندند	یکایک به برف اندرون ماندند
یکی چاه شد کنده هر جای ژرف	زمانی تپیدند در زیر برف
برآمد به فرجام شیرین روان	نماند ایچ کس را ز ایشان توان

(۵۰-۳۰۴۶/۴۱۵/۵)

پس از پیروزی نمادین کیخسرو بر افراسیاب، مأموریت گیتیانه او تمام شده است؛ سوئیة مینوی رسالتش رهاورد ایدئولوژیک گفتمانی از مشروعیت است که قدرت شاه- موبد را به منبع لایزال قدرت الهی، و دانش او را به دانش نامحدود خدایی متصل می‌کند.

جاودانگی کیخسرو: رهاورد فرازمانی گفتمان قدرت شاه- موبد

کیخسرو در شمار شهریاران اساطیری شاهنامه است. شهریاری که زاده شدن، پرورش،

خویشکاریها (کارکردها) و فرجام کارش فراتاریخی و تا حدی فراطبیعی است. کیخسرو در سرزمین ظلمت و تیرگی، یعنی توران زمین زاده می‌شود که در برابر ایرانشهر نورانی قرار دارد؛ چونان اهریمن ظلمانی در برابر هرمزد درخشان. او در توران زمین به دست پیران ویسه پهلوان خویشاوند و وزیر افراسیاب که همسر آبستن سیاوش را از مرگ رهایی بخشیده بود، پرورده می‌شود. خبر به دنیا آمدن کیخسرو، امید کین‌خواهی را در دل ایرانیان زنده کرد و کاووس گیو، پسر توانای گودرز، و یکی از سرداران پادشاه را به یافتن شاهزاده و آوردنش به ایران فرستاد. کیخسرو پس از سفری پرمخاطره، پیروزمندانه به دربار ایران آورده می‌شود (یارشاطر، ۱۳۶۸: ۴۸۷). در یشت ۱۹ (زامیاد یشت)، بند ۱۷، درباره کیخسرو چنین آمده است:

... بدان‌سان که کیخسرو بر دشمن نابکار چیره شد و در درازنای آوردگاه، هنگامی که دشمن تباہکار نیرنگ‌باز، سواره با او می‌جنگید، به نهانگاه گرفتار نیامد. کیخسرو سرور پیروز، پسر خونخواه سیاوش دلیر، که ناجوانمردانه کشته شد و کین‌خواه آغریرت دلیر، افراسیاب تباہکار و برادرش گرسیوز را به بند درکشید.... (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۴۹۹).

گزارش ناپدید شدن کیخسرو در برف با شماری از جنگاوران پرآوازه‌اش احتمالاً برای همان نسبت دادن امر جاودانگی به اوست (یارشاطر، ۱۳۶۸: ۵۶۲).

پایان نمادین کیخسرو در شاهنامه و روایت‌های ایرانی شکل‌گرفته که در متون پهلوی و آیین زرتشتی درباره جاودانگی او، می‌تواند رهاورد ایدئولوژیک گفتمانی از مشروعیت باشد که قدرت شاه- موبد را پس از اتصال به منبع لایزال قدرت الهی، آماده نوساختن جهان می‌کند و ذهنیت جمعی مخاطبانش را به شوری ایمانی نوید دهد. علاوه بر این قدرت قدسی، گفتمان تئوکراسیک مشروعیت شاه- موبد قلمرویی از دانش را نیز برای شاه- موبد تعریف می‌کند که دانشی قدسی است و علم شاه را با واسطه‌هایی مبنوی به دانش نامحدود خدایی متصل می‌کند و جاودانگی غایی او را با حقیقی بودن ذات معنایی‌اش تکمیل می‌کند. جاودانگی کیخسرو که رهاورد فرازمانی گفتمان قدرت است، درواقع، نتیجه فرهمندی این شاه آرمانی و پیوند آن با قدرت است.

فوکو در بحث قدرت کوشیده است که نشان دهد چگونه قوانین اجتماعی با رویکردها در جامعه در هم تنیده است و یادآوری می‌کند که هر رابطه قدرت الزاماً به

سلطه ختم نمی‌شود. از چنین دیدگاهی، کیخسرو (و گفتمانی که او آن را نمایندگی می‌کند) در اوج قدرت، غروب و هجرت را انتخاب می‌کند، زیرا حقیقت را در چیزی غیر از تکیه زدن بر مسند و قرار گرفتن در هرم جامعه می‌داند. فوکو درک سلسله‌مراتبی ساده از مفهوم مفهوم قدرت را رد می‌کند و معتقد است که قدرت یک مفهوم ساده ابلاغی از بالا به پایین و دستوری نیست، بلکه در شبکه‌هایی از روابط درهم‌پیچیده ساری و جاری است. تشکیل شخصیت کاریزماتیک در کیخسرو، به وسیله اتصال او به منبع فر و حفظ و تقویت این اتصال با نیایش، تعمید و پالایش پیوسته است و حفظ تابناکی حقیقت - متصور در نظریه فوکو - را در پی دارد که شبکه روابط سامان‌دهنده به این حقیقت اصلی را تشکیل می‌دهد.

جاودانگی کیخسرو در جهان‌بینی آخرالزمانی زرتشتی، در گفتمانی معناشناختی، به جاودانگی روح او بدل شده است؛ نکته‌ای که در عین استحاله صور معناشناختی اسطوره، به بازتولید اراده قدرت الگوی اتصال انسان به خدا در بستر فرهنگی جدیدی منجر شده است.

نتیجه‌گیری

در تجزیه و تحلیل نهایی داستان، کارویژه‌های نظام قدرت حاکم بر فضای معناشناختی داستان کیخسرو را چنین می‌توان تبیین کرد: کیخسرو با شکست دادن تورانیان، که تجلی زمینی دیوان و پریان‌اند، کشتن افراسیاب و گرسیوز، که تجسم اهریمن بر گیتی‌اند، و گرفتن انتقام خون سیاوش به یاری فره ایزدی، به وعده غایی پیروزی نیروهای خیر و اهورایی بر نیروهای شر و اهریمنی، و در نتیجه، به جوهر زمان در گفتمان مشروعیت قدرت خیر در حکمت خسروانی دست می‌یابد.

داستان نبرد کیخسرو و افراسیاب و غیبت نمادین شاه غالب در افق جاودانگی که باران‌زایی، جاری کردن رودها و خرمی، سبزی، برکت و شادی در همه سرزمین ایران‌شهر را در پی دارد، تصویر تمام‌عیاری از روابط قدرت/ مشروعیت/ حقیقت در ذهنیت ایرانی را نشان می‌دهد که در آن مرز سوژه‌های ممکن و ناممکن در تقابل خیر و شر و حدود غالب بر قواعد این تقابل تعریف می‌شود.

تحلیل لایه‌های گفتمانی این نبرد نشان می‌دهد که در داستان کیخسرو، به طور عام، و در روایت نبرد آن، به طور خاص، اندیشهٔ ثنویتی نهفته است که ژرف‌ساخت اصلی روایت و تحول آن بر مبنای گفتمان ثنویت‌گرایانهٔ قدرت و ثنویت خیر و شر است. در این کارکرد حماسی-ایدئولوژیک، گفتمان خیر به نمایندگی کیخسرو به قدرت غالب دست می‌یابد. پایان تراژیک افراسیاب در این داستان در عینیت بخشیدن به قرائت دوگانه‌گرایانهٔ ایرانی، یعنی تقابل ازلی-ابدی خیر و شر، نقشی اصلی دارد که با دخیل کردن نیروهای فراطبیعی و خرق عادت، در سرنوشت نبرد نقش دارد؛ به تعبیری دیگر، با گسست پاره‌های «واقعیت» در زمان حال، به غلبهٔ نهایی مفهوم خیر بر شر در پایان غایی مفهوم زمان تسلسلی اشاره می‌کند.

گرایش به سوی نظم، هماهنگی، تعادل و پذیرش تضاد در پایان غایی این داستان، با به هم خوردن نظم و سامان و هنجار جبههٔ مقابل، باعث هماهنگی و یکپارچگی نیروهای زمینی و انسانی با نیروهای کیهانی و عناصر گیتیانه و مینوی می‌شود. پایان نمادین کیخسرو که در اوج گفتمان قدرت حماسی-عرفانی، انسان و کیهان را یگانه و متحد می‌کند، و آسیب حاصل از گسستگی زمان حال را در جاودانه‌باوری باستان و اعتقاد به قطع چرخهٔ تسلسلی زمان در رستاخیزی که متضمن تکرار این پیروزی است، ابدی می‌کند. پس مفهوم قدرت در این سطح از گفتمان زبانی صورتی ازلی می‌یابد که مهمترین تجلی فکری و هنری آن «نوع» حماسه است. این نوع در جهان‌بینی ایرانی بازآفرینی ابدی این تعریف ازلی را عهده‌دار شده است.

شناسایی فضای تخصم (به‌واسطهٔ شرارت و شکست‌پذیری غایی دشمن)، منازعات معنایی (با حفظ معنای «خودی» در برابر «دیگری») و سلطه یافتن یک معنای غایی در گفتمان- که برای همیشه معنای دیگر را به حاشیه می‌راند (پیروزی نهایی گفتمان خیر بر شر) و به خلق تکرار شوندهٔ منازعات معنایی در گفتمان می‌انجامد (در تکرار تقابلهای حماسی خیر و شر تا زمان غایی موعود)- شاخصهای اصلی اهمیت یافتن داستان کلیدی نبرد بزرگ کیخسرو در تاریخ ایران باستان، و به عبارتی، تعیین هویت گفتمان و نظام معنایی برآمده از آن در جهان‌بینی انسان ایرانی است.

پی‌نوشت

1. Priest-King

۲. تئوکراسی مأخوذست از واژه یونانی θεοκρατία (theokratia) (Theocracy) به معنی «حکومت خداوند» (The rule of God)، شامل دو بخش تثوس (=خدا) و کراتوس (= توانایی و حکومت) است (کلارک و دیگران، ۱۹۹۶: ۸۱۵؛ گابریل، ۲۰۰۷: ۲۹۱). این واژه در معنای واقعی کلمه خود گرفته شده است، به ویژه در کاربردی که در کتب مقدس دارد. در درجه اول به ابعاد درونی یک «حکومت قلبی» (مشروعیت ایمانی و نه تحمیلی) اشاره دارد که در سطح کلامی، حاکمیت خدا یا خدایان را از طریق معنوی و روحانی بر جهان مادی اعمال می‌کند. این کاملاً با آنچه حکومت‌های دین‌سالار چون نظام سیاسی ساسانی و کلیسای قرون وسطی از حکومت الهی ترسیم می‌کردند و دربردارنده نوعی نمایندگی خداوند برای دینداران بود، تفاوت آشکار دارد (نک. پالمگوست، ۱۹۹۳).

۳. در پهلوی xvarreh و در اوستایی xvarənah.

4. Max Webber
 5. legitimacy

۶. در یشت نهم «هئومه» (Haoma) [معادل با «سومه» در سنسکریت]، جنگاور و فرمانروای نیک و مظهر پیشوایی و پادشاهی نیک، با چشمان زرین، بر فراز «هرائیتی» (البرز)، بلندترین کوه جهان و مرز بین زمین و آسمان، برای ایزد درواسپ قربانی آورد و از او یاری خواست تا بتواند «فرنگرسین» (Frangrasyana) (افراسیاب) گناهکار تورانی را گرفتار کند و با بند و زنجیر نزد کیخسرو آورد تا در کنار چیچست به تاوان خون سیاوش و اغریث دلیر وی را تبه کند (درواسپ یشت، بندهای ۱۷-۱۹).

زرتشت در گاهان، گیاه سکرآوری را که مستی آن مردمان را به کارهای ناروا می‌دارد و می‌تواند همان هوم باشد، نکوهش کرده و از آن به زشتی یاد کرده است (یسناهای ۴۸/هات ۱۰ و ۱۴/۳۲). اما در اوستای عهد ساسانی از هوم با ستایش و نیایش یاد شده و آماده کردن آن از بهترین کردارها دانسته شده است (یسنا، هاتهای ۹-۱۱). حتی یکی از یشتها (یشت بیستم) به نام «هوم یشت» به او اختصاص یافته و به یکی از ایزدان دین زرتشتی در عصر ساسانی بدل شده است.

۷. در گزیده‌های زادسپرم در شمار کسانی که به بی‌مرگی رسیده‌اند، از توس و گیو که در برف فرو رفته‌اند و گرشاسپ یاد شده است و از کیخسرو که آنان را در روز موعود قیام سوشیانت، برخواهد انگیخت (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۶۳). شکل دیگری از این پایان نمادین کیخسرو، در روایات شفاهی ایرانی، در قالب عروج و رستاخیز او به آسمان (مشابه رستاخیز مسیح در سنت مسیحی) متبلور شده است. شخصیت کیخسرو در روایات دوره اسلامی چنان اهمیت یافته است که به روایت ابوریحان بیرونی، مردم معتقدند که او پس از ورود در چشمه‌ای در کوهی در ساوه و دیدار فرشته-ای، در روز ششم فروردین که «نوروز بزرگ» نام داشت، بر هوا عروج کرد. به گفته بیرونی، رسم اغتسال و شست‌وشوی ایرانیان در آب چشمه‌سارها در این روز، به نشانه بزرگداشت این واقعه مرسوم شده است (نک. بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۲۶-۳۲۹). دیگر مورخان و نویسندگان اسلامی چون طبری (۱۳۵۲: ج ۱ / ۴۴۲)، ابوعلی مسکویه رازی (۱۳۶۹: ج ۱ / ۲۸۷)، ابن اثیر (۱۳۷۰: ج ۱ / ۲۸۶)

و حمدالله مستوفی (۱۳۶۴: ج ۱ / ۹۱) هر یک با تعبیرهایی متفاوت از پایان ابهام‌آمیز حیات او یاد کرده‌اند.

منابع

۱. آشوری، داریوش؛ *دانشنامه سیاسی*؛ چ ۴، تهران: مروارید، ۱۳۷۶.
۲. آقاگل زاده، فردوس؛ *تحلیل گفتمان انتقادی*؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
۳. ابن اثیر؛ *تاریخ کامل*؛ ترجمه محمد حسین روحانی؛ تهران: اساطیر، ۱۳۷۰.
۴. احمدی، بابک؛ *رساله تاریخ*؛ تهران: مرکز، ۱۳۸۶.
۵. اسماعیل پور، ابوالقاسم؛ «اسطوره کیخسرو در شاهنامه»، *اسطوره متن هویت‌ساز*، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۶، صص ۱۰۹-۱۳۱.
۶. *اوستا*؛ گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه؛ ۲ جلد، چ ۹، تهران: مروارید، ۱۳۸۴.
۷. بهار، مهرداد؛ *پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم)*؛ تهران: آگاه، ۱۳۷۵.
۸. بیرونی، ابوریحان؛ *آثارالباقیه*؛ ترجمه اکبر داناسرشت؛ چ ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۹. ثعالبی، حسین‌بن‌محمد؛ *شاهنامه کهن، پارسی تاریخ غررالسیر*؛ ترجمه سید محمد روحانی؛ دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۲.
۱۰. حمیدیان، سعید؛ *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*؛ تهران: مرکز، ۱۳۷۲.
۱۱. دادگی، فرنخ؛ *بندشمن*، ترجمه مهرداد بهار؛ تهران: توس، ۱۳۶۹.
۱۲. *داتستان دینیک*؛ هیرید تهمورس دینشاجی انکلساریا، به کوشش ماهیار نوابی و محمود طاووسی؛ *گنجینه دست‌نویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی*؛ ش ۴۰، چ ۲، مؤسسه آسیایی دانشگاه شیراز، ۱۳۵۵.
۱۳. *دلوز ژیل*؛ ترجمه نیکو سرخوش افشین جهاننده؛ تهران: نی، ۱۳۸۶.
۱۴. دوستخواه، جلیل؛ *اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*، (گزارش و پژوهش)، تهران: مروارید، ۱۳۷۰.
۱۵. رازی، ابوعلی مسکویه؛ *تجارب الامم*؛ ترجمه ابوالقاسم امامی؛ تهران: سروش، ۱۳۶۹.
۱۶. زادسپرم؛ *گزیده‌های زادسپرم*؛ ترجمه محمد تقی راشد محصل؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۱۷. سرکاراتی، بهمن؛ *سایه‌های شکارشده؛ گزیده مقالات فارسی*؛ تهران: قطره، ۱۳۷۸.

۱۸. سلطانی، علی‌اصغر؛ «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»؛ *علوم سیاسی*، ش ۲۸، ۱۳۸۳، صص ۱۵۳-۱۷۹.
۱۹. شرت ایون؛ *فلسفه علوم اجتماعی قاره ای: هرمنوتیک، تبار شناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم*؛ ترجمه هادی جلیلی؛ تهران: نی، ۱۳۸۷.
۲۰. صفا، ذبیح‌الله؛ *حماسه سرایی در ایران*، ج ۶، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۲۱. طبری، محمد بن جریر؛ *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)*؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
۲۲. فردوسی، ابوالقاسم؛ *شاهنامه*؛ تصحیح جلال خالقی مطلق؛ ۸ ج، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۳. فوکو، میشل؛ *ایران: روح یک جهان بی روح و نه گفتگوی دیگر با میشل فوکو*؛ ترجمه نیکو سرخوش افشین جهان‌دیده، تهران: نی، ۱۳۷۹.
۲۴. _____؛ *نیچه، تبارشناسی و تاریخ*؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده؛ از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
۲۵. قادری، حاتم؛ *اندیشه های سیاسی قرن ۲۰*؛ ۲ ج؛ تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰.
۲۶. قائمی، فرزاد؛ «تحلیل انسان‌شناختی اسطوره فره و کارکردهای آن در شاهنامه و اساطیر ایران»، *فصلنامه جستارهای ادبی*، سال ۴۴، ش ۳ (پیاپی ۱۷۴)، ۱۳۹۰، صص ۱۱۳-۱۴۸.
۲۷. _____؛ «تحلیل داستان کیخسرو در شاهنامه بر اساس روش نقد اسطوره‌ای»؛ *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*، سال ۷، ش ۲۷، بهار ۱۳۸۹، صص ۷۷-۱۰۰.
۲۸. _____؛ «تحلیل داستان کیخسرو در شاهنامه بر اساس روش نقد اسطوره‌ای»؛ *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*، سال ۷، ش ۲۷، بهار ۱۳۸۹، صص ۷۷-۱۰۰.
۲۹. گریفتیس، مارتین (ویراستار)؛ *دانشنامه روابط بین الملل و سیاست جهان*؛ ترجمه علیرضا طیب؛ تهران: نی، ۱۳۸۸.
۳۰. لیست، سیمور مارتین؛ *دایره المعارف دموکراسی*؛ ترجمه فارسی به سرپرستی کامران فانی و نورالله مرادی؛ تهران: کتابخانه تخصصی وزارت خارجه، ۱۳۸۳.
۳۱. مختاری، محمد؛ *اسطوره زال*؛ تهران: نشر آگه، ۱۳۶۹.
۳۲. مستوفی، حمدالله؛ *تاریخ گزیده*؛ به اهتمام عبدالحسین نوایی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.

۳۳. مک دائل، دایان؛ *مقدمه ای بر نظریه گفتمان*؛ ترجمه حسینعلی نوذری؛ تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰.
۳۴. *مینوی خرد*؛ ترجمه احمد تفضلی؛ تهران: توس، ۱۳۶۴.
۳۵. یارشاطر، احسان؛ *تاریخ ملی ایران؛ تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی*؛ ترجمه حسن انوشه؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸.
۳۶. _____؛ *پژوهشی در اساطیر ایران*؛ ویراسته کنایون مزدپور؛ چ ۱، تهران: آگه، ویراست ۱۳۷۵.
۳۷. _____؛ *از اسطوره تا تاریخ*؛ گردآوری و ویرایش ابوالقاسم اسماعیل پور؛ چ ۴، تهران: چشمه، ۱۳۸۴.
۳۸. _____؛ *جستاری در فرهنگ ایران*؛ گردآوری و ویرایش ابوالقاسم اسماعیل پور؛ چ ۲، تهران: اسطوره، ۱۳۸۶.

39. Ball, Stephen J, ed.; *Foucault and Education*; London: Routledge, 1990.
40. Breiner, Peter ; *Max Weber & democratic politics*; Cornell University Press, 1996.
41. Clarke, Paul A. B., Andrew voyage Linzey ; *Dictionary of ethics, theology and society*; Taylor & Francis, 1996.
42. During, Simon; *Foucault and Literature: Towards a Genology of writing*; London: Routledge, 1992.
43. Foucault, Michel; *The Use of Pleasure*; Vol. 2 of The History of Sexuality, Trans. from the French by Robert Hurley, New York: Pantheon Books, 1985.
44. Gabriel, Martin □. ; *The dictionary of Christian words*; Editions Publibook, 2007.
45. Glassman, Ronald M. and William H. Swatos ; *Charisma, history, and social structur*; Greenwood Press, 1986.
46. Griffiths, Martin {ed}; *International Relations Theory for the Twenty-First Century*; London: Routledge, 2007.
47. Mills.Sara; *Michel Foucault*; London: Routledge. 2003.
48. Selby, Jan; "Engaging Foucault: Discourse, Liberal Governance and the Limits of Foucauldian IR"; *International Relations*, 2007, 21(3), pp. 324-345.
49. _____; *The History of Sexuality*; Vol. 1: An introduction; Trans. Robert Hurley, New York: Vintage Books, 1990.

