



Deconstructing the Story of Iskandar and Faghestan Based on Otherness of Gender Identity

Maryam Heidari¹, Zahra Aghababaii khuzani*²

Received: 17/10/2022

Accepted: 01/09/2022

Abstract

Regardless of the obvious message that is displayed on the cover of any text, sometimes there is another discourse in the context of the content that challenges the intention of the creators of the text in supporting the cover. In the light of reinterpreting and deconstructing the works, the dark labyrinths become clear and new concepts are presented. Ferdowsi and Sa'âlabi's two narratives of the story "Aleksander and the Daughter of the King of India", with a significant difference in the ending, is a familiar story of the marriage bond of the defeated beautiful girl with the conquering king. In examining the secondary discourse, the mechanisms of exercising power over the body are highlighted. Contrary to popular belief, these mechanisms are not only torture, rather, aesthetics is also considered a kind of care network that does not end when a woman enters the "other's" field (father's house) into her own field (wife's house). On the contrary, when a woman wins in the body test prepared by the institution of power, she is considered as a threat to the totalitarianism of the ruling system by deviating from the norms of socialization. In this study, in

* Corresponding Author's E-mail:
zahrababaii@pnu.ac.ir

1. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Payam e Noor University, Tehran, Iran.

<https://orcid.org/0000-0001-8563-3410>

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Payam e Noor University, Tehran, Iran.

<https://orcid.org/0000-0001-7680-4054>



an analytical-descriptive way and with a sociological point of view, the elements in the mentioned story have been reconstructed and by using the opinions of the thinkers in this field, especially Michel Foucault, the mutual relations between the three elements of "beauty", knowledge", and "power" have been discussed.

Keywords: Gender, Otherness, Iskandar and Faghestan, power

Extended Abstract

Introduction

In epics, girls have a limited number of choices. They have to wait for the fate that will be decided for them by the outcome of the war or current events. They are offered as a prize to the winner to encourage soldiers to fight through sexual incentives. In the story of "Iskander and Faghestan" in Shahnameh, we have the same conventional pattern. But Thaalibi's narration also has a second part, in which the girl who was given to Iskandar as an atonement, after passing the fitness test, was rejected by entering the field of "self" to remain in the pole of "other" and gender. The essentialism and the self-sufficient ego of the power institution must continue its pure life regardless of the interference of others.

Theoretical Framework

In his series of sociological discussions, which is influenced by the structuralism and psychoanalytical attitudes of thinkers like Lacan, especially in the book "Care and Punishment", Foucault refers to the prison as "the dense form of all disciplines". He did not apply his views on literary works, and Lacan also examined only pictures and paintings in the discussion of "gaze", which are also used in cinema, there is a possibility of extending these views to literary texts. In this paper, it is attempted to explain the manifestations of dominance and



care in a literary narrative from a sociological point of view, citing the above points of view.

Methodology

First, by doubting the obvious message of the text (the importance of aesthetics) and its other reading and white reading, the images were extracted and then described in an analytical-descriptive way. Although the main foundation of the research is Foucault's point of view, the fragments that were taken from his theory have been used to enrich the research.

Discussion and Analysis

Based on the findings, the relationship between the three areas of power, knowledge, and beauty in the story of Iskandar and Faghestan can be seen from four directions: knowledge in the service of power, gaze, from hiddenness to the position of the arena, rejection of other wisdom. The role of knowledge in the service of power is highlighted as well. The first time is when Kaid sees a series of dreams that only Mehran is able to interpret them. Again, the nine wise men of Rome use their knowledge to verify Kidd's claim. Faghestan is presented to the Roman envoys in a completely decorated form. According to his father, he was "in hiding" until the arrival of the Roman envoys. Unlike the tests of knowledge and ability in epics, the Faghestan test is only a physical and wisdom has no effect on the result of this test.

Conclusion

Although the plot of the story highlights beauty and aesthetics, the secondary discourse affects the mechanisms of exercising power on the body. These mechanisms are applied to Faghestan's body as "other" in several ways. In first place, Kaid keeps her locked in a private space like a valuable commodity. Knowledge and power give



Quarterly Literary criticism

E-ISSN: 2538-2179

Vol. 15, No. 59

Autumn 2022

Research Article



the "other" body to the more powerful entity. Faghestan which has fully accepted its gender socialization, has no choice but to observe court customs and rituals. Finally, due to the disturbance it creates in the totalitarianism of the power institution, it is sent back; Because politics is alien to the logic of dialogue.

مقاله پژوهشی

DOR: 20.1001.1.20080360.1401.15.59.6.6

واسازی داستان اسکندر و فغانستان براساس دیدگاه دیگربودگی جنسیتی

مریم حیدری^۱، زهرا آقابابایی^{۲*}

(دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۵ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۰)

چکیده

فارغ از پیام آشکار که بر پوسته هر متنی به نمایش درمی آید، گاهی گفتمان دیگری در ضمیر محتوا وجود دارد که نیت سازندگان متن را در حمایت از پوسته به چالش می کشد. در پرتو دگرخوانی و واسازی آثار، هزارتوهای تاریک، روشن و مفاهیم تازه ای ارائه می شوند. دو روایت فردوسی و ثعالبی از داستان «اسکندر و دختر پادشاه هند»، با تفاوتی معنادار در پایان بندی، داستانی آشنا از پیوند زناشویی دختر زیبای مغلوب با پادشاه فاتح است، اما در بررسی گفتمان ثانویه، سازوکارهای اعمال قدرت بر بدن برجسته می شوند. این سازوکارها برخلاف تصور رایج، تنها تعذیب نیستند، بلکه علم النظر یا جمال شناسی نیز نوعی شبکه مراقبت تلقی می شود که با ورود زن از عرصه «دیگری» (خانه پدری) به حیطه «خود» (خانه همسر) پایان نمی یابد؛ بالعکس، زن آن هنگام که از آزمون بدن مندی که نهاد قدرت آن را

۱. استادیار گروه ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

<https://orcid.org/0000-0001-8563-3410>

۲. استادیار گروه ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

*zahrababaii@pnu.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-7680-4054>

تدارک دیده است، سربلند بیرون می‌آید، با عدول از هنجارهای جامعه‌پذیری، به مثابه تهدیدی برای تمامیت‌خواهی نظام حاکم به شمار می‌رود و طرد می‌شود. در این مقاله به شیوه تحلیلی - توصیفی و با نگاه جامعه‌شناسانه، عناصر موجود در داستان مذکور واسازی شده‌اند و با بهره‌گیری از آرای اندیشمندان این عرصه به‌ویژه میشل فوکو به روابط متقابل سه عنصر «زیبایی»، «دانش»، و «قدرت» پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: جنسیت، دیگری، اسکندر و فغانستان، بدن‌مندی، قدرت.

۱. مقدمه

با وجود قرابت لفظی «جنس»^۱ و «جنسیت»^۲، این دو واژه از دلالت‌های معنایی متفاوتی برخوردارند. تفاوت‌های جنسی ریشه طبیعی و زیستی دارند و با گذشت زمان یا تفاوت محیط، تغییر نمی‌کنند؛ حال آن‌که تفاوت‌های جنسیتی در فرهنگ و مناسبات اجتماعی ریشه دارند و مُعرف مجموعه رفتارها و خویشکاری‌هایی‌اند که از زن و مرد انتظار می‌رود و به صورت عادت‌واره^۳ درمی‌آید (نک. بهرامی برومند، ۱۳۹۹: ۴۵-۴۷). پذیرش جنسیت، بخشی از فرایند اجتماعی شدن است. «اجتماعی شدن» یا «جامعه‌پذیری»^۴ مفهومی است که به توصیف و تبیین چگونگی رفتارهایی می‌پردازد که فرد را قادر می‌سازد تا با فرهنگ جامعه خود سازش یابد. درواقع، جامعه‌پذیری، فرایند مادام‌العمر جامعه‌شناسی و روان‌شناسی است که براساس آن، فرد به کسب قوانین، رفتار و نظام باورها و بازخوردهای جامعه یا گروه مشخصی دست می‌یابد تا بتواند در آن جامعه زندگی کند. در جامعه‌پذیری، جامعه به القای ارزش‌ها و هنجارهای خویش به افراد نائل می‌آید و الگوهای رفتاری درونی می‌شوند و به صورت بخشی از وجود شخص درمی‌آیند (کوزر، ۱۳۷۲: ۴۱۵؛ بلیک و هارولدسن، ۱۳۷۸: ۸۹). «جامعه‌پذیری جنسیتی» بدین معناست که چگونه دختران و پسران، امتیازها و رفتارهای مناسب از نظر جنسیتی را که بر نگرش جنسیتی آن‌ها اثر

می‌گذارند فرا می‌گیرند (Whitaker, 1999: 33). در جامعه‌پذیری جنسیتی غالباً از دختر انتظار می‌رود که سازش کند، صلح‌جو باشد، اختلافات را نه با جنگ و جدال، بلکه با صحبت حل و فصل کند، و مهربان و مراقبت‌کننده باشد (راس، ۱۳۷۳: ۲۷۵).

در متون کهن غیر از نادر مواردی که با پهلوان‌بانو برخورد می‌کنیم، سایر زنان و دختران دارای چنان ویژگی‌هایی هستند. بدین ترتیب، براساس نظریه «متغیرهای الگویی» انتخاب‌های محدودی در اختیار دختر قرار می‌گیرد و از میزان اراده و آزادی او در فعالیت‌های مختلف کاسته می‌شود (درباره «متغیرهای الگویی» نک: جیمز و همکاران، ۱۳۹۳: ۶۷) و دخترانی که به صفت جنگاوری منتسب نیستند، باید در انتظار سرنوشتی باشند که نتیجه جنگ یا وقایع جاری در آن، برایشان رقم خواهد زد. چنانکه در *یادگار زریران*، دختران طرفین جنگ، به‌عنوان جایزه بر شخص پیروز عرضه می‌شوند تا با تطمیع سربازان از طریق انگیزه‌های جنسی، آنان را به مبارزه ترغیب کنند. دختران، در این حالت، در ردیف سایر جوایز چون «ریاست» و «خواست» قرار می‌گیرند. برای مثال، ارجاسب و گشتاسب در میدان نبرد بدین شکل، مقابله به مثل می‌کنند:

– «از شما خيوتان کیست که شود، با زریر کوشد (نبرد کند) اُ (و) گُشد آن تَهَم سپاهبد نیو، زریر را، تا زَرستون (زرستر؟) دخترم را به زنی به او دهم که اندر همه شهر (کشور) خيوتان، زنی از او خوب چهرتر نیست» (ماهیار نوابی، ۱۳۸۷: ۶۴).

– «از شما ایرانیان کیست که شود اُ زریران کین خواهد؟ تا که او را همای، دخت من به زنی دهم که اندر همه شهر ایران، زن از او خوب چهرتر نیست» (همان: ۶۷).

در داستان «اسکندر و فغانستان» در *شاهنامه*، همین الگوی مرسوم (پیوند زناشویی به‌عنوان خون‌بس) را پیش رو داریم، ولی روایت *ثعالبی* بند دومی هم دارد که در آن

کنکه (نام دختر در گزارش وی) که به عنوان وجه المصالحه به اسکندر داده شده است، پس از آن که از آزمون بدن مندی سرفراز بیرون می آید، با ورود به ساحت «خود» (دربار اسکندر) طرد می شود تا همچنان در قطب «دیگری» باقی بماند و ذات گرایی جنسیتی و من خودبسنده نهاد قدرت، به حیات ناب خود، فارغ از دستبرد دیگری، ادامه دهد و بار دیگر اثبات کند که نیروی طرد و جذب کننده همانا نظام حاکم است و هیچ مداخله ای پذیرفتنی نیست. در این مقاله به تبیین دلایل جامعه شناسانه این تمامیت خواهی با تکیه بر آرای اندیشمندان این عرصه، به ویژه میشل فوکو^۵، خواهیم پرداخت. مسئله اصلی پژوهش این است که نگاه جمال شناسانه چگونه می تواند نوعی سازوکار اعمال قدرت بر بدن زن به عنوان «دیگری» باشد؟

۱-۱. روش پژوهش

فوکو در سلسله بحث های جامعه شناسانه خود که متأثر از نگرش های ساختارگرایانه و روان کاوانه اندیشمندانی چون لکان^۶ است، به ویژه در کتاب *مراقبت و تنبیه*، به زندان به مثابه «شکل متراکم و ریاضت وار همه انضباطها» اشاره می کند. هرچند او دیدگاه خود را بر آثار ادبی پیاده نکرده و لکان نیز در بحث «نگاه خیره» فقط تصاویر و نقاشی ها را مورد بررسی قرار داده که در سینما هم از آن بهره گرفته شده است، امکان تسری این نظریات بر متون ادبی وجود دارد. در مقاله حاضر سعی شده است با استناد به دیدگاه های فوق، به صورت منتشر و جزء به جزء نمودهای سلطه و مراقبت در روایتی ادبی، از منظر جامعه شناسی تبیین شود. ابتدا با تشکیک در پیام آشکار متن (اهمیت علم النظر) و دیگرخوانی و سفیدخوانی آن، نمودها استخراج و سپس به شیوه تحلیلی - توصیفی شرح داده شده اند. هرچند شالوده اصلی پژوهش دیدگاه فوکو است،

ولی خرده‌هایی که بر نظریه وی گرفته شده، جهت فربه کردن بدنه پژوهش به کار رفته‌اند.

۲. پیشینه پژوهش

در اغلب مقالاتی که درباره جایگاه زن در شاهنامه انجام پذیرفته، نویسندگان با این پیش‌فرض که «زنان در این اثر از منزلت، حرمت، و اعتبار ویژه‌ای برخوردارند»، به نتیجه مورد انتظار خود دست یافته‌اند. برای مثال عباسی و قبادی (۱۳۸۹) در مقاله «مقایسه جایگاه زن در شاهنامه فردوسی با ایلید و اودیسه هومر» اذعان کرده‌اند که زن ایرانی همواره دارای هویت و شوکت اجتماعی، و در روند حوادث اثرگذار بوده است، اما برخی پژوهشگران پیش‌فرض فوق را درست نپذیرفته و آن را محل مناقشه دانسته‌اند. برای مثال پاک‌نیا (۱۳۸۵) در مقاله‌ای با عنوان «خوانشی از زن در شاهنامه» این‌گونه استدلال می‌کند که فضای شاهنامه اشرافی و آریستوکرات است؛ پس تعادل و تناسب ارزش زن و مرد بیش از سطح جامعه بوده است. علی‌نقی (۱۳۹۰) نیز در مقاله «تحلیل شخصیت و نقش زنان در داستان‌های شاهنامه» از نقش‌های متنوع زنان در شاهنامه می‌گوید که اغلب فرعی و مکمل هستند نه اصلی و محوری.

گذشته از بحث‌های کلی درباره زنان، بحث مستقلی درباره داستان اسکندر و فغانستان نمی‌یابیم. تنها در آثاری نظیر «ستایش و نکوهش زنان در شاهنامه» از خوجه‌یف و ژیان باقری (۱۳۹۹) ضمن انواع ازدواج اشاره‌ای نیز به این روایت شده است. در مقاله شاهسواری و حیدری (۱۳۹۵) با عنوان «حضور زنان در اسکندرنامه با توجه به نامه‌ها و روایت‌ها» نیز داستان شاهنامه - و نه اسکندرنامه - نقل شده است. درباره تنانگی و رسوم ازدواج در داستان مذکور، آقابابایی (۱۳۹۷) در مقاله

«نکته‌ای چند در داستان اسکندر و فغانستان» با توجه به گزارش فردوسی و ثعالبی، بحثی جمال‌شناسانه را مطرح می‌کند که می‌تواند مقدمه‌ای بر پژوهش حاضر باشد.

۳. چارچوب نظری

۳-۱. بدن و زیست‌سیاست

بدن ماده‌ای است هویت‌ساز، چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی؛ فضایی که خود را در معرض دید و خوانش و ارزیابی دیگران قرار می‌دهد. نامی که بر خود داریم، شناخته‌شدنمان، تعلق ما به یک گروه اجتماعی، همه از خلال بدن تحقق می‌یابد. بدن ریشه‌هویی انسانی است. بنابراین ما همان‌گونه که با یک هوشمندی بدنی روبه‌رو هستیم، با نوعی بدن‌مندی اندیشه نیز سروکار داریم. بدن را نباید ظرف و قالبی در نظر گرفت که انسانی را در خود جای می‌دهد، طوری که مجبور باشد موجودیت خودش را به دلیل این قالب تغییر دهد؛ برعکس، بدن که همواره در رابطه تنگاتنگ با جهان قرار دارد، راه را برای انسان باز می‌کند و جهان را پذیرای او می‌سازد؛ جهانی آکنده از معنا و ارزش‌ها (لوپروتون، ۱۳۹۲: ۲)؛ اما در اندیشه سنتی معناگرا هنگام ارزش‌گذاری دوگانه روح/جسم، بدن به دلیل احتیاج به تغذیه، خواب و نیازهای جنسی (امیال پست)، «ناکس و نفایه» خوانده شده است و در تعبیر ادبی به زنجیر یا قفسی مانند شده است که روح را از پرواز باز می‌دارد. «از نظر افلاطون جسم مغاره تاریکی است که روح در آن زندانی شده است» (اکو، ۱۳۹۰: ۲۶). پس می‌توان جسم فرودست را با ریاضت و تعذیب به خدمت روح که در فرادست نشسته است، درآورد.

هرچند دیدگاه فوق هرگز اهمیت خود را از دست نداده است، اما رویکردهای نوین نسبت به بدن آگاهی موجب شده اند این تقابل دوگانه به چالش کشیده شود. دیویی^۷ معتقد است

ذهن در این معنی با محیط و بدن، نسبتی عرضی و پیوسته دارد. وقتی ذهن کاملاً غیرمادی و جدا از فعل و انفعال انسان تعریف شود، بدن دیگر زنده نیست و به صورت جسمی مرده در می آید. به همین نسبت زیبایی شناسی برآمده از چنین ذهنیتی، زیبایی شناسی ذهنی و مرده است (دیویی، ۱۳۹۱: ۳۹۴).

لوفور^۸ نیز در بحث های خود اظهار می دارد: «بدون مادیت بدن که تجربه بر آن بنا می شود و بدون اندیشه که به تجربه ساختار می دهد و آن را بازنمایی می کند، تجربه هیچ وجود واقعی و به عبارتی، اجتماعی ندارد» (لوفور، ۱۳۹۷: ۳۵).

تأملات نظری در تعیین کننده بودن طبقات اجتماعی در بازنمایی و رویکرد نسبت به بدن، از جامعه شناسی بوردیو^۹ و به ویژه از مقاله اساسی بولتانسکی^{۱۰} درباره «کاربردهای سلیقه اجتماعی بدن» تأثیر پذیرفته اند. بوردیو می نویسد: «بدن آشکارترین شکل عینیت یافتن سلیقه طبقاتی است» (لویروتون، ۱۳۹۲: ۸۰). برای مثال، طبقات عامه رابطه ای ابزاری با بدنشان برقرار می کنند و هنگام بیماری و مراجعه به پزشک، از این مسئله گلایه دارند که بدنشان خوب کار نمی کند. آن ها مایلند بدن سختی ها را تاب بیاورد؛ بالعکس طبقات بالا رابطه دلسوزانه تری با بدن خود دارند و افزون بر نشاط و زیبایی، خوش شمایل بودن را در خود تقویت می کنند نه قوی بودن را (همان: ۸۱).

یکی از دستاوردهای مهم میشل فوکو، نظریه پردازی درباره بدن است. او بدن را عنصر عمده ای برای عملکرد روابط قدرت می داند. به عقیده او بدن سطحی است که رخدادها بر آن نقش می بندند. یعنی قدرت ها و رخدادها ی سیاسی تأثیراتی بر بدن به

جا می‌گذارند که قابلیت تحلیل دارند (میلز، ۱۳۹۲: ۱۳۵). دخالت و حضور دولت در زندگی مردم را می‌توان زیست - سیاست^{۱۱} نامید. در گذشته ضمانت اجرایی سازوکارهای اعمال قدرت بر بدن افراد، زور و توان حاکمان بود. این حاکمیت را «حکومت‌مندی» نام نهادند، اما در نظام‌های اجتماعی مدرن، سیاست‌های دولتی به نحوی اجرا می‌شوند که به جای حکومت‌مندی می‌توان از تعبیر «اداره کردن» استفاده کرد (مشهود، ۱۳۹۶: ۲۸-۲۷). سیاست‌های کنترل جمعیت، سلامت، نوع پوشش و غیره از جمله موارد اداره کردن هستند. هدف دولت‌ها از اداره کردن بدن‌ها یکسان‌سازی شیوه زیست افراد و در نتیجه انطباق با خواسته‌های خود است.

فوکو در کتاب *مراقبت و تنبیه (تولد زندان)* به شیوه‌های خشن تعذیب بدن محکومان در قرن هجدهم می‌پردازد. سپس در ادامه به تغییر سیاست‌های تنبیهی و ملایمت کیفرها حدود سه ربع قرن بعد اشاره می‌کند که بیشتر جنبه کنترل و مراقبت و مشاهده دارد. در دوره اخیر تمایل بر آن است که تنبیه عرصه دریافت حسی روزمره را ترک کند تا وارد عرصه آگاهی انتزاعی شود (فوکو، ۱۳۷۸: ۱۸-۱۱). ایجاد شبکه مراقبت از بدن، به جای تعذیب آن، هم به حاکمان وجهه صلح‌جو و انسانی می‌بخشد، هم از وارونه‌سازی نقش‌ها (جنایتکار تعذیب‌شده/مظلوم/عدالت‌خشن) جلوگیری می‌کند (همان: ۱۹-۲۰). در آخرین گام از شبکه مراقبت، آگاهی افراد از تحت کنترل بودن، آن‌ها را به‌صورت خودکار مطیع می‌سازد؛ حتی اگر عملاً نظارتی نباشد. «فوکو در تحلیل خود از قدرت/ دانش مبتنی بر نظریه «دیده‌شدگی» در جست‌وجوی این است که بفهمد چه سوژه‌ها و اُبژه‌هایی نشان داده شده و چه مواردی به غیاب رانده می‌شود (بهرامی برومند، ۱۳۹۷: ۲۱).

۲-۳. دیگری‌بودگی جنسیتی

برخی نظریه‌پردازان زبان معتقدند «هویت» برساخته‌ای اجتماعی و محصول منازعه معنایی و بازنمایی‌ها (استفاده از زبان برای تولید معنا) است. به دیگر سخن، هویت همواره به روابطی بستگی دارد که میان واژگان مختلف درون یک نظام معنادار برقرار است. برای مثال، از نظر سوسور این تفاوت بین روز و شب است که امکان معنادار شدن (دلالت کردن) این کلمات را فراهم می‌آورد (لنگرودی و همکاران، ۱۳۹۸: ۶۵). بامن نیز معتقد است که هویت، متضمن ثنویت و دوگانگی‌هاست. برای مثال، زن دیگری‌مرد است (Bauman, 1991: 8). زن به مثابه موجودی دارای جنسیتی متفاوت از نر، آشکار می‌شود. زن نسبت به مرد تعریف و متفاوت می‌شود، نه مرد نسبت به زن. زن در برابر «اصل»، فرعی در نظر گرفته می‌شود. مرد نفس مُدرک (سوزده) است، مطلق است؛ زن دیگری به شمار می‌آید (دوبووار، ۱۳۸۰: ۱۹/۱-۲۰).

از شکاف میان خود و دیگری مفهومی جامعه‌شناسانه تحت عنوان «دیگری‌بودگی»^{۱۲} برمی‌آید که در طول تاریخ به‌ویژه در دوران پسامدرن و پساستارگرا، همواره محل بحث و مناقشه بوده است. «مفهوم دیگری‌بودگی فرایند چگونگی شکل‌گیری و بازنمایی هویت درون یک گفتمان را توضیح می‌دهد که در چگونگی تنظیم روابط نابرابر بین گروه‌های اجتماعی، قومی، فرهنگی، و جنسیتی و برساخته می‌شود» (بهرامی برومند، ۱۳۹۷: ۲۳).

اگر منطق مکالمه نفی شود، «دیگری» (زن) تحت سلطه «خود» (مرد) قرار می‌گیرد. این سلطه هم می‌تواند از طریق فضا اعمال شود (با تفکیک فضا به عمومی و خصوصی و جای دادن زن در بخش اندرونی)، هم از راه نگاه خیره و تفتیشی (ایجاد شبکه مراقبت یا حتی علم جمال‌شناسی). همان قدر که زیبایی‌شناسی ذهنی را می‌توان

زیبایی‌شناسی مرده نامید، زیبایی‌شناسی صرفاً جسمانی نیز خالی از بُعد معنوی است و بدن زن را به حد ماده تقلیل می‌دهد، اما نظام حاکم که گفتمان غالب است، هیچ یک از ابعاد زندگی روزمره را به حال خود وانمی‌گذارد و با تولید دانش‌هایی خاص، ضوابط و قواعدی برای بدن اُبژه تعریف می‌کند. این ضوابط به ارزش‌هایی مبدل می‌شوند که صاحب خود را واجد امتیازاتی می‌سازند و فاقد آن‌ها را به دایره تنگ اجنبی بودن می‌رانند. بدین معنا که زن به خودی خود دیگری است و زن نازیبا در دایره دوم دیگری بودن محاط می‌شود: دیگری دیگری.

نمایش ظاهر به نمایش اخلاق شباهت دارد، زیرا نشانه‌های ظاهری را به ارزش‌هایی بدل می‌کند که باید ایجاد جذابیت کنند یا ارتباط را ممکن نمایند. انسان بدنش را به مثابه بهترین ابزار اعتبار بخشیدن به خویش در نظر می‌گیرد و از آن به رضایت اجتماعی می‌رسد، زیرا می‌داند برخی گروه‌ها از خلال بدن درباره دیگران قضاوت می‌کنند (لوبروتون، ۱۳۹۲: ۷۶).

ساندرا لی بارتکی^{۱۳} دیدگاه‌های فوکو را به چالش می‌کشد و اظهار می‌دارد: براساس نظریات فوکو، اقدامات انضباطی که درمورد مردان انجام می‌شود، مشابه اقداماتی است که درمورد زنان انجام می‌شود، اما دیدگاه او قادر به دیدن آن دسته از اقدامات انضباطی که کیفیت خاص زنانه را تولید می‌کنند، نیست. چشم‌پوشی از اشکال مختلف سلطه که بدن زنانه را شکل می‌بخشد، ادامه سکوت و ضعف و ناتوانی کسانی است که این نظم بر آن‌ها تحمیل شده است. بنابراین، حتی اگر در انتقادهای فوکو دیدگاه‌های آزادی‌خواهانه‌ای به گوش می‌رسد، تحلیل‌های او در کل تبعیض جنسی را بازتولید می‌کند (بارتکی، ۲۰۲۰). بارتکی سپس اقداماتی را بررسی می‌کند که هدف آن‌ها تولید بدن‌هایی با سایز مشخص و شکل و قواره‌ای کلی و تربیت بدن برای

نمایش یک ظاهر تزیین شده است. بدن زن دشمن او تلقی می‌شود؛ بیگانه‌ای که باید آن را به سبب مقاومت در برابر پروژه تربیتی به‌زانو درآورد.

۴. بحث و بررسی

۴-۱. خلاصه داستان اسکندر و فغانستان

در شاهنامه چون آتش کین‌خواهی اسکندر به هندوستان گسترید و زبانه آتش شاه کین‌فزای، دامن کید هندی را گرفت، پادشاه آشتی‌جوی هندوستان، چاره کار را نه در گردن افراختن و سوختن که در گردن نهادن و ساختن، بازیافت. پس زیست آرام خویش و کیش و مردم و مرز و بوم خویش را به چارچیز شگفت «که کس را به گیتی نبوده است نیز»، از اسکندر بازخرید؛ دختری که خرد پرورد، جامی که تهی نگردد، پزشکی که سلامت را پذیرفتار است، و فیلسوفی که حکمت را خداوندگار. گویی می‌خواهد بدین بدایع اربعه، این کینه‌جوی آتش‌گستر را سرگرم کند تا بیش ازین فرونی نخواهد و جهان را به حال خود واگذارد و گویا کید راست می‌اندیشیده است، زیرا به گزارش ثعالبی مهر اسکندر به دختر چنان بالا می‌گیرد که شاه را دائم به خود مشغول داشته و از تعقیب آن خیالات آشفته پرجنگ و مرگ که تسخیر عالم بود و مطیع ساختن آدم، بازداشته بود و بدین سبب هم اسکندر از پس اندک روزگاری، دختر را به خانه پدر بازگرداند (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۲۰۰).

۴-۲. دیگربودگی جنسیتی در داستان اسکندر و فغانستان

۴-۲-۱. دانش در خدمت قدرت

در دنیای قدیم زیبایی پیکرین دارای مبانی و مؤلفه‌هایی بوده؛ به همین جهت گاه از آن به «علم» هم یاد کرده‌اند. برای نمونه در کنار اصطلاحاتی نظیر «علم‌النظر» یا

«علم‌البصر»، در طبقه‌بندی علوم از دانشی با نام «علم‌الغنج» یاد شده است (طاش کبری‌زاده، ۱۹۹۷: ۳۳۴/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۴۱۹: ۱۲۱۰/۲) و آن را از فروع علم موسیقی برشمرده‌اند. این علم در باب کیفیت حرکات و رفتارهای زنان زیباروی از جمله دلال و غمزه بوده است. زیبایی‌شناسی عاشق و معشوق و شناخت زنان از طریق ویژگی‌های بیرونی نزد هندوان هم جایگاه درخوری داشته است. آنان علمی با نام «نایکاب‌هید» داشته‌اند «و معنی آن اسرارالنسوان. این‌ها معشوق را به اعتبار جهات متنوعه و حیثیات متلونه اقسام پیدا کرده‌اند و برای هر قسم، اشعار رایقه و مضامین فایقه در سلک نظم آورده‌اند» (آزاد بلگرامی، ۱۳۸۲؛ فخرالدین حسینی، ۱۳۵۴: ۲۰). علمای زیبایی‌شناسی هند در علمی با نام کوکم، زنان را به چهار دسته «پدمنی»، «چترنیم»، «سنکهنی» و «هستینی» تقسیم کرده‌اند (لذات‌النساء، برگ ۱۸). بی‌سبب نیست که شاهان، فرزنانگان را به‌عنوان فرستادگانی جفت‌جوی یا برای بازجست خبر زوج مناسب به نقاط مختلف روانه می‌کرده‌اند؛ در شاهنامه جندل، فرستاده فریدون، به رسالت یافتن سه دختر از میان مهان برای سه فرزند روانه می‌شود (فردوسی، ۱۳۷۳: ۸۲/۱). انوشیروان هم برای انتخاب دختر خاقان چین مهراستاد را برمی‌گزیند و به چین می‌فرستد تا از میان شبستان شاه، دختری برگزیند نه پرستارزاده، بلکه گوهربرده از خاقان و خاتون. مهراستاد به فراست از میان پری‌چهرگان آراسته شبستان چین، دخت خاقان و خاتون را خواستار می‌شود (ر.ک. همان: ۱۷۹-۱۸۰). برای سپردن مریم دختر قیصر روم به خسرو پرویز هم گسته‌م انتخاب می‌شود (همان: ۹۹/۹). گماشتن و یا روانه ساختن فرستادگانی برای زوج‌یابی در میان ساسانیان متداول بوده است. به گزارش تاریخ طبری، انوشیروان هر سال سه خصی را به روم و خزران و ترکستان می‌فرستاد تا او را کنیزک آورند. این افراد موظف بودند صفت کنیزکان را از

سر تا پای بنویسند و برای انوشیروان بفرستند. آنگاه انوشیروان دستور می‌داد که کنیزک بدین صفت خواهد و آن‌ها موظف بودند تا کنیزک را برای وی بیاورند (بلعمی، ۱۳۷۸: ۸۱۴/۲).

نظام حاکم در هر عصری، با حمایت از دانش، آن را در جهت پیش‌برد اهداف خویش به کار گرفته است؛ گاه از طریق ساخت افزار تعذیب بدن و گاه با ایجاد شبکه مراقبت که نوعی انقیاد درونی را برای افراد فراهم می‌آورد. علم‌النظر یا جمال‌شناسی نیز هر چند به ظاهر کسب نوعی معرفت درباره قوایم است، اما درحقیقت تلاش برای استانداردسازی آدمی و به گفتمان درآوردن خصوصی‌ترین بخش زندگی او یعنی بدن است؛ به نحوی که فرد برای عبور از حیطه دیگری و ورود به ساحت خود باید واجد شرایطی باشد که گفتمان غالب آن را درباره بدن تعریف و تحدید کرده است. تا جایی که گاهی حیات و ممات فرد در گرو داشتن آن خصایص است. برای مثال در فرگرد دوم وندیداد می‌خوانیم زمانی که قرار است زمستانی سیصد ساله فرا برسد و فقط عده‌ای که در ور جمشید پناه گرفته باشند (ساحت خود)، زنده خواهند ماند، اهورامزدا فرمان می‌دهد:

به آنجا از همه نران و مادگان تخم را ببر که هستند به این زمین بزرگ‌ترین و بهترین و زیباترین ... نبر به آنجا پیش‌کوژ، نه پشت‌کوژ، نه عقیم، نه دیوانه، نه تهی‌دست، نه فریفتار، نه پست‌اندام نه کوتاه‌قد خمیده‌اندام، نه کچ‌دندان، نه پیسی که جدا تن باشد از دیگران و نه هر دیگر نشان‌ها که هستند از انگرمنینو که چون داغ بر مردم نهاده (رضی، ۱۳۸۵: ۲۰۸/۱).

در داستان اسکندر و فغانستان نقش دانش در خدمت قدرت، دو بار برجسته می‌شود. بار نخست زمانی است که کید سلسله خواب‌هایی می‌بیند که خواب‌گزاران از

تعبیر آن ناتوان می‌مانند و فقط مهران - دانایی عزلت‌گزیده - قادر به تفسیر آن‌هاست و هموست که پیشنهاد دادن دختر به اسکندر را مطرح می‌کند. پیشنهادی که با خواسته کید کاملاً همسو است. دیگر بار تُه دانای رومی از دانش خویش در جهت راستی‌آزمایی مدعای کید بهره می‌برند. در گزارش ثعالبی کید مستقیماً این چهار هدیه را آویخته به گردن باد، رهسپار دربار اسکندر می‌کند (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۱۹۸). حال آن‌که در شاهنامه فردوسی اسکندر به بازجست راستی گفتار کید، از میان رومیان، تُه خردمند مرد با دانش و بی‌گزند را روانه دربار شاه هندی کرد. باوجوداین، از فحوای متن چنین برمی‌آید که این تُه مرد دانا بیشتر برای پژوهیدن شایستگی ارمان نخستین کید، یعنی دختر، روانه هندوستان شدند، زیرا در شاهنامه از سویی، بیشتر به برخورد تُه مرد دانا با فغانستان پرداخته شده است و از دیگر سوی به نظر می‌رسد که از پس آوردن و آمدن آن سه تحفه دیگر یعنی پزشک و فیلسوف و جام، اسکندر به خود، آن‌ها را می‌آزماید. حال آن‌که بر شایستگی دختر، پیش‌تر از دیدار اسکندر، آن تُه رومی دانا، از پس دیداری به نسبت طولانی با او گواهی می‌دهند.

۲-۲-۴. نگاه خیره یا تفتیشی

جرمی بنتام^{۱۴} موضوع سراسربین^{۱۵} را به‌عنوان مدل آرمانی اعمال قدرت از طریق مشاهده عنوان کرد. مقصود از سراسربین برج مرکزی زندان‌هاست که بر تمامی سلول‌ها اشراف دارد. نگهبان درون برج رؤیت‌پذیر نیست؛ حال آن‌که محبوسان همواره در حال مراقبت شدن هستند. آنان از رؤیت شدن خود آگاهند و همین آگاهی موجب انقیاد خودکار ایشان می‌شود (نک: فوکو، ۱۳۷۸: ۲۴۸-۲۵۲). فوکو نگاه خیره را در بستر اجتماعی و سازمانی به‌صورت چارچوب قدرت نشان می‌دهد. خواسته‌هایی که

نظاره‌کنندگان در نگاه کردن دارند، از روابط قدرت نشئت گرفته است. به عقیده‌ی او هدف سازوکارهای نظارت چشمی، رام کردن بدن برای بهره‌کشی است (بهرامی برومند، ۱۳۹۹: ۱۵۲-۱۵۳).

فغانستان به شیوه‌ای کاملاً آراسته و تزئین‌شده یا به تعبیری در حالت نابدن^{۱۶} و به شکلی آیینی بر فرستادگان رومی عرضه می‌شود؛ بازنمایی هوشمندانه‌ای از بدن به همراه اصلاح و دستکاری برای نمایش بهتر. او همانند تندیس‌ی مذهبی به هدف ایجاد میل در سوژه‌ها ظاهر می‌شود. ناهوشیاری سوژه‌ها در تشخیص بدن از نابدن، شاید طعنه‌ای ظریف باشد از این‌که دانایان ایرانی درک دقیق‌تری از زیبایی اصیل دارند، زیرا زمانی که انوشیروان مهران‌ستاد را به چین می‌فرستد تا از میان شبستان شاه، دخت خاقان را برگزیند، او به فراست از میان دختران، او را که به عمدا «ز گرده به رخ بر نگارش نبود» بازمی‌شناسد (همان: ۸ / ۱۷۹-۱۸۰)، ولی فرستادگان رومی با دیدن فغانستان مسخ می‌شوند یا به تعبیر لکان فریز می‌شوند:

نیاید خود آراستن ماه را	بیاراست آن دختر شاه را
بگرد اندر آرایش چین نهاد	به خانه درون تخت زرین نهاد
ز دیدار او سست شد پای پیر	فروماندند اندر او خیر خیر
زبان‌ها پر از آفرین خدای	خرمند نه پیر مانده به جای
نه زو چشم برداشتند اندکی	نه جای گذر دید ازیشان یکی
کس آمد؛ بر شاهشان خواندند	چو فرزندگان دیرتر ماندند
که چندین چرا بودتان روزگار	چنین گفت با رومیان شهریار
بخوبی ز هر اختری بهره داشت	هم او آدمی بود کان چهره داشت

(فردوسی، ۱۳۷۳: ۲۳/۷).

تمامی اندام‌های فغانستان می‌تواند اُبژه باشد (مردان رومی نه اندام را برای اسکندر توصیف می‌کنند)؛ جز چشم‌ها که خود هم سوژه (بیننده) هستند، هم اُبژه (دیده شده). آنچه لکان در مورد نگاه خیره بیان می‌کند، بیشتر ناظر به همین حالت است. این نگاه خیره همانا حس مرموزی است که وقتی سوژه به اُبژه نگاه می‌کند، گویی اُبژه هم به سوژه خیره شده است و در نگاهش شیطنت یا میلی نهفته است. نگاه خیره درواقع همان دامی است که سوژه را گرفتار می‌کند (حبیبی، ۱۴۰۰). این مدل ارتباطی شکلی از رفتار است که در جریان جامعه‌پذیری به زن آموخته شده است؛ هر چند اخلاقیات آن را مضموم بشمارند و در متن نیز اشاره‌ای به آن نشده باشد.

فراتر از نگاه خیره، نه مرد رومی به فغانستان که رانۀ چشمی برای توجه به محرکات جنسی است، و فراتر از نگاه خیره فغانستان برای ایجاد میل در ایشان، نگاه سومی نیز وجود دارد که گفتمان ارباب/بنده را تکلیف می‌کند. اسکندر با به اطاعت درآوردن کید و کید با منقاد کردن دخترش، زنجیره آناتومی سیاسی را شکل می‌دهند.

در اقدامات انضباطی برای تولید زنانگی، تنها یک زن «مطیع و باتجربه» و با بدنی که در درجه دوم قرار داده شده، تولید نمی‌شود، بلکه این اقدامات بخشی از پروژه انضباطی بزرگ‌تری است که فرودستی جنسی را تولید می‌کند. هدف این نظام تغییر زنان به شریکی سر به راه و مطیع برای مردان است (بارتکی، ۲۰۲۰).

از این رو در ذهن فغانستان اندیشه هیچ مقاومتی صورت نمی‌بندد.

۳-۲-۴. از نهفت تا موقعیت عرضه

جنسیت و فضا هر دو برساخته تولیدات اجتماعی، فرهنگی و ارزش‌های سستی هستند. بنابراین روابط جنسیتی در فضا بازنمود می‌شود و نیز روابط فضایی در ساختار جنسیت نمود می‌یابد و روابط بین نقش جنسیت در گفتمان فضایی و نقش فضا در

گفتمان جنسیت اهمیت پیدا می کند (بهرامی برومند، ۱۳۹۷: ۱۴). تجلی مکانی زن در موقعیت‌های مختلف به خواست و اراده نیروی کنترل کننده بستگی دارد.

زن پرده‌نشین زیر نگاه خیره مردانه قرار ندارد؛ نگاهی که زن را زیر نظر بگیرد و معانی را به او نسبت دهد. «اندرونی» همچون خلوت‌کده‌ای تهدید جنسی از سوی مرد را خنثی می‌کند و زن را مشاهده‌ناپذیر و غیرقابل دسترس می‌سازد (بهرامی برومند، ۱۳۹۹: ۲۰-۲۲). این خلوت‌کده به‌عنوان بخشی از شبکه مراقبت پیش‌تر توسط مرد تدارک دیده شده است تا وی تمامیت‌خواهی «خود» و کنترل «دیگری» را به منصه ظهور گذارد، اما در منازعه قوا، رسوم و هنجارها انعطاف‌پذیر می‌شوند و فغانستان شاهدخت پرده‌نشین، که به گفته پدرش تا قبل از حضور فرستادگان رومی، «در نهفت» بوده است، ناگاه از پرده خارج می‌شود تا به‌صورت یک اُبژه به نمایش رسولان نیروی فاتح درآید. هنجارهای پیشین به گونه‌ای که صلاح نظام قدرت در آن است، تغییر شکل می‌دهند و اعوجاج می‌یابند. این امر گویای آن است که نگاه‌داشت زن در اندرونی بر بنیادی اخلاقی استوار نیست، بلکه روشی است برای تحت انقیاد قرار دادن وی؛ و گزاره‌ها و ارزش‌ها همواره دو پاره‌اند و یک‌دست نیستند.

تفاوت‌های جنسیتی معنی‌داری در ژست‌ها، وضع اندام و به‌طور کلی در رفتارهای بدنی وجود دارد: زنان در رفتارهای حرکتی و فضایی که در آن زندگی می‌کنند، بسیار محدودتر از مردان هستند. فضای زنان جایی نیست که او در آن بتواند هدفمند و آزادانه خود را بشناساند، بلکه چارادیواری است که احساس می‌کند در آن قرار داده شده و محدود شده است. ماریانه وکس، عکاس آلمانی، تفاوت‌های بارز نحوه قرار گرفتن اندام و حرکات زنانه و مردانه را مستند کرده است. او در یک مجموعه فوق‌العاده دو هزار عکس چاپ کرده که بیشتر آن‌ها در خیابان از سوژه‌هایش گرفته

شده‌اند. زنان در این عکس‌ها خود را کوچک، باریک و بی‌آزار کرده‌اند. آن‌ها متقبض به نظر می‌رسند و فضای کمی را بر روی صندلی اشغال کرده‌اند. برعکس مردها خود را در فضای موجود پهن کرده‌اند. چیزی در شکل نشستن همه آن‌ها مشترک است که وکس آن را «موقعیت عرضه» می‌نامد (بارتکی، ۲۰۲۰). فغانستان برای اولین بار در موقعیت عرضه (تخت زرین) قرار می‌گیرد، اما این عرضه حکایت از آسودگی او در نحوهٔ ارائهٔ خود ندارد، بلکه نوعی رام‌شدگی برای نمایش است. او به نمایش ذرمی‌آید تا نه مرد او را با نگاه خیره و تفتیشی بنگرند، اندامش را ارزیابی و درباره‌اش داوری کنند.

فضایی که فغانستان در آن قرار گرفته، با نقوش چینی (پرده‌های نقاشی) تزیین یافته است. بار دیگر دانش و هنر به خدمت قدرت در می‌آیند تا در بازنمایی خاص از مکان و فضا در درک سوژه از اُبژه مؤثر واقع شوند و بر میزان تأثر او بیفزایند. برای کید بدن دخترش مهم‌ترین شیء قابل سرمایه‌گذاری است. این بدن حامل ارزش‌هایی دیداری است. او حتی برای عرضهٔ کالای ارزشمند خود در نامهٔ نخستین خود به اسکندر به ایجاز، از «چار چیز» یاد می‌کند تا پس از مشتاق ساختن وی، به شیوهٔ ایضاح بعد از ابهام، به تفصیل بپردازد. فغانستان چاره‌ای جز انقیاد برای نمایش ارزش‌های تنانهٔ خود ندارد؛ زیرا متغیر الگویی دیگری نمی‌شناسد. خودانگاره یا جزء شناختی و توصیفی او از شخصیتش، او را بر آن می‌دارد که از هنجارهای جامعه‌پذیری روزگار خود عدول نکند. متن دربارهٔ چگونگی تأثر وی از ماندن در زیر آوار نگاه‌ها سکوت می‌کند. او فقط هنگام گسیل شدن به جانب اسکندر نارضایتی خود را به شیوه‌ای منفعلانه ابراز می‌دارد:

به ده پیل بر، تخت زرین نهاد
به پیلی گرانمایه‌تر زین نهاد
فغانستان ببارید خونین سرشک
همی رفت با فیلسوف و پزشک

(فردوسی، ۱۳۷۳: ۲۵/۷).

فغانستان بعد از ایفای نقشش به عنوان وجه المصالحه و رفع عطش نیروی فاتح، مانند مهره‌ای سوخته از تخته بازی شاهان کنار گذاشته می‌شود و تا صفحاتی بعد زمانی که وصیت اسکندر درباره بازگردانیدن وی را می‌خوانیم، دیگر نامی از او برده نمی‌شود.

۴-۲-۴. طرد خرد «دیگری»

«منطق مکالمه گوهر اصلی اندیشه باختین^{۱۷} در زمینه انسان‌شناسی فلسفی است» (احمدی، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۰۲). از نظر وی، «صدا» اصطلاحی است برای اشاره به شبکه‌ای از باورهای ایدئولوژیک و روابط قدرت در جامعه که با مخاطب قرار دادن خواننده، جایگاه ایدئولوژیکی خاصی را تلویحاً برای او معین می‌کند. به عبارتی، «صدا» عبارت است از زبانی که مقصودهای خاصی را افاده می‌کند. زبان مشحون از نیت دیگران است. تهی کردن زبان از نیت اغیار، یا به عبارت دیگر تحمیل کردن نیت‌ها و تأکیدهای شخصی خود به آن، فرایندی دشوار و پیچیده است (Bakhtin, 1981: 294). او معتقد است تک‌صدایی برآمده از منطق کلاسیک است که در آن هر گزاره‌ای یا صحیح است یا غلط، زیرا در گزاره‌های منطقی تنها یک گزاره می‌تواند صحیح باشد. برخلاف دنیای تک‌صدا که بر من و منیت تأکید دارد که همه چیز را برای خودش می‌خواهد و فضایی تمامیت‌خواه بر آن حاکم است؛ بالعکس دموکراسی بر مبنای گفت‌وگو و امکان مکالمه شکل می‌گیرد. او در مقابل دیالوگ (گفت‌وگو)، مونولوگ (تک‌گویی) را قرار می‌دهد که منشی سرکوبگرانه دارد. به نظر باختین «مونولوگ خصلت استبدادی دارد. مونولوگ اجازه بروز به دیگری را نمی‌دهد و بنابراین، سرکوبگر است» (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۳۳).

در نظریهٔ پسااستعماری که از اندیشهٔ فوکو سود برده است، تحمیل قدرت در گفتمان‌های نژادی، قومی، و ملی با کاربرد تجاوز و خشونت نیست، بلکه از طریق بازنمایی و برجسته‌سازی و تولید دانش و اطلاعات به مبارزه طلبیده می‌شود. برای مثال، سیاهپوستان در غرب بیشتر به مثابهٔ اُبژه و قربانی بازنمایی می‌شوند که ناتوان از تفکر هستند و نمی‌توانند سرنوشتشان را کنترل کنند (بهرامی برومند، ۱۳۹۹: ۷).

جمع دو دیدگاه باختین و فوکو در داستان اسکندر و فغانستان نمایان است. زن در مقام «دیگری» در تمام پی‌رفت‌های داستان از هرگونه گفتمان فکری منع می‌شود. همانگونه که در مقدمه دیدیم، ارجاسب و گشتاسب مهم‌ترین ویژگی دختران خویش را خوب‌رویی شمردند تا سپاهیان را جهت دستیابی به این کالاهای جنسیتی تهییج کنند نه خصلتی چون خردمندی و سخنوری.

در توصیفی که کید از دختر خود می‌کند، او را خردمند می‌شمارد:

ز دیدار و چهرش خرد بگذرد همی داستان را خرد پرورد

(فردوسی، ۱۳۷۳: ۲۱/۷).

چرا در این بیت به جای واژهٔ دیدار از گفتار استفاده نشده است؟ زیرا مونولوگ حاکم بر فضا اجازهٔ چنین ابرازی را برای زن نمی‌دهد. درواقع بر خلاف آزمون‌های دانایی و توانایی که در حماسه‌ها جهت قبول یا رد پهلوان برگزار می‌شود، آزمون فغانستان فقط آزمون بدن‌مندی است که از راه به نمایش درآوردن چهره و اعضا انجام می‌پذیرد؛ بی‌هیچ پرسش و پاسخی (دربارهٔ «آزمون‌های دانایی و توانایی» نک: رستگار فسایی، ۱۳۹۱). او خاموش می‌ماند تا نهٔ مرد رومی اندام‌های او را ارزیابی کنند. نتیجهٔ آن‌که نهٔ نامه در تأیید نهٔ اندام وی نوشته و برای اسکندر ارسال می‌شود. در آزمون‌های دانایی و توانایی مردان حتی وجود نقص بدنی در مرغ‌پرورده‌ای چون زال آن زمان که به معماها به

درستی پاسخ می‌دهد، به حاشیه رانده و فراموش می‌شود. بر این اساس، مرد از طریق دانش و اعمالش داوری می‌شود، ولی زن تنها از رهگذر بدنش.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که کار بست خرد فغانستان در چه هنگام است؟ و اساساً خرد یاد شده چه تعریفی دارد و ارتباط او با فلاسفه و خردمندان چیست؟

به گمان نگارندگان، همراهی فیلسوف و دختر در میان نفایس اربعه کید به اسکندر امری است که احتمال می‌رود برآمده از آیینی در ازدواج باشد؛ آنچنان‌که مریم دختر قیصر را نیز به هنگام عزیمت به سوی خسرو پرویز چهار فیلسوف همراهی می‌کنند (فردوسی، ۱۳۷۳: ۹/ ۹۹). در ازدواج ناهید و دارا هم فیلسوفان روم با دختر شهریار آماده حرکت به سمت ایران می‌شوند (همان: ۳۷۷/۶).

برخی صاحب‌نظران شباهت‌هایی میان منطق، زیباشناسی و اخلاق یافتند و معتقدند راه و روش در اخلاق و زیباشناسی و منطق یکی است. بنا به گفته افلاطون زیبایی همان درخشندگی راستی و درستی است (نک: دانش‌پژوه، ۱۳۵۶: ۱۵-۱۵). ظاهر آن است که میان زیبایی حاصل از خنیاگری و دلبری با فلسفه هم‌پیوندی بوده است. جاحظ گوید: «همواره در طول زمان نزد شاهان عرب و عجم کنیزکان مطربه بوده‌اند و ایرانیان هنر خنیاگری را نوعی ادب می‌شمردند و رومیان نوعی فلسفه» (الجاحظ، ۱۳۶۸: ۱۳۵)؛ اگر تعبیر جاحظ را به‌عنوان فصل الخطاب تعریف خرد به‌عنوان یکی از اجزای دستگاه زیبایی بپذیریم، ادب و فلسفه معادل آداب‌دانی در مجالس بزم، محفل‌آرایی، و شناخت تشریفات دربار است نه اندیشه و عقلانیت در معنای توانایی حل مسئله. به تعبیر دیگر خرد ستوده‌شده برای زن همان جامعه‌پذیری جنسیتی است. درعوض خرد ناستودنی (مداخله در امور برای حل مسائل) مایه طرد و نفی زن

می‌شود؛ زیرا زن خردمند با ارائه راهکارهای اندیشمندانه، به‌مثابه تهدیدی برای تمامیت‌خواهی نظام حاکم به‌شمار می‌رود. حتی اگر ستوده شود، خردورزی و همت او عملی پهلوانانه و مردانه به‌حساب می‌آید. چنانکه زنی کاردان و سیاست‌پیشه چون سینه‌دخت که با پی‌ریزی مذاکرات صلح با ایرانیان، از جنگی بی‌مورد جلوگیری می‌کند (فردوسی، ۱۳۷۳: ۲۰۷/۱-۲۱۶) با این تعبیر ستوده می‌شود:

چو شد ساخته کار، خود برنشست چو گردی به مردی میان را ببست

(همان: ۲۱۰/۱)

در روایت فردوسی زمانی که اسکندر مرگ خود را نزدیک می‌بیند، وصیت می‌کند فغانستان را به همراه نفایسی که با خود آورده، نزد پدرش بازگردانند (شکل موجه طرد کردن و عذر کسی را خواستن)، اما ثعالبی علت باز پس فرستاده شدن فغانستان را این امر می‌داند که وی موجب کاستن از روحیه ستیزه‌جویی اسکندر شده است. کاوش بر سر این که روایت فردوسی اصالت دارد یا ثعالبی، هدف این مقاله نیست، زیرا به زعم نگارندگان، جهان برساخته شاعران و نویسندگان متفاوت از تاریخ است. بگذریم که تاریخ نیز به نوعی، واقعیتی برساخته است، اما قدر مسلم آن است که در گزارش ثعالبی «دیگری» به نحو مشهودی توانسته است به ساحت «خود» راه یابد و حیات ناب قدرت را به مخاطره اندازد. پس چاره‌ای جز طرد او نیست. همان‌گونه که سرنوشت دختر عالم در افسانه‌های عامیانه این بود که از خانه بیرون رانده شود، زیرا برخلاف قولی که به همسرش داده بود، دانش خود را پنهان نکرد (نک: غلام‌دوست، ۱۳۹۱: ۴۳-۴۷). در داستان اسکندر و فغانستان تمامیت سوژه با ورود دیگری از هم می‌پاشد و خود به قطب دیگری سوق داده می‌شود و در عرصه‌ای بساط می‌گسترده که تاکنون از آن گریزان بوده

است، ولی خودمحوری، مانع از ادغام حیطه‌ها می‌شود و سوژه با نیروی سلب و نفی به ساحت پیشین خود باز می‌گردد.

۵. نتیجه

بدن‌آگاهی که حاصل مطالعات اندیشمندان، به‌ویژه در عرصه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی است، به ما یادآور می‌شود، برخلاف نگاه معناگرا بدن قالب روح نیست، بلکه فی‌نفسه حامل و نمایشگر ارزش‌هاست. در داستان «اسکندر و فغانستان» بار ارزشی بدن از رهگذر زیست - سیاست و شبکه‌ای از انواع نظارت‌ها و مراقبت‌ها نمود می‌یابد. هر چند پوسته داستان جمال‌پرستی و جمال‌شناسی را به‌عنوان محور وقایع برجسته می‌سازد، اما گفتمان ثانویه اثر بر سازوکارهای اعمال قدرت بر بدن پای می‌فشارند. این سازوکارها از چند طریق بر بدن فغانستان به‌عنوان «دیگری» اعمال می‌شوند. در وهله نخست کید دختر زیبای خود را چون کالایی ارزشمند در فضای خصوصی اندرونی محفوظ و محبوس می‌دارد. خواب کید (درحقیقت ندایی درونی که در جست‌وجوی راه حلی برای در امان ماندن از حمله اسکندر است)، دانش مهران را به خدمت می‌گیرد. دانش و قدرت، بدن «دیگری» را به نهاد قدرتمندتر هبه می‌کنند. برخلاف گزاره اخلاقی پیشین که پس پرده بودن را ارزش می‌شمارد، فغانستان به دستور پدرش از نهفت خارج می‌شود و در موقعیت عرضه قرار می‌گیرد تا همانند موجودی رام‌شده به نمایش نه مرد رومی درآید. فرزندگان رومی بعد از نگاهی خیره و تفتیشی با بهره‌گیری از دانش خود در زمینه جمال‌شناسی - و نه خرد و اخلاق‌شناسی - به راستی گفتار کید درباره قوایم دختر گواهی می‌دهند. فغانستان که جامعه‌پذیری جنسیتی خود را به‌طور کامل پذیرفته است، فرودستانه از ساحتی به ساحت دیگر رانده می‌شود

و خرد او که یکی از بخش‌های دستگاه زیبایی‌اش شمرده شده است، کاربستی جز رعایت آداب و تشریفات دربار ندارد. درنهایت نیز به‌دلیل حفره‌ای که در دیوار بلند تمامیت‌خواهی نهاد قدرت ایجاد می‌کند، بازپس فرستاده می‌شود، زیرا سیاست با منطق گفت‌وگو بیگانه است و اگر گاهی «دیگری» را به خود راه می‌دهد، از آن رو است که او را نیز به بخشی از بدنه خود تبدیل کند. قدرت می‌کوشد با سلب «دیگری» هستی ناب خود را که در معرض آلوده شدن به معنای تازه بوده است، بازیابد.

پی‌نوشت‌ها

1. sex
2. gender
3. habitus
4. socialization
5. M.Foucault
6. Lacan
7. Dewey
8. Lefebvre
9. Bourdieu
10. Boltanski
11. Bio-politic
12. otherness
13. Sandra Lee Bartky
14. Jeremy Bentham
15. panopticon
16. dé-corps
17. Bakhtin

منابع

آزاد بلگرامی، میرغلامعلی بن نوح (۱۳۸۲). *غزالان الهند (مطالعه تطبیقی بلاغت هندی و فارسی به انضمام فصلی در زن شناسی)*. تصحیح سیروس شمیسا. تهران: صدای معاصر.

آقابابایی خوزانی، زهرا (۱۳۹۷). «نکته‌ای چند در داستان اسکندر و فغانستان». دریچه. ش ۵۰. ۷۸-۷۱.

احمدی، بابک (۱۳۸۶). *ساختار و تأویل متن*. تهران: نشر مرکز.
اکو، امبرتو (۱۳۹۱). *تاریخ زیبایی (نظریه‌های زیبایی در دنیای غربی)*. ترجمه و گزینش هما بینا. تهران: فرهنگستان هنر.

انصاری، منصور (۱۳۸۴). *دموکراسی گفت‌وگویی*. تهران: نشر مرکز.
اوستا؛ ونیدیاد (۱۳۸۵). ترجمه و پژوهش هاشم رضی. تهران: بهجت.
بارتکی، ساندرالی (۲۲ جولای ۲۰۲۰). «فوکو و رازهای زنانگی». ترجمه آزاده جهان‌شاهی.
<https://antimantal.com>

بلعمی، محمد بن محمد (۱۳۷۸). *تاریخ‌نامه طبری*. تصحیح محمد روشن. تهران: سروش.
بلیک، رید و هارولدسن، ادوین (۱۳۷۸). *طبقه‌بندی مفاهیم در ارتباطات*. ترجمه مسعود اوحدی. تهران: سروش.

بهرامی برومند، مرضیه (۱۳۹۷). *دیگری در اندرونی: واکاوی فضای جنسیتی*. تهران: تیسرا.
بهرامی برومند، مرضیه (۱۳۹۹). *از زنان پرده‌نشین تا بدن‌های رام*. تهران: لوگوس.
پاک‌نیا، محبوبه (۱۳۸۵). «خوانشی از زن در شاهنامه». *مطالعات زنان*. ش ۲. ۱۱۱-۱۴۱.
ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۳۸۵). *شاهنامه ثعالبی در شرح احوال سلاطین ایران*. تصحیح محمود هدایت. تهران: اساطیر.

الجاحظ، ابی عثمان عمر بن بحر (۱۳۶۸). «رساله القیان». ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرلو.
معارف. ش ۳. ۱۴۸-۱۲۹.

جیمز، آلیسون، جنکسن، کریس، و پروت، آلن (۱۳۹۳). *جامعه‌شناسی دوران کودکی (نظریه‌پردازی درباره دوران کودکی)*. ترجمه علیرضا کرمانی و علیرضا ابراهیم‌آبادی.
تهران: ثالث.

حاجی خلیفه، مصطفی عبدالله (۱۴۱۹). *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*. لبنان - بیروت: دارالکتب العلمیه.

حبیبی، سحر (۳۰ مرداد ۱۴۰۰). «نگاه خیره و تصویر، نظریه‌ای از لکان».

<https://experientiallifecenter.com/mag/>

خواجه‌یف، محمد و ژیان‌باقری، حمیده (۱۳۹۹). «ستایش و نکوهش زنان در شاهنامه».

تحقیقات جدید در علوم انسانی. ش ۲۷. ۱۵-۳۸.

دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۵۶). «پیوند زیباشناسی با منطق و اخلاق». *ضمیمه مجله دانشکده*

ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ش ۴. ۵-۱۵.

دوبووار، سیمون (۱۳۸۰). *جنس دوم*. ترجمه قاسم صنعوی. تهران: توس.

دیویی، جان (۱۳۹۱). *هنر به منزله تجربه*. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.

راس، آلن (۱۳۷۳). *روان‌شناسی شخصیت*. ترجمه سیاوش جمال‌فر. تهران: بعثت.

رستگار فسایی، منصور (۱۳۹۱). «آزمون‌های دانایی و توانایی در حماسه ملی ایران: شاهنامه».

پاژ. ش ۱۰. ۷-۲۳.

شاهسواری، معصومه و حیدری، فاطمه (۱۳۹۵). «حضور زنان در اسکندرنامه با توجه به نامه‌ها

و روایت‌ها». *تحلیل و نقد متون زبان و ادبیات فارسی*. ش ۲۹. ۱۹۳-۲۱۸.

طاش کبری‌زاده، احمد بن مصطفی (۱۹۹۸م). *مفتاح السعاده و مصباح السیاده فی موضوعات*

العلوم. اشراف و مراجعه د. رفیق العجم. تحقیق: علی دحروج، بیروت: مکتبه لبنان.

عباسی، حجت و قبادی، حسین‌علی (۱۳۸۹). «مقایسه جایگاه زن در شاهنامه فردوسی با ایلید

و ادیسه هومر». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*. ش ۱۹. ۱۰۹-۱۳۸.

علی‌نقی، حسین (۱۳۹۰). «تحلیل شخصیت و نقش زنان در داستان‌های شاهنامه». *زن و*

فرهنگ. ش ۹. ۶۲-۸۷.

فخرالدین حسینی، محمد بن حسین (۱۳۵۴). *تحفه الهند*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۶). *شاهنامه فردوسی: متن انتقادی از روی چاپ مسکو*. به کوشش و زیر نظر سعید حمیدیان. تهران: قطره.

فوکو، میشل (۱۳۷۸). *مراقبت و تنبیه (تولد زندان)*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننده. تهران: نشر نی.

کوزر، لویس (۱۳۷۲). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.

گوناردنا، کانیشکا، کیفر، استفان، و میلگرام، ریچارد (۱۳۹۷). *فضا، تفاوت، زندگی روزمره؛ خوانش هانری لوفور*. تهران: تیسرا.

لذات النساء: Source gallica.bnf.fr / Département des Manuscrits

میرگذار لنگرودی، سیده صدیقه، نوروز برازجانی، ویدا، منصوری، بهروز، و ضیمران، محمد (۱۳۹۸). «روایت دیگری، فهم معماری معاصر ایران در مواجهه با دیگری از منظر معماران». *باغ نظر*. ش ۱۶. ۵۹-۷۲.

لوپروتون، داوید (۱۳۹۲). *جامعه‌شناسی بدن*. ترجمه ناصر فکوهی. تهران: ثالث.

ماهیار نوابی، یحیی (۱۳۸۷). *یادگار زیریران: متن پهلوی با ترجمه فارسی و آوانویسی لاتین و سنجش آن با شاهنامه*. تهران: اساطیر.

مشهود، امیر مقدور (۱۳۹۶). *زیست‌سیاست ایرانی (تبارشناسی بخشی از حقیقت جاری در زندگی)*. تهران: گام نو.

میلز، سارا (۱۳۹۲). *میشل فوکو*. ترجمه مرتضی نوری و پیام یزدانجو. تهران: نشر مرکز.

Abbasi, H., Qobadi, H. (2009). "Moqayese-ye jaygahe Zan dar Shāhnāme-ye Ferdowsi ba Iilyad o Odyssey e Humer". *Mystical Literature and Cognitive Mythology*. Q6. No. 19. 109-138. [in Persian]

Aghababai khuzani, Z. (2007). "Nokteii chand Dar Dastāne Eskndar O Faqestān". *Dariche*. No. 50. 71-78. [in Persian]

Ahmadi, B. (2007). *Saxtar o tavile matn*. Tehrān: Markaz. [in Persian]

Ali-Naqi, H. (2010). "Tahlile Shaxsiat o naqshe Zanan dar Dastanhaye Shāhnāme". *Women and Culture*. Vol. 9. 62-87. [in Persian]

- Aljahez, A. (1989). "Resaleye Al-Qian" tr. Alireza Zakāvati Qaraguzlou. *Ma'aref*. 6th volume. Vol. 3: 129-148 [in Persian]
- Ansari, M. (2005). *Democracye Gofteguii*. Tehrān: Markaz. [in Persian]
- Avesta; *Vendidad* (2006). Translation and Research by Hashim Razi. Tehrān: Behjat. [in Persian]
- Azad Belgrami, M. (2002). *Qezlān al-Hend (comparative study of Indian and Persian rhetoric including a chapter on feminism)*. Ed. Sirus shamisa. Tehrān: Sedaie mo'aser. [in Persian]
- Bahrami Brumand, M. (2017). *Digari Dar Andaruni: Vākāvie Fazāye Jensiati*. Tehrān: Tisa. [in Persian]
- Bahrami Brumand, M. (2019). *Az Zanane Parde Neshin ta Badanhaye Ram*. Tehrān: Logos. [in Persian]
- Baktin, M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Trans). Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Bal'ami, M. (1999). *Tārixnāme ye Tabari's e*. ed. Mohammad Roshan. Tehrān: Soroush. [in Persian]
- Bartky, S. (22 July 2020). "Foucault o Rāzhaye zanāne". Tr. Azadeh [in Persian] Jahanshahi. <https://antimantal.com>
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and ambivalence*. In M. Feathersone (Ed). *Global Culture*:143-170. London. Sge Publications.
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and ambivalence*. In M. Feathersone (Ed). *Global Culture*:143-170, London. Sge Publications.
- Blake, R., & Haroldsen, E. (1999). *Tabaqe Bandie Mafāhim dar Ertebatat*. tr. Masoud Ohadi, Tehrān: Soroush. [in Persian]
- Coser, A. L. (1993). *Zendegi o Andisheye Bozorgāne Jāme'e shenāsi*. tr. Mohsen salāsi, Tehrān: Scientific Publications. [in Persian]
- Daneshpajuh, M. (1977). "Peyvande Zibāiishenāsi bā Manteq o Axlāq". *University of Tehrān*. No. 4. 15-5. [in Persian]
- De Beauvoir, S. (2008). *Jense Dovom*. tr. Qāsim San'avi. Tehrān: Tus. [in Persian]
- Dewey, J. (2011). *Honar be Manzaleie Tajrobe*, tr. Masoud Alia. Tehrān: Qoqnus. [in Persian]
- Eco, U. (2011). *Tarixe Zibaii (Theories of Beauty in the Western World)*. Tr. and selected by Homa Bina. Tehrān: Farhangistane Honar. [in Persian]
- Faxreddin Hosseini, M. (1975). *Tohfāt Al-Hand*. Tehrān: Bonyade Farhange Iran. [in Persian]

- Ferdowsi, A. (1997). *Ferdowsi's Shāhnāme*. Tehrān: Qatreh, 4th edition. [in Persian]
- Foucault, M. (1999). *Morāghebat o Tanbih (Tavallod e Zendan)*. tr. Niko Sarxosh and Afshin Jahāndideh. Tehrān: Nashre Nei. [in Persian]
- Gunawardena, K., Kiefer, S., & Milgram, R. (2017). *Fazā, Tafāvot, Zendegie Ruzmare; khāneshe Hanri Lefebvre*, Tehrān: Tisa. [in Persian]
- Habibi, S. (August 30, 2021). “Negāhe khire o Tasvir :Nazarieii az Lacan”.
- Haji Khalife, M. (1998). *Kashf Al-Zannun An Asāmie Al-Kotob va Al-Funun*. Lebanon-Beirut: DAR al-Kitab Al-Alamiya. [in Arabic]
- <https://experientiallifecenter.com/mag/> [in Persian]
- James, A., Jenksen, Ch., & Perot, A. (2013) *Jāme'e Shenāsie Dorane Kudaki* (theorizing about childhood). tr. Alireza Kermani and Alireza Ebrahimabadi. Tehrān: Sales. 3rd edition. [in Persian]
- Khojeyof, M. Geian Bagheri, H. (2019). “Setāyesh o Nekuheshe Zanān Dar Shāhnāme”. *New Researches in Human Sciences*. No. 27. 15-38. [in Persian]
- Lazzatonnesa: Source gallica.bnf.fr / Département des Manuscrits [in Persian]
- Le breton, D. (2012). *Jāme'e Shenāsie Badan*. tr. Nasser Fakuhi, Tehrān: sāles. [in Persian]
- Mahyar Navvabi, Y. (1999). *Yādgar Zariran*. Tehrān: Asātir, second edition. [in Persian]
- Mashhud, A. (2016). *Zist shenasie Irani*. Tehrān: Gāme Nu. [in Persian]
- Mills, S. (2012). *Michel Foucault*. tr. Morteza Nouri and Payam Yazdanjo. Tehrān: Markaz. [in Persian]
- Mirgozar Langroudi, S., Nowruz Borazjani, V., Mansouri, B., & Zeimaran, M. (2018). “Revāyate digari, Fahme mo'asere Irān Dar Movājehe Bā Digari az Manzare Me'mārān”. *Bāghe Nazar*. vol. 16: 59-72. [in Persian]
- Paknia, M. (2015). “Xāneshi az Zan dar Shāhnāme”. *Women's Studies*. Q4. Vol. 2. 111-141. [in Persian]
- Rastegar Fasai, M (2011). “Āzmunhaye Dānāii O Tavānāii Dar Hamāseye Melli Iran: Shāhnāme”. *Pāj*. No. 10. 7-23. [in Persian]
- Ross, A. (1994). *Ravanshenasie Shaxsiat*. tr. Siāvash Jamālfar, Tehrān: Be'sat. [in Persian]

- shahsawari, M., Heydari, F. (2015) “Hozure Zanān Dar Eskandar Name ba Tavajoh Be Nameha o Revāyathā”. *Tahlil va Naghd e Motun e Zaban va Adabiyyat e Farsi*. Vol. 29. 193-218. [in Persian]
- Tash Kobrizadeh, A. (1998 AD). *Miftah al-Sa'adeh and Misbah al-Sayadeh fi mozu'āt al'olum*. d. Rafiq al-Ajm, research: Ali Dahruj. Beirut: Lebanon School. [in Arabic]
- Thaalibi, A. (2006). *Shāhnāmeḥ Thaālibi DAR Sharhe Ahvāle Salātine Iranin*. ed. Mahmoud Hedayat, Tehrān: Asātir. [in Persian]
- Whitaker, L. (1999). *Women in Politics, Outsider or Insiders?* Prentic Hall.