

An Analysis of the course of the enemy's transformation in Shahnameh based on the theories of confrontation and others

Mahmud rezaei Dasht arzhaneh
Professor at Shiraz University
mrezaei@shirazu.ac.ir

Mohammad-Ali Shiawi
PhD student at Shiraz University
shiavimohammadali@gmail.com

Extended Abstract

Introduction Human understanding of the world is facilitated through the classification and creation of oppositions between semantic groups. Based on this epistemological approach, our individual and collective identities are formed not in a vacuum, but in light of the "Other" and through reliance on distinctions. The epic, as a literary genre whose core is warfare, manifests the stabilization of identity through opposition. The central problem of this research is that, contrary to the common perception, the enemy in the epic is not a static element or merely a symbol of moral evil, but possesses a fluid nature. This study seeks to investigate the nature and trajectory of enmity and opposition within the epic framework.

Methodology This study employs an analytical-descriptive approach using a synthesized theoretical framework. In this synthesized model, Carl Schmitt's thought for explaining "the political" based on the friend/enemy distinction is linked with Chantal Mouffe's views on the distinction between "antagonism" and "agonism." Furthermore, Charles K. Ogden's theory is utilized for the semantic analysis of thresholds of opposition and the shifting of boundaries. Accordingly, the mythical and heroic history of the Shahnama is considered a continuous long narrative. This approach allows the enemy to be analyzed as a structural element within the epic plot.

Findings Research findings indicate that opposition in the Shahnama does not follow a linear pattern but adheres to a process of metamorphosis. At the dawn of mythical history, from Kiumars to Tahmures, the enemy (the Div) is a non-human and faceless being; this maximum distance between the "Self" and the "Other" results in maximum cohesion of the internal front. During Jamshid's era, complete victory over the external enemy leads to an absence of enmity, causing the hero's combative energy to turn inward, necessitating Jamshid's downfall so he may occupy the role of the enemy. Subsequently, Fereydun, recognizing the ontological necessity of the enemy's existence, refrains from killing Zahhak and, by binding him, keeps the enemy in a state of suspension and storage, as the elimination of evil would result in its dispersion throughout the world. In the following period, the threshold of opposition contracts and penetrates inward, as the conflict takes on a racial character—transforming from a battle against the Div and Zahhak into a struggle between the kindred races of Iran and Turan. Ultimately, with the defeat of Afrasiyab and Turan, the boundary of enmity becomes even more internalized, where Rostam and later Sistan are perceived as the enemy, signifying the progressive internalization of hostility.

Conclusion The primary outcome of this research is the explication of the "Law of Conservation of Conflict" within the epic world, meaning that the force of contradiction is never eliminated but merely changes its level and object. The Shahnama demonstrates that in the epic structure, enmity is not a

chance occurrence but an ontological necessity. Eliminating the enemy condemns the hero to passivity and brings the narrative to an end. Furthermore, analyzing the trajectory of oppositions proves that as the narrative progresses, conflict leans from an epic battle toward a tragic one because it has become more internalized. Ultimately, it can be said that in the epic, one can eliminate the "enemy," but one cannot eliminate "enmity"; moreover, the removal of an enemy often leads to more internalized forms of hostility.

An Analysis of the course of the enemy's transformation in Shahnameh based on the theories of confrontation and others

Abstract

The present study explicates the evolutionary process of the "enemy" metamorphosis during the mythical and heroic eras of the Shahnameh. Employing an integrated theoretical framework—incorporating Carl Schmitt's concept of "the political," Chantal Mouffe's "agonism," and Charles K. Ogden's "semantics"—this research demonstrates that opposition in the epic is not merely a plot device but a structural necessity for identity production. To this end, the evolution of conflicts from the reign of Kiumars to Bahman is analyzed. This trajectory includes several stages: the era of "Absolute Otherness" and the battle against the Divs, analyzed as the origin of identity boundaries; the "Law of Conservation of Conflict," explaining how the total elimination of external enemies during the reigns of Jamshid and Kay Khosrow led to the internalization of hostility; Fereydun's strategy of "storing the enemy" (Zahhak) to maintain political cohesion; and the structural failure of liminal characters like Iraj and Siyavash. Finally, the battle between Rostam and Esfandiyār is examined as the zenith of internalized conflict, where the most familiar epic elements transform into the "Other," rendering the struggle profoundly tragic.

Keywords: Shahnameh, confrontation, enemy, Carl Schmitt, Chantal Mouffe, antagonism, epic.

بررسی دگردیسی دشمن در شاهنامه بر اساس نظریه‌های تقابل و دیگری

محمود رضایی دشت‌ارژنه

استاد دانشگاه شیراز

mrezaei@shirazu.ac.ir

محمدعلی شیعاوی

دانشجوی دکتری دانشگاه شیراز

shiavimohammadali@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی سیر دگردیسی مفهوم «دشمن» در دوران اساطیری و پهلوانی شاهنامه می‌پردازد. این تحقیق، ضمن بازنمایی تحول رابطه «من» و «دیگری» در طول روایت‌ها، نشان می‌دهد که مفهوم دشمن پیوسته در حال درونی‌تر شدن است. این روند دگرگونی، سه مرحله اصلی را دربرمی‌گیرد: نخست، دوران نبرد با دیوان به عنوان نیروهای غیرانسانی (از پادشاهی کیومرث تا طهمورث) که مبدأ شکل‌گیری مرزهای اولیه هویتی محسوب می‌شود. دوم، مرحله انتقال مرزهای دشمنی به جهان انسانی و نژادی شدن نبردها میان ایران و توران (از پادشاهی جمشید تا کیخسرو)؛ و در نهایت مرحله سوم (از پادشاهی گشتاسب تا بهمن) که در آن تقابل درونی شده است و طی آن رستم و اسفندیار در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. در این مرحله، خودی‌ترین عناصر حماسه به دیگری یکدیگر تبدیل شده و نبرد ماهیتی تراژیک می‌یابد. این پژوهش با به‌کارگیری چارچوب نظری تلفیقی، شامل نظریه امر سیاسی کارل اشمیت، آگونیسم شانتال موفه و معناشناسی چارلز کی. آگدن به تحلیل این تقابل‌ها پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که عامل اصلی انقباض مرزهای خودی و جابجایی دشمن به درون، نیاز بنیادین انسان به تقابل برای تعریف هویت خویش است. بر این اساس، با دستیابی به پیروزی مطلق بر دشمن بیرونی، صلح پایدار به وجود نمی‌آید؛ بلکه در غیاب تهدید بیرونی، انرژی ستیزه‌جویی در ساختار حماسه به سمت درون جابجا می‌شود.

واژه‌های کلیدی: شاهنامه، تقابل، دشمن، کارل اشمیت، شانتال موفه، آنتاگونیسم، دیگری.

۱- مقدمه و طرح مسئله

گروه‌بندی و تمایز قائل شدن میان «من» و «دیگری» یا به عبارتی «خودی» و «غیرخودی» یکی از شیوه‌های بنیادین روان انسان، برای شناخت جهان است. «اندیشه‌ای که ما آن را ابتدایی می‌نامیم، بر پایه همین نیاز به نظم بنا شده است. این امر در مورد تمام اندیشه‌ها صادق است» (Lévi-Strauss, 1966: 10). در واقع «هستی دربردارنده مجموعه‌ای از اطلاعات نامنظم است که انسان با دسته‌بندی، ساختن گروه و برجسته‌سازی تفاوت یک گروه با گروه‌های دیگر و کمرنگ کردن تفاوت‌های درون‌گروهی، این جهان نامنظم را ساده، منظم و قابل فهم می‌کند» (Tajfel, 1981: 5). ساخت گروه و تفکیک درون‌گروه از برون‌گروه و برساختن دوگانه‌هایی چون خوب/بد، زشت/زیبا و دوست/دشمن، محصول سازوکار تقابل است.

ما همچنین از طریق تقابل، بخشی از هویت فردی و جمعی‌مان را تعریف می‌کنیم. تجفل معتقد بود: «ما آن چیزی هستیم که هستیم، زیرا آن‌ها آن چیزی نیستند که ما هستیم» (ibid: 22). همانطور که نشانه‌ها از طریق تمایز با یکدیگر شناخته می‌شوند، هویت انسان‌ها نیز با تمایز و تقابل معنا پیدا می‌کند. بخشی از این ذهنیت مبتنی بر تقابل، ناشی از شیوه زیست انسان است. از آنجا که بشر اغلب زندگی در این جهان را نبردی دائمی برای دستیابی به موقعیت‌ها و گذر از موانع می‌پندارد، نقش محوری‌ای برای تقابل قائل شده است. تقابل با طبیعت، باورهای ناهمسو و نیز دیگر انسان‌ها، نقشی حیاتی در هویت‌سازی ما ایفا می‌کند. «در حقیقت سرتاسر زندگی انسان نوعی مبارزه است» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

در این میان، حماسه نوع ادبی‌ای است که تقابل در آن برجسته و محوری است؛ زیرا «مرکز اصلی حماسه رویدادهایی با موضوع نبرد است» (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۷). اگر حماسه را تبلور هویت جمعی و قهرمانانش را نمادی از بیم و خواست‌های فردی بدانیم، می‌بینیم که شیوه هویت‌یابی در حماسه بازتابی از شیوه تعریف هویت در جامعه است. به عبارتی همانطور که تقابل و دشمنی در ساختن هویت قهرمان نقش محوری دارد، هویت ما نیز وابسته به تقابل است. تقابل تنها یک ابزار داستان‌گویی نیست، بلکه در حماسه عامل پیش‌برنده روایت و تار و پود پیرنگ است.

واکاوی زیست قهرمانان حماسه نشان می‌دهد که آن بخش از زندگی آنان شایسته بازنمایی در متن شده که در جنگ سپری شده است؛ و هر جا که صلح حکم فرماست، روایت متوقف می‌شود؛ به عبارتی «در حماسه تنها رویدادهایی

روایت می‌شوند، که درخور روایت کردن هستند» (شالیان، ۱۳۹۸: ۱۶). گویی در جهان حماسه، بودن در گرو کشمکش است و دوران صلح، دوران غیاب قهرمان است. قهرمان بدون دشمن، فلسفه وجودی خود را از دست داده و محکوم به انفعال است. از این رو، «رنج و تقابل برای قهرمان نه یک پیشامد گذرا، بلکه یک ضرورت هستی‌شناختی است» (Roche, 2005: 58).

این تقابل در قالب‌هایی چون نبرد خیر و شر یا جدال خود و دیگری ظهور می‌یابد و نوع آن، ماهیت قهرمان را تثبیت می‌کند؛ به طوری که هرچه دشمن مهیب‌تر باشد، قهرمان بلندآوازه‌تر است و اگر تقابل بین دو نیروی خیر صورت بگیرد، قهرمان، چهره‌ای تراژیک پیدا می‌کند. در جهان حماسه صف‌آرایی میان دوست و دشمن، یک وضعیت ثابت نیست، بلکه آرایشی سیال دارد که پیوسته در حال بازآرایی مرزهای «من» و «دیگری» است. بر مبنای همین مرزبندی است که خیر و شر مرکزکشی می‌شوند؛ اما با تغییر ابژه تقابل و جابجایی مرزهای من و دیگری، جایگاه خیر و شر و دوست و دشمن نیز تغییر می‌کند؛ به گونه‌ای که دشمن شکست‌خورده، ممکن است به دوست تبدیل شود و دوست پیشین، در جایگاه دشمن قرار گیرد.

در نگاه نخست اغلب آنچه از تقابل در حماسه به ذهن می‌آید، رویارویی دو قطب متضاد، مثل «قهرمان و دشمن»، «نور و تاریکی» و «خیر و شر» است، دو قطبی‌هایی که اغلب این همانی دارند و دو جبهه متقابل را تشکیل می‌دهند: جبهه «قهرمان» و جبهه «دشمن». اما آیا این دو جبهه همیشه ثابت هستند؟ مسئله اصلی این پژوهش، واکاوی «دگردیسی دشمن» و پیامدهای هستی‌شناختی ناشی از آن در جهان شاهنامه است. این پژوهش می‌کوشد با تکیه بر سنتزی از آراء کارل اشمیت، شانتال موفه و سی. کی. آگدن به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

- بازآرایی مرزهای دوست و دشمن از دوران اساطیری تا پهلوانی شاهنامه چه سیری را طی می‌کند؟
- چرا اغلب شخصیت‌هایی همچون ایرج و سیاوش که در پی مهار تقابل هستند، سرنوشت ناگواری دارند؟
- آیا شکست کامل دشمن در شاهنامه به معنی پایان تقابل است؟

۲- پیشینه پژوهش

در دهه‌های اخیر، مفهوم تقابل، دشمن و دوگانه‌هایی چون خیر/شر و خودی/دیگری، همواره از مسائل محوری در پژوهش‌های مربوط به شاهنامه بوده است. در این زمینه، دزفولیان و امن‌خانی (۱۳۸۸) با بهره‌گیری از دیدگاه باختین به مسئله «دیگری» در شاهنامه پرداخته و نشان داده‌اند که در این متن، «دیگری» بیشتر غایب است. با این حال، به باور آنان رویارویی قهرمان خودی با دیگری همیشه به غیاب و حذف دیگری منتهی نمی‌شود و می‌توان این مواجهه را در سه وضعیت حذف، حفظ و حالت بینابینی دسته‌بندی کرد. سهراب‌نژاد (۱۳۹۱) با رویکردی نشانه‌شناختی، دال‌های تقابلی در روایت ضحاک را بررسی کرده و این فرضیه را مطرح ساخته است که زبان حماسه، در سطحی ناخودآگاه، مفاهیم انتزاعی خیر و شر را در قالب زوج‌های متضاد بازتولید می‌کند. همچنین عبادی‌جمیل و همکاران

(۱۳۹۵) با استفاده از نظریه ساختارگرایی کلود لوی استروس، تقابل‌های بنیادین اسطوره ضحاک را الگویی کلان دانسته‌اند که دیگر تقابل‌های شاهنامه، صورت‌هایی دگرگون‌شده از آن به شمار می‌روند.

امیدی و احمدی‌نژاد (۱۳۹۷) در یکی از نزدیک‌ترین پژوهش‌ها به تحقیق حاضر، با بهره‌گیری از نظریه گفتمان لاکلائو و موفه، استدلال کرده‌اند که فرآیند غیریت‌سازی در شاهنامه به ترسیم مرزهای مطلق میان «خود» و «دیگری» نمی‌انجامد، بلکه گاه وضعیتی خاکستری پدید می‌آید که سبب می‌شود دیگری به‌طور کامل طرد نشود. بالو و همکاران (۱۳۹۸) نیز با تکیه بر نظریه باختین، کوشیده‌اند نشان دهند که شاهنامه برخلاف تصور رایج، متنی تک‌صدایی نیست، بلکه عرصه حضور صداهای مختلف و نمود پویای «دیگری» در لایه‌های زیرین متن است؛ که بر این اساس می‌توان شاهنامه را متنی چندصدایی قلمداد کرد. در نهایت، اسلامی و زمردی (۱۴۰۱) با استفاده از رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی، تبیین کرده‌اند که دوگانه «خود/دیگری» در بستر کشمکش‌های گفتمانی شکل می‌گیرد و هویت سوژه حماسی را می‌سازد؛ به زعم آنان، در واقع تقابل میان شخصیت‌ها، بازتابی از رویارویی گفتمان‌های مسلط و حاشیه‌ای است.

اگرچه پژوهش‌های یادشده گام‌های ارزشمندی در بررسی مفهوم تقابل و رابطه «خود» و «دیگری» در شاهنامه برداشته‌اند، اما کمتر به تبیین چرایی و سازوکار تغییر مرزهای دشمنی در شاهنامه پرداخته‌اند و رویکرد آن‌ها به «تقابل» و مسئله «دیگری» متفاوت است، چنانکه بیشتر آن‌ها یا بر روایتی خاص متمرکز هستند و می‌کوشند نوع تقابل را توضیح دهند، یا هدفشان بیشتر توصیف و دسته‌بندی روابط تقابلی است. در این میان، پژوهش حاضر می‌کوشد با مبنا قرار دادن مفهوم «دشمن» به عنوان یک نقش ثابت در سراسر متن، تطور نقش «دشمن»، و نیز سیال بودن محدوده «خود» و «دیگری» را نشان دهد.

۳- چارچوب نظری

بحث پیرامون مفاهیمی چون «تقابل»، «هویت» و «دیگری»، ناگزیر پژوهش را به حیطه‌ای میان‌رشته‌ای می‌کشاند که در مرزهای شناخت‌شناسی، روانکاوی، جامعه‌شناسی سیاسی و ادبیات حماسی گسترده شده است. بر این اساس به نظر می‌رسد دست‌یابی به بستر تحلیلی مناسب و استخراج منطق درونی متن، در گرو تحقق سه هدف اساسی است که سنتز نظری حاضر می‌کوشد آن‌ها را پوشش دهد:

۱. تبیین «چرایی ضرورت دشمن» در حماسه: با توجه به اینکه پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که «چرا همواره در حماسه وجود یک دشمن ضروری است»، برای تحقق این هدف، به اندیشه کارل اشمیت مراجعه می‌شود تا مشخص گردد، چگونه وجود دشمن به عنوان یک الزام هستی‌شناختی، موجب انسجام درونی جبهه خودی می‌شود.

۲. تحلیل «گونه‌شناسی شخصیت‌ها» بر اساس سطوح تقابل: هدف دوم، تفکیک شخصیت‌های شاهنامه بر اساس نوع رابطه‌ای است که با دیگری برقرار می‌کنند. برای تمیز دادن «دشمنی» از «رقابت»، آراء شانتال موفه به کار گرفته می‌شود تا دو سطح متفاوت تقابل در میان کنشگران متن بازشناسی شود.

۳. تبیین «سازوکار مرزهای تقابل»: هدف نهایی، نشان دادن سیالیت مرزهای دشمن و چگونگی درونی‌تر شدن دشمن در طول روایت است. در اینجا، نظریه معنانشناسی تقابل چارلز کی. آگدن به عنوان ابزاری روش‌شناختی مورد استفاده قرار می‌گیرد، تا نقش سوژه در جابجا کردن مرزهای «بیرون و درون» و «خود و غیر خودی» را تبیین کند. بدین ترتیب، این چارچوب تلفیقی، ابزاری برای ردیابی گام‌به‌گام سیر دگردیسی مفهوم دشمن در شاهنامه است.

کارل اشمیت امر سیاسی را بر اساس تمایز میان «دوست» و «دشمن» تعریف می‌کند؛ بدین‌گونه که تمایز میان دوست و دشمن، مبنای بنیادین کنش‌ها و انگیزه‌های سیاسی است. از دید اشمیت دیگری دشمن است، چون «بیگانه است» و وجودش در تضاد با موجودیت گروه خودی قرار می‌گیرد. دشمنی در اینجا نه یک «امر خصوصی»، بلکه تقابلی گروهی است (اشمیت، ۱۳۹۲: ۹۸)؛ که کارکردی حیاتی در انسجام‌بخشی به هویت‌های جمعی دارد؛ چرا که «تقابل با یک دشمن مشترک، باعث ایجاد حس همبستگی می‌شود» (Schmitt, 2006: 90)؛ گویی دشمن همچون یک چسب اجتماعی عمل کرده و با کمرنگ کردن تفاوت‌های درونی، جبهه خودی را منسجم می‌کند. در این رویکرد، تقابل یک ضرورت است. بنابراین، حذف دشمن، نه به معنای صلح، بلکه به معنای از دست رفتن عاملی است که هویت جمعی را یکپارچه نگه می‌دارد. از این منظر کوشش برای صلح ابدی و «این تصور که ملتی می‌تواند با اعلام اینکه با جهان دوست است، تمایز میان دوست و دشمن را حذف کند» یک خیال‌پردازی است (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۲۰)؛ در واقع با حذف یا کناره‌گیری دشمن، صورت جهان اخلاقی نمی‌شود، بلکه گروهی دیگر جای دشمن را پر می‌کنند. نظریه موفه پیرامون «امر سیاسی»، در امتداد پروژه فکری کارل اشمیت قرار دارد، و به نوعی بازخوانی آن است. موفه ضمن پذیرش مبنای دیدگاه اشمیت، «بر ضرورت وجود آن‌ها برای شکل دادن به هویت ما» (موفه، ۱۳۹۳: ۱۸)، تقابل‌ها را بر اساس شدت آن‌ها نوع‌بندی می‌کند. او معتقد است اگرچه نمی‌توان، تخصص را کاملاً از بین برد، اما می‌توان آن را تصفیه نمود و به یک دشمنی مهارشده تبدیل کرد. دیدگاه موفه همانند اشمیت، مبتنی بر این باور است که «امر سیاسی ذاتاً ستیزه‌جویانه است» (همان) و از «آنجا که انسان تشنه کسب اعتبار و رقابت‌جویی است» (Schmitt, 1996: 35) ایجاد یک بستر سراسر دموکراتیک که در آن تقابل‌ها به آشتی بدل شود، ممکن نیست. در این بین راه‌حل، نه نفی تقابل و ستیز بر سر قدرت، بلکه پیکربندی قدرت است. پیشنهاد بنیادین موفه گذار از «دشمنی» به «مخالفت و رقابت» است. بر این اساس تقابل را می‌توان به دو سطح آتاگونیسم^۱ و آگونیسم^۲ تفکیک کرد. آتاگونیسم

1. Antagonism

2. Agonism

رابطه‌ای میان دشمنانی است که هیچ بستر مشترکی ندارند و هدف آن حذف و نابودی طرف مقابل است. در اینجا «دیگری» یک تهدید وجودی مطلق است. آگونیسم اما، وضعیتی است که در آن دیگری به رسمیت شناخته می‌شود. اینجا طرف مقابل نه به عنوان یک دشمن وجودی، بلکه به عنوان یک مخالف و رقیب دیده می‌شود. در آگونیسم، مخالف شکست داده می‌شود، اما در آنتاگونیسم، دشمن، حذف می‌شود. در این بین آنچه باعث می‌شود دو طرف ستیز به کاهش سطح تنش متقاعد شوند، وجود پیوند مشترک است؛ و ناتوانی در یافتن بستر مشترک، باعث شدت گرفتن رویکردهای آنتاگونیسمی می‌شود که در آن، تقابل به معنی دشمنی و با هدف حذف رقیب انجام می‌گیرد (رک، موفه، ۱۳۹۳: ۲۰-۲۲).

در نهایت، دیدگاه آگدن اگرچه بیشتر در حوزه زبان‌شناسی متمرکز است و ماهیتی شناخت‌شناسانه دارد و برای درک ساختار معنایی واژگان طرح شده است؛ با این حال، این نظریه را می‌توان به عنوان ابزاری برای نشان دادن انقباض مرزهای خودی و تبیین دگردیسی هویت «دشمن» به کار گرفت. تعریفی که آگدن از «میزان» و «برش» ارائه می‌دهد، فراتر از حوزه زبان‌شناسی، ابزاری برای نوع‌بندی انواع تقابل در مطالعات روایت‌شناختی است، که می‌تواند تبیین کند چرا مرزهای دوست و دشمن تغییر می‌کند و مبنای این تغییر چیست؟ از منظر آگدن، «تقابل‌ها یا در قالب دو قطب یک زنجیره امکان طرح می‌یابند، یا به شکل دو سوی یک برش». تقابل زنجیره‌ای، تقابلی درجه‌بندی شده است، یعنی شدت تقابل بین دو سر طیف شدت و ضعف دارد، چیزی مثل تقابل سیاه و سفید که در میانشان منطقه حائل خاکستری وجود دارد. تقابل مبتنی بر برش اما مبتنی بر مرزبندی قهری‌ای است که یک بخش را از بخش دیگر کاملاً تفکیک می‌کند.

به‌طور کلی تقابل‌های «دوگانه (خیر/شر، دوست/دشمن) تقابل‌های فطری و مطلق نیستند» (آگدن، ۱۳۹۹: ۴۱)، بلکه با برش زدن توسط ما به دو بخش تقسیم می‌شوند. از حیث معناشناسی موقعیت‌های مکانی «برش، نقطه‌ای خشی است که برحسب آن داخل و خارج در تقابل با هم قرار می‌گیرند» (همان: ۵۶)، در تقابل خودی و غیرخودی اما که ناظر بر بخش‌بندی یک قلمرو هویتی است، نقطه برش یا به عبارتی برش‌دهنده (سوژه) صرفاً یک مرکز خشی نیست، بلکه معیار ارزشگذاری است؛ زیرا این سوژه است که مشخص می‌کند، چه چیزی داخل و خودی تلقی می‌شود و چه چیزی بیرون است و دیگری به شمار می‌آید. بنابراین برش‌دهنده نه تنها خشی نیست، بلکه در داخل مرزهای خودی جای دارد. آنچه موجب چنین تفاوتی می‌شود اساساً سوژگی و پیچیدگی انسان است.

با تعمیم نظریه آگدن به روایت می‌توان به این نتیجه رسید که چون نظرگاه سوژه و مقتضیات روایت همواره در حال تغییر است، نقطه برش نیز ماهیتی سیال دارد. در این مرزبندی، با تغییر سوژه، آنچه پیش از این «درون» محسوب می‌شد، می‌تواند به سادگی به «بیرون» پرتاب شود و تغییر ماهیت دهد. تغییر جایگاه یک تغییر معناشناختی است. این تغییر معناشناختی با تغییر معنای واژه نمود می‌یابد. به عبارتی با جابجایی محل برش، دال‌هایی که پیش از این بر

خودی دلالت می‌کردند، می‌توانند از محتوای معنایی پیشین تهی شده و در دایره معنایی دیگری بازتعریف شوند. مثلاً سیاه ممکن است برای اسب سیاوش، نمادی از شکوه باشد و برای باره افراسیاب، همان اسب سیاه دال بر تاریک نهادی شود.

همچنین با ایجاد پیوند میان دیدگاه آگدن و موفه می‌توان تمایز تقابل «برشی» و «زنجیره‌ای (طیفی)» را چنین تفسیر کرد که در تخصیص (آنتاگونیسم) محض، تقابل از نوع برش و یا «دشمن» یا «دوست» است، اما با کاسته شدن از سطح تنش، دشمنی شامل یک طیف به هم پیوسته مدرج می‌شود که از خودی (سفید) تا دشمن (سیاه) امتداد دارد و میان این دو قشر خاکستری است، یعنی ناحیه‌ای که نه دشمنی محض است، نه دوستی محض.

از سنتز دیدگاه‌های ذکر شده، این پژوهش نظریه‌ای را مطرح می‌کند که می‌توان آن را «دینامیسم انقباضی تقابل» نامید. بر اساس این نظریه، دشمن نه یک عنصر ثابت، بلکه یک نیاز هویتی است (اشمیت) که مرزهای آن پیوسته توسط سوژه برش می‌خورد (آگدن)، که این برش خوردن باعث دگرگونی و بازآرایی مرز من و دیگری می‌شود. سیر دگردیسی نشان می‌دهد که تقابل هرگز از بین نمی‌رود، بلکه با حذف دشمن بیرونی، نقطه برش به سمت درون می‌آید. در این میان، روایت طیفی از شخصیت‌ها را پدید می‌آورد که میان نقش دشمن مطلق (آنتاگونیسم) و رقیب مشروع (آگونیسم) در نوسان هستند (موفه). این چارچوب نظری اجازه می‌دهد تا تبیین کنیم چگونه نیروی خودی در جایگاه دشمن قرار گرفته و پیروزی بر دشمن بیگانه چه تأثیری روی مرزهای خود و دیگری دارد.

۴- بحث و بررسی

۴.۱- تقابل کیومرث تا طهمورث

در بسیاری از اساطیر، خلق جهان با یک تقابل کیهانی، بین نظم و آشوب آغاز می‌شود. در سپیده دم آفرینش، نخستین دشمنان ایزدان، نیروهای آشوب و دیوان هستند. در این نبرد ایزدانی چون اهورمزدا، به عنوان خالق نظم، با مظاهر آشوب چون اهریمن می‌جنگند (دوشن گیمن، ۱۳۹۹: ۳۸). اگرچه این نبرد در ساحت ایزدان رخ می‌دهد، یعنی بین دو دیگری، اما این مظاهر آشوب هستند که دشمن به شمار می‌آیند. در این روایت‌ها مظاهر آشوب نیروهای ضد هستی‌اند و به وجود آوردن جهان متمدن، در گرو نابودی آن‌ها است؛ چنانکه در گاهان از دو مینو به عنوان «زندگی و نازندگی» یاد می‌شود (یسنا، گاهان، هات ۳۰، بند ۴). این الگو در حماسه نیز تکرار می‌گردد و طی آن «پهلوان با هرج و مرج نبرد می‌کند تا نظم را برقرار سازد» (شالیان، ۱۳۹۸: ۱۶). در شاهنامه نیز، نخستین تقابل میان انسان و دیو شکل می‌گیرد؛ مرحله‌ای که می‌توان آن را دوران «غیریت مطلق» نامید؛ چرا که دشمن در این مرحله کاملاً غیرانسانی است و مانند ایزدان آشوب، مانع پیدایش تمدن است.

در شاهنامه، هویت‌سازی با پادشاهی کیومرث آغاز می‌شود. نخستین تمایز نهادن به منظور ایجاد هویت، مرزگذاری میان انسان(ما) و دیو(آن‌ها) است:

«به گیتی نبودش کسی دشمن / مگر در نهان ریمن آهرمنا» (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۱۲)

در این مرحله محل بُرش در منتهی‌الیه طیف «خود-دیگری» قرار دارد. از آنجا که دشمن (دیو) در تضاد کامل با جهان انسانی است، دامنه «خودی» که در تقابل با آن شکل می‌گیرد، بسیار وسیع است؛ به طوری که انسان، حیوانات و پریان همه در صف خودی هستند. در نخستین تقابل شاهنامه، سیامک طی نبرد با دیو سیاه به شکلی ترازیک کشته می‌شود. وحدت کیهانی‌ای که در پی سوگ سیامک رخ می‌دهد، نمودی از هویت جمعی بزرگی است که در تقابل با دیو شکل گرفته است:

«دد و مرغ و نخچیر کرده گروه / برفتند و یله‌کنان سوی کوه» (همان: ۱۳)

این تقابل نخستین، نمونه کامل آتناگونیسیم است؛ رابطه‌ای میان دو قطب که هیچ بستر مشترکی برای گفتگو ندارند. ماهیت رابطه انسان و دیوان نخستین، به عبارت بوبر «نمونه رابطه من-آن (I-It) است» (Buber, 2008: 16). دیو در اینجا «شخص» نیست، بلکه «شیء» است، یعنی انگار فاقد انسانیت است. همین باعث می‌شود، نابودی دیو توسط هوشنگ و طهمورث، بدیهی و بی‌چون و چرا باشد، و جایی برای هیچ‌گونه تردید اخلاقی یا تلاشی برای صلح نماند، چرا که دیو از مقام تو بودن، تهی است. دیوان نخستین، شرّ محض‌اند، پس واضح است که دشمن هستند و باید کشته شوند.

این وضعیت، پیامد شیء‌انگاری دیو است. شیطان‌نمایی، بی‌چهرگی و در نهایت شیء‌وارگی بخشی از سلسه مراتب انسانیت‌زدایی هستند (Zur, 1991: 362-363). انسانیت‌زدایی به معنای زدودن ویژگی‌های هویتی و فردی از دشمن است. دیوان عصر کیومرث بی‌چهره هستند، یعنی نام خاص، تبارشناسی و شخصیت‌پردازی فردی ندارند. آن‌ها اغلب به صورت یک توده یا گروه ظاهر می‌شوند که افکار و عواطفشان مشخص نیست. البته دیوها همیشه بی‌چهره نیستند، در داستان‌های متأخرتر حماسی چون *شبرنگ‌نامه* (۱۳۹۵) و حتی در خان‌های رستم، دیوان به مرور صاحب نام (ارژنگ، اولاد، اکوان) و هویت می‌شوند؛ و حتی اولاد از غیرخودی تبدیل به خودی می‌گردد (رک، فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۲۱۷-۲۱۸). اما در دوران اساطیری شاهنامه، دیو یک دیگری محض است که کشتن یا به بند کشیدن او، نه تنها غیراخلاقی نیست، بلکه عملی شایسته به شمار می‌آید و شرط لازم برای بقای جهان است.

فرجام کار دیوها در دوران طهمورث رخ می‌دهد. در بند شدن دیوها توسط طهمورث، باعث می‌شود هویت هر دو سوی تقابل دگرگون شود؛ طهمورث در پرتو این برخورد به «طهمورث دیوبند» تبدیل می‌شود (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۲۰)، دیوها نیز در پی شکست، به ابزار(شیء) تغییر وضعیت می‌دهند. طهمورث با این کنش، محل بُرش را تغییر نمی‌دهد، یعنی دیوها را از جایگاه دشمنی خارج نمی‌کند، بلکه با خلع قدرت از آن‌ها، دیوها را از یک عامل فعال به

یک ابزار منفعل تغییر ماهیت می‌دهد، و به خدمت ارتقای تمدن در می‌آورد. از دید کریستن‌سن، سوار شدن طهمورث روی دیوی که به شکل اسب تغییر شکل یافته، انعکاسی از رام کردن نیروی وحشی اسب است، که به شکل رام شدن دیوها دگردیسی یافته است (کریستن‌سن، ۱۳۵۵: ۲۱). به عبارتی همچنانکه اسب پس از رام شدن یک ابزار است، دیوان رام‌شده نیز ابزار می‌شوند.

در این مرحله، نبرد پادشاهان پیشدادی با دیوان را می‌توان به تعبیری، بازتاب تقابل ازلی فرهنگ با طبیعت دانست. در منطق اسطوره‌ای، فرهنگ به معنای نظم و قانون است که توسط پادشاه نمایندگی می‌شود و دیو، نماد آشوب اولیه و غریزه وحشی است. غلبه بر دیو، استعاره‌ای از پیروزی نظم بر آشوب و گذار انسان از زیست طبیعی به زیست فرهنگی است. از دید لئوننی «از بین بردن دیو وسیله‌ای برای بازگرداندن تعادل با دنیای بیرون و قوانین آن، و ریشه‌کن کردن جنبه‌هایی است که نمی‌توانند با آن سازگار شوند» (Leoni, 2012: 115).

۲.۴- دوران جمشید

با ورود به دوران پادشاهی جمشید، مفهوم دشمن دگردیسی می‌یابد و وارد مرحله جدیدی می‌شود که می‌توان آن را «بحران کمال» نامید. جمشید پادشاهی را از طهمورث در حالی تحویل می‌گیرد که جهان از دشمن پاک شده است؛ دیوان شکست خورده و به بردگانی مطیع بدل گشته‌اند. در عصر زرین، جمشید با ایجاد طبقات اجتماعی، به جامعه نظم می‌دهد، و بیماری و مرگ از جهان حذف می‌شود. نکته شایسته توجه این است که با وجودی که این وضعیت آرمانی چند سده به طول می‌انجامد، تنها چند بیت به آن اختصاص می‌یابد (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۲۱-۲۳). علت این سکوت و ایجاز روایی، نبود دشمن و چالش در این دوران است. در بهشتی که همه چیز در کمال است، حماسه چیزی برای روایت کردن ندارد.

مطابق دیدگاه اشمیت، می‌توان عصر زرین جمشید را دوران سیاست‌زدایی شمرد. اشمیت معتقد است «موجودیت سیاسی به حکم ماهیتش نمی‌تواند عام و فراگیر باشد و کل جهان را در بر بگیرد» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۰۱، ۱۲۳)؛ و تصور دستیابی به صلح جهانی و پایان دشمنی و جنگ، صرفاً یک خودفریبی است؛ چون وجود تقابل و دشمنی قهری است. اگرچه غیاب دشمن برای جمشید، در بدو امر موهبت به نظر می‌رسد، اما در نهایت به یک بحران بدل می‌شود. در غیاب دشمنی که انرژی ستیزه‌جویی و کنشگری قهرمان را جذب کند، این نیروی انباشته شده، نابود نمی‌شود، بلکه تغییر جهت می‌دهد. می‌توان چنین برداشت کرد که گویی در حماسه قانونی وجود دارد که نشان می‌دهد، تقابل از بین نمی‌رود، بلکه شکل و شیوه آن دگرگون می‌شود. نمود «قانون بقای تقابل» را در عصر جمشید می‌توان به وضوح دید.

ساز و کار این تغییر جهت چنین است که محل بُرش برای تفکیک دوست/دشمن انقباض پیدا می‌کند. از آنجا که در بیرون، دشمنی برای تقابل باقی نمانده، محل بُرش به درون جابجا می‌شود؛ و خود جمشید را به دشمن بدل می‌کند. در شاهنامه علت طرد شدن جمشید، بیگانگی و ناسپاسی او با خداوند عنوان می‌شود:

«ز گیتی سر شاه یزدان شناس / ز یزدان بیچید و شد ناسپاس» (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۲۳)

اما به نظر می‌رسد سقوط جمشید، صرفاً مکافات اخلاقی غرور نیست، بلکه یک ضرورت ساختاری در جهان حماسه است. حماسه امکان سکون و صلح پایدار را ندارد، از همین رو من جمشید را در جایگاه دشمن می‌نشانند و از او دشمن می‌سازد. این دگرگونی، مرزهای خیر و شر را که پیش از این شفاف بوده، مخدوش می‌کند؛ و جمشید را از موضع قهرمان، به ضدقهرمان پس می‌راند. بدین سان، جمشید قربانی کمال و حذف کامل دیگری می‌شود؛ چرا که وقتی دشمن از میدان تقابل حذف می‌شود، قهرمان به ناچار با خود تقابل می‌کند.

۳.۴- دوران ضحاک و فریدون

تقابل فریدون و ضحاک، دوران بازسازی امر سیاسی و اوج تقابل است. در این مرحله، دشمن از «دیو بی‌چهره» به سمت «انسان اهریمنی» دگردیسی می‌یابد. فردوسی یا منابع او، با توجه به نقش کلیدی ضحاک در تاریخ اساطیری ایران، با اختصاص دادن بخش قابل توجهی به ضحاک، او را در قامت یک آبر شرور شخصیت‌پردازی می‌کنند. ضحاک اگرچه از دهاپیکر خوانده می‌شود، اما برخلاف دیوان عصر کیومرث، دیو بی‌چهره نیست، یک انسان است که دارای تبار و پادشاهی است، اما فریفته ابلیس شده است:

«پسر بُد مر این پاک‌دین را یکی / که از مهر بهره‌ش نبود اندکی»

جهانجوی را نام ضحاک بود، دلیر و سبکسار و ناپاک بود» (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۲۴)

این چهره‌مند شدن، باعث می‌شود ضحاک، مهیب، دارای پیشینه و تا حدودی جزئیات روانی باشد، نه یک دشمن گمنام و فرومایه. این تغییر محل بُرش از دیو به انسان (ضحاک)، دشمن را به مرزهای جهان انسانی نزدیک‌تر کرده است؛ با این حال، ضحاک همچنان یک آنتاگونیسم مطلق است که بستر مشترکی با فریدون ندارد.

وجود یک دشمن مهیب برای ایجاد انسجام اجتماعی ضروری است. ضحاک در شاهنامه دقیقاً همین خویشتکاری را بر عهده دارد؛ او آبر-شروری است که حضورش باعث می‌شود تمام نیروهای پراکنده، از کاوه آهنگر تا فریدون و توده مردم، حول محور یک «ما»ی واحد علیه او متحد شوند. به عبارتی هیبت ضحاک باعث ضروری شدن بیشتر انسجام درونی می‌شود.

نکته کلیدی در این بخش، فرجام ضحاک است. زمانی که فریدون گرز گاوسر را برمی‌آورد تا ضحاک را بکشد، سروش ظاهر می‌شود و از فریدون می‌خواهد که به ضحاک امان بدهد و او را در کوه دماوند به بند کشد.

«همی راند او را به کوه اندرون / همی خواست کردن سرش را نگون»

همان‌گه بیامد خجسته سروش / به چربی یکی راز گفتش به گوش

که این بسته را تا دماوند کوه / ببر همچنین تازنان بی‌گروه» (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۴۸)

به گزارش روایت پهلوی، ضحاک سرانجام در هزاره هوشیدرماه بندهایش را می‌گسلد و در نبرد رستاخیز، واپسین خویشکاری خود را که تباهکاری آخرالزمانی است انجام می‌دهد، تا اینکه در نهایت گرشاسب، با گرز پیروزگر او را بکشد (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۶۰؛ زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: ۱۸-۱۹). اما پرسش اینجاست که چرا فریدون ضحاک را نمی‌کشد؟ روایات مختلفی در سنت دینی و عامیانه، پیرامون فرجام کار ضحاک نقل شده‌است که به چرایی امان یافتن ضحاک پاسخ می‌دهند. براساس کهن‌ترین پاسخ، دلیل اصلی نکشتن ضحاک این است که هرمزد گفت «او را مکش، چه زمین پر از خرفستر خواهد شد» (شایست نشایست، ۱۳۶۹: ۲۴۸). همچنین در برخی روایات عامیانه روایت شده که محبوبیت ضحاک میان مردم، باعث امان دادن به ضحاک شده‌است (رک، انجوی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۰۵). در نهایت پژوهشگران نیز فرضیه‌های مختلفی در این باره مطرح کرده‌اند. (رک، آیدنلو، ۱۳۸۸) این مسئله اگرچه صبغه‌ای اساطیری دارد، اما می‌شود در چارچوب بحث حاضر، خوانشی دیگر از آن را مطرح کرد.

می‌توان به شکلی تمثیلی، تدبیر فریدون را نیز براساس تعریفی که اشمیت از اصطلاح کاتخون^۳ ارائه می‌دهد، تبیین کرد. اشمیت با رویکرد الهیات سیاسی، تاریخ را به مثابه داستانی می‌شمارد که نفوذ شر در آن اجتناب‌ناپذیر است. در این بین «کاتخون نیرویی تاریخی است که پایان جهان را به تأخیر می‌اندازد و ظهور دجال (یا شر نهایی) را مهار می‌کند» (Schmitt, 2006: 60). کاتخون با تشخیص اینکه صلح نهایی با حذف تمام دشمنان و تمام جنگ‌ها قابل دستیابی نیست، انتخاب می‌کند که قدرت را موازنه و البته کند کند. به عبارتی وظیفه کاتخون حذف کامل دشمن یا شر نیست، بلکه نگهداری آن در یک وضعیت مهارشده از طریق جهت‌دهی و محدودسازی^۴ آن است. به نظر می‌رسد فریدون در مقام کاتخون حماسه، به جای ریشه‌کن کردن شر، آن را در کوه دماوند محصور می‌کند.

طبق سنت فرجام‌شناسی مزدایی، ضحاک نقش مهمی در پایان جهان دارد؛ او باید در آخرالزمان بندهای خود را پاره کند تا در نبرد نهایی شرکت جوید. حال اگر ضحاک کشته شود، نقش او که زیانکاری در این نبرد است، خالی می‌ماند و این باعث می‌شود، یا تقابل نهایی بی‌معنا شود (چون دشمن اصلی وجود ندارد)؛ و یا روایت ناچار خواهد بود برای پر کردن این خلاء، شخصیت جدیدی را تباه کرده و به هیبت ضحاک برساند تا بتواند نقش قطب شر در نبرد پایانی را ایفا کند. اگر او حذف می‌شد، شر بدون بازیگر می‌ماند و این بار منفی باید میان خودی‌ها تقسیم می‌شد. در خوانشی استعاری، موجودات موزی انباشته شده در تن ضحاک را می‌توان نمادی از شرارت‌ها شمرد، و نابودی ضحاک به معنی پخش شدن این شرارت و گسترش آن میان دیگران است. به نظر می‌رسد فریدون، یا به عبارت

3. Katechon

4. Canalizing

دقیق‌تر خرد نهفته در حماسه، دریافته است که حذف کامل شر ممکن نیست؛ بنابراین بهتر است این نقش بر عهده همان دشمن شناخته‌شده -ضحاک- باقی بماند.

فریدون با به بند کشیدن ضحاک در کوه دماوند -به جای کشتن او- دشمن را ذخیره می‌کند. این ذخیره‌سازی، فراتر از یک مصلحت سیاسی، یک ترفند هوشمندانه روایی و هویت‌شناختی است. در منطق داستان‌پردازی و اسطوره‌سازی، وجود یک دشمن بزرگ بالقوه ضروری است تا شرارت‌ها، کاستی‌ها و تباهی‌ها را برعهده بگیرد. «از دید اکو هر اصلاح کلی، جهان و همراه آن قهرمان را، به سمت مصرف نهایی سوق می‌دهد» (Eco, 1972:22). از این منظر، منطق نهفته در الگوی مصونیت ضدقهرمان، حفظ امکان روایت است. اگر قهرمان تغییرات اساسی (مثل ریشه‌کن کردن کامل تباهی) در جهان ایجاد کند، گامی به سوی پایان داستان برداشته است.

ضحاک در دماوند، نه زنده است و نه مرده؛ او به یک تهدید تعلیق‌یافته و ذخیره‌ای برای نبرد نهایی تبدیل می‌شود. اهمیت این تعلیق در آن است که در لحظه موعود آخرالزمانی، هیبت این دشمن رهاشده، تهدید وجودی‌ای را رقم می‌زند که باعث می‌شود، تمام دشمنی‌های پیشین و تقابل‌های خرد داخلی به ناچار به تعلیق درمی‌آیند؛ و تمام توان پراکنده انسانی، برای نبرد با این نیروی ویرانگر بیرونی بسیج شود.

این سازوکار، دارای دو کارکرد بنیادین است: نخست کارکرد هویتی است. با توجه به اینکه دشمن مشترک آخرالزمانی، باعث همبستگی می‌شود، تهدید ضحاک، گسست‌های اجتماعی را ترمیم کرده و «ما» را در برابر «او» اهریمنی دوباره یکپارچه می‌کند. دیگر، کارکرد روایی است. ذخیره‌سازی دشمن و احضار مجدد او در نبرد نهایی، به اسطوره و حماسه کشش روایی قدرتمندی می‌دهد؛ یعنی خواننده با آگاهی از اینکه شر بزرگ هنوز در کمین است، روایت را تا پایان دنبال می‌کند.

۴. ۴- دوران ایرج، سلم و تور

با تقسیم جهان توسط فریدون میان سه پسرش (سلم، تور و ایرج)، تقابل در شاهنامه وارد مرحله «درونی‌شدن دیگری» می‌شود. در این مرحله، محل برش با منقبض شدن، درونی‌تر می‌شود؛ و مرزبندی میان دوست و دشمن، فرزندان فریدون را جناح‌بندی می‌کند. اگرچه تا مدتی کوش پیل‌دندان، در تقابل با فریدون، نقش دشمن را برعهده دارد، اما با شکست کوش، دوباره حماسه با غیاب دشمن مواجه می‌شود (ایران‌شان، ۱۳۷۷: ۵۳۲)؛ لذا متن برای تداوم خود، نیازمند یک جبهه دشمنی فعال و بیدار است. در چنین موقعیتی فریدون قلمرواش را میان سه پسر خود بخش می‌کند:

«نهفته چو بیرون کشید از نهان / به سه بخش کرد آفریدون جهان» (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۶۲)

تا دوران فریدون، نبردها ماهیت نژادی ندارند، این فریدون است که با تقسیم جهان میان فرزندان و مرزبندی در هفت اقلیم، تقابل را وارد مرحله جدیدی می‌کند. همین تحول موجب شده‌است که برخی متون، تقسیم جهان را

گناه فریدون بدانند (رک، ثعالبی، ۱۳۶۸: ۳؛ ایرانشان، ۱۳۷۷: ۶۴۰؛ مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۱۱۵، ۱۱۱). کوتاه بودن دوران پادشاهان هفت اقلیم که نمود دوران وحدت است، بازتابی از این واقعیت است که «موجودیت سیاسی به دلیل ماهیتش نمی‌تواند جهان‌گستر باشد» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۲۲). پایان دوران فریدون، پایان وحدت نخستین، و آغاز دوران تقابل نژادی است.

تقسیم جهان، فقط یک مرزبندی جغرافیایی نیست، بلکه ایجاد یک دستگاه معرفت‌شناختی جدید، برای تفکیک خود از دیگری است. دیگری در اینجا نه بر اساس تفاوت ذاتی یا اخلاقی، بلکه بر اساس مرزبندی‌های سیاسی و نژادی بازتعریف می‌شود. در واقع فریدون با تقسیم قلمرو، آگاهانه یا ناآگاهانه، «نقطهٔ برش» را تغییر می‌دهد. اینجا دیگر معیار مرزبندی خودی و غیرخودی، «انسان بودن» نیست، «نژاد» است. در تقابل‌های پیشین، نبرد میان انسان با دیو و ضحاک اژدهاپیکر بود، اما با تغییر محل برش، دشمن درونی‌تر شده و به انسانی از نژاد دیگر تبدیل می‌شود.

طی این فرایند غیریت‌سازی، سلم و تور از «درون» به «بیرون» پرتاب می‌شوند. اگر این جابجایی را براساس تقابل زنجیره‌ای (طیفی) آگدن تبیین کنیم، می‌بینیم این یک جهش ناگهانی نیست، بلکه تغییری گام‌به‌گام است؛ سلم و تور ابتدا از شاهزادگان خودی به پادشاهان بیگانه - که وضعیتی خاکستری و بینابینی است - تغییر ماهیت می‌دهند و در نهایت با کنش برادرکشی، به دشمن محض بدل می‌گردند. همین دگردیسی سبب می‌شود که رابطهٔ آنان از «آگونیس» (رقابت سیاسی) به «آنتاگونیس» (دشمنی وجودی) تغییر یابد. محرک اصلی این دشمنی، نه شرارت اخلاقی ایرج یا حتی سلم و تور، بلکه تغییر در پیکربندی قدرت (مرزبندی سیاسی) است. اینکه فردوسی فرزندان فریدون را پیش از تقسیم جهان، با صفاتی چون «سه خورشیدخ‌رخ»، «گرانمایه» و «پاک» توصیف می‌کند (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۵۷)، نشان می‌دهد که وارونگی جایگاه و شرانگاری سلم و تور نتیجهٔ تغییر در ساختار قدرت است.

کارکرد روایی-هوتی این تغییر در پیکربندی قدرت، قرار گرفتن توران در نقش دشمن ایران است. پس از این، ایران در تقابل با توران است که می‌تواند خود را به عنوان قطب خیر بازشناسی کند. ضمن اینکه وجود توران به عنوان دشمن، افکندن گرهی در داستان است که روایت در پی گشودن آن می‌تواند به حرکت دربیاید.

در این بین نوع برخورد ایرج با برادرانش، تلاشی برای تغییر سطح تقابل و به عبارتی «رام و اهلی کردن رابطهٔ آنتاگونیس» است (موفه، ۱۳۹۱: ۲۶). ایرج با بدون سپاه و سلاح رفتن به دیدار برادران، می‌کوشد تا سطح تقابل را از آنتاگونیس به آگونیس تقلیل دهد. او با پیشنهاد کناره‌گیری از تاج و تخت، سعی دارد خود را از جایگاه دشمن خارج کرده و به یک رقیب برگرداند. اما سلم و تور، این پیشنهاد را نمی‌پذیرند و برادر خود را به قتل می‌رسانند. آنچه باعث این برادرکشی می‌شود، این است که سلم و تور، ایرج را نه رقیب، بلکه دشمن می‌دانند، بنابراین ایرج یک تهدید وجودی است که تنها باید حذف شود:

«اگر بیخ او نگسلانی ز جای / ز تخت بلندت کشد زیر پای» (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۶۹)

در جهان‌بینی آنتاگونیستی تور، کسی که داوطلبانه از قدرت کناره می‌گیرد یک رقیب نجیب نیست، بلکه یک فریبکار خطرناک است. با این وصف، شکست ایرج، شکست فضیلت اخلاقی نیست، شکست ساختاری گفتمان مصالحه در برابر دشمنی است. دلیل ترجیح دشمنی به صلح در حماسه ضرورت تداوم روایت است؛ روایتی که برای پیشروی، به خون بی‌گناه و کین‌خواهی ناشی از آن نیاز دارد. چنانکه از دید ویلیام کر شعر روایی در عصر پهلوانی نمی‌تواند بدون کردارهایی مانند «انتقام» و جنگ پیش برود.

این سرنوشت تراژیک برای تمام شخصیت‌های مرزی که پیرامون منطقه خاکستری تقابل قرار دارند، و می‌کوشند سطح تقابل را کاهش دهند، تکرار می‌شود. شخصیت‌هایی چون اغریث، سیاوش، پیران و حتی در مقاطعی افراسیاب، همگی قربانی خصلت آنتاگونیستی حماسه می‌شوند. برجسته‌ترین نمود این رویه سیاوش است. او به عنوان شخصیتی دونزاده (ایرانی-تورانی)، فرصتی برای بازگشت به وحدت دوران فریدون است:

«دو کشور همه ساله پرشور بود / جهان را ز دل آشتی کور بود

به تو رام گردد زمانه کنون / برآساید از جنگ و از جوش خون» (همان: ۳۵۳)

پیران ویسه می‌کوشد با نشانیدن او بر تخت، تقابل ایران و توران را حل کند (همان: ۳۵۹). اما سیاوش که نماد دشمن‌پرهیزی است، شاید به دلیل دونزاده بودنش، در هویت‌یابی ناکام می‌ماند؛ و از جانب هر دو جبهه طرد می‌شود. سیاوش انگار نه می‌تواند ایرانی باشد و نه تورانی. او در شاهنامه، گفتمان جانبی آگونیزم را نمایندگی می‌کند که توان غلبه بر گفتمان مسلط آنتاگونیسم را ندارد و ناگزیر حذف می‌شود (همان: ۳۹۳). همچنین اغریث که می‌خواهد از کین‌خواهی فاصله بگیرد، به دست برادرش افراسیاب کشته می‌شود (همان: ۱۸۰). پیران نیز که با نجات کیخسرو و یاری سیاوش قصد کاهش تنش را دارد، در نهایت از بین می‌رود (همان، ج ۲: ۷۷۱). حذف این شخصیت‌ها نشان‌دهنده خصلت آنتاگونیسمی حماسه است.

پیران و اغریث، بارزترین نمود طیف خاکستری در جهان دوقطبی حماسه هستند. آن‌ها در جایی ایستاده‌اند که اگرچه از نظر سیاسی دیگری محسوب می‌شوند، اما از نظر اخلاقی در شمار خودی قرار دارند. برای همین مرگ پیران تراژیک است، زیرا او به نوعی خودی به نظر می‌رسد. واکنش کیخسرو نسبت به مرگ پیران، نشان‌دهنده این برداشت است:

«و ز آن پس بدان کشتگان بنگرید / چو روی سپهدار پیران بدید

فروریخت آب از دو دیده به درد / که کردار نیکی همی یاد کرد» (همان: ۷۸۴)

و اما افراسیاب با آنکه پس از ضحاک، مهیب‌ترین دشمن شاهنامه است، اما نسبت به ضحاک ماهیت انسانی‌تر دارد. این ماهیت انسانی به‌ویژه طی کوشش او برای پیشگیری از جنگ و برخوردش با سیاوش حس می‌شود. او دارای عواطف، تردیدها، خانواده و حتی لحظات پشیمانی است. برخورد افراسیاب با سیاوش موجب می‌شود که پادشاه

توران از جایگاه دشمن محض فاصله بگیرد، و در بعضی بخش‌ها به محدوده خاکستری تقابل نزدیک شود؛ وضعیتی لغزان میان دشمنی و پدرانگی، که در آن افراسیاب نه یک دشمن ویرانگر، بلکه یک رقیب دارای عاطفه است:

«پدروار پیش تو مهر آورم / همیشه پر از خنده چهر آورم» (همان، ج ۱: ۳۵۳)

همین جزئیات باعث می‌شود که افراسیاب نسبت به ضحاک، وجه انسانی‌تر داشته‌باشد و کمتر دیگری به نظر برسد. افراسیاب حتی اگر بخواهد، نمی‌تواند از نقش «دشمن» خارج شود؛ چرا که هویت ایران، به مثابه قطب خیر، در گرو دشمنی او، به مثابه قطب شر است. در واقع، در این مرحله افراسیاب نه یک موجود اهریمنی صرف، بلکه به نوعی یک قربانی ساختاری است که برای تداوم پیرنگ حماسی، محکوم به تداوم دشمنی است. درواقع ضدقهرمان نیز مانند قهرمان، قربانی ضرورت دیالکتیکی حماسه می‌شود. چنین است که در بخش‌هایی از داستان، افراسیاب از یک دشمن محض، به یک قربانی تغییر ماهیت می‌دهد. همین موضوع نبرد با افراسیاب را دشوارتر می‌کند و مرگش به دست کیخسرو را به مرگی تراژیک بدل می‌سازد:

«چو بشنید، بگریست افراسیاب / همی ریخت خونین سرشک اندر آب

چنین داد پاسخ که گرد جهان / بگشتم همی آشکار و نهان

کزین بخشش بد مگر بگذرم / ز بد بتر آمد، کنون بر سرم» (همان: ۸۸۲)

برخلاف رویکرد ذاتی «حماسه که خواهان حذف و غیاب دیگری است» (دزفولیان و امن‌خوانی، ۱۳۸۸: ۸)، شاهنامه در اینجا به سمت نوعی «چندصدایی» حرکت می‌کند و به دشمن اجازه می‌دهد تا سخن بگوید. همین صدا داشتن افراسیاب است که مخاطب را میان حذف دشمن و همدلی انسانی معلق می‌کند و باعث خلق موقعیت تراژیک می‌شود.

۴. ۵- دوران کیخسرو

پادشاهی کیخسرو، نقطه اوج تقابل و هم‌زمان، لحظه خودآگاهی حماسه نسبت به قانون بقای تقابل است. کیخسرو پادشاهی است که خویشکاری و هستی‌اش در حذف افراسیاب و به نتیجه رساندن نبرد با توران تعریف شده است. با پیروزی نهایی او، کشته شدن افراسیاب و شکست توران، حماسه بار دیگر به وضعیتی بازمی‌گردد که پیش از این در عصر جمشید تجربه شده بود: «بحران غیاب دشمن»؛ با این تفاوت که کیخسرو که در حقیقت نمود خرد نهفته در حماسه است، برخلاف جمشید، از حافظه تاریخی برخوردار است و می‌داند چون شاهان فرهمند پیشین در معرض آلوده شدن به گناه قرار دارد و پیوسته بر این موقعیت تأکید می‌کند (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۹۹، ۹۰۱) این منطق را براساس چارچوب قانون بقای تقابل می‌توان چنین مورد بازخوانی قرار داد که، گویی کیخسرو به عنوان نماد شاه آرمانی می‌داند پیروزی مطلق بر دیگری بیرونی، به انقباض مرزهای دشمن به سمت خودش می‌انجامد.

خودآگاهی کیخسرو آنجاست که درمی‌یابد با از بین رفتن افراسیاب محل بُرش تقابل ساکن نمی‌ماند؛ و این بُرش، پس از نابودی دشمن، به سمت درون منقبض شده و ممکن است در درون خودش جای گیرد. بنابراین ادامه پادشاهی

در جهانی بدون دشمن، او را در معرض خطر بی‌معنایی و فساد قرار می‌دهد. کیخسرو با صراحت در مناجات‌هایش با یزدان، دلیل اضطرابش را بیان می‌کند:

«روانم نباید که آرد منی / بداندیشی و کیشِ آهرمنی

به یک‌سو همی‌رفت کاووس و جم / بدانست کان راه دارد به خم» (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۸۸۷)

همچنین، دلیل قرار گرفتن کیخسرو در ورطه بی‌معنایی، به انجام رساندن هدفش است:

«کنون آنچه جستم، همه یافتم / ز تختِ کبی روی برتافتم» (همان: ۹۰۱)

افراسیاب برای سالیان متمادی، در نقش دشمن بیرونی، قوام‌بخش هویت ملی ایران بود، که نیروی پهلوانان و ایرانیان را معطوف به خود می‌کرد. در غیاب او ایران و کیخسرو نیازمند تقابلی جدید است که انرژی‌اش را معطوف به آن کند. در همین راستا، نزدیکان شاه هربار علت رنج و کناره‌جویی شاه را جویا می‌شوند، کیخسرو پاسخ می‌دهد، دشمنی ندارد که موجب رنج او باشد:

«به گیتی ز دشمن مرا نیست رنج / نشد نیز جایی پراگنده گنج» (همان: ۸۸۹)

«نه از کشوری دشمن آمد پدید / که تیمار آن بد بیاید کشید» (همان: ۸۹۳)

«به گیتی مرا نیز کاری نماند / ز بدگوهران یادگاری نماند» (همان: ۸۹۹)

اما در حقیقت نه دشمن بلکه «بی‌دشمنی»، عامل سیر آمدن شاه از تاج و گاه است. کیخسرو گویی می‌داند اگر در قدرت بماند، در غیاب دشمن خارجی، ناگزیر باید دشمن را در درون خود یا در میان یارانش بازتولید کند. بنابراین، کناره‌گیری و عروج کیخسرو را نباید تنها یک انقلاب درونی عرفانی دانست؛ این تصمیم را می‌توان تلاشی برای پیشگیری از تباهی نیز شمرد. او با انصراف از پادشاهی و خروج از روایت، در واقع می‌کوشد، مانع از آن شود که هویت خیر او با انقباض مرزها به شر تبدیل شود؛ زیرا باور دارد خویشکاری‌اش را، انجام داده و زین پس حضور او در مسند قدرت، آزمندانه و تباه‌کننده است.

با این حال، کیخسرو با خروج از روایت، راه‌حل قطعی برای توقف تقابل و صلح‌نهایی یا کاهش سطح تنش به آگونیسم ارائه نمی‌دهد؛ و نمی‌تواند برای همیشه به جنگ پایان دهد، چنانکه پس از او نیز جنگ ادامه می‌یابد. با این حال کیخسرو می‌تواند جایگاه خودش را به عنوان شه‌ریار آرمانی تثبیت کند. چنانکه در آیین زردشت، کیخسرو در شمار جاودانان است، و گاه حتی پیامبر دانسته شده است (اصفهانی، ۱۳۶۷: ۳۶).

۶.۴- دوران گشتاسب

با انتقال قدرت به خاندان لهراسپ، پیکربندی قدرت دگرگون می‌شود. در واقع ذیل دگرگونی خاندان شاهی، «دین»، «روابط خاندان‌ها» و نیز «نظام معنایی» تغییر می‌یابد. مجموع این دگرگونی‌ها زمینه‌ساز اختلاف، تقابل نظام پیشین و کنونی، و درنهایت کوچک‌تر شدن حلقه «خودی» است. می‌توان گشتاسب را نمادی از نظم جدید دانست.

اگرچه کیخسرو با کناره‌گیری، از تباهی خود جلوگیری می‌کند، اما بحران درونی‌شدن دشمن که موجب کناره‌گیری کیخسرو شده‌بود، در دوران گشتاسپ شدت می‌گیرد. عدم موافقت زال و رستم با حکمرانی خاندان لهراسپ و همچنین میل گشتاسپ به حفظ تاج و تخت، تنش را وارد مرحله‌ جدیدی می‌کند. در این مرحله گشتاسپ در جایگاه «نقطه‌ برش» قرار می‌گیرد. او برای حفظ قدرت، بُرشی ایجاد می‌کند که، مرزهای درون و بیرون را تغییر می‌دهد. بر اساس این بخش‌بندی نو که نمود نظم نوین قدرت است، تقسیم خودی و دیگری به این صورت است که پادشاه در مرکز قرار دارد و پهلوانان پیشین، پیرامون و بیرونی هستند. بر این اساس رستم که پیش از این نمود «خودیِ قوام‌بخش» و نگاهبان ایران بود، دیگری انگاشته می‌شود. رستم در اینجا دیگر نه یک پهلوان، بلکه به عنوان یک «یاغی» و «دشمن دولت» بازتعریف می‌شود. این خلق معنای جدید (یاغی)، در گرو تخریب معنای پیشین (پهلوان) است. رستم همان رستم است؛ اما دال تاج‌بخش دیگر به اسفندیار دلالت می‌کند:

«ازین سو خروشی برآورد رخس / وزان روی اسپ یل تاج‌بخش» (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۱۵۲)

همچنین زال و رستم بدگوهر شمرده می‌شوند:

«که دستان بدگوهر از دیو زاد / به گیتی فزون زین ندارد، نژاد» (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۱۵۹)

اما اسفندیار نیز به شکلی دیگر در نسبت با پدرش (گشتاسپ) تبدیل به دیگری می‌شود. گشتاسپی که در شاهنامه تصویر می‌شود، پادشاهی است که برای حفظ قدرت، نزدیک‌ترین «خودی»‌ها را نیز به عنوان دیگری بازتعریف می‌کند. برای گشتاسپ، اسفندیار به عنوان ولیعهد، و رستم به عنوان نماد قدرت، هر دو تهدید محسوب می‌شوند. گویا او با اعزام اسفندیار به نبردهای دشوار و در نهایت فرستادن او به جنگ رستم، می‌کوشد تا تاج و تخت خود را حفظ کند. اما اوج بازتعریف دوست و دشمن در رویارویی رستم و اسفندیار است. این نبرد، بارزترین نمود شکست «آگونیس» در برابر «آنتاگونیس» است. رستم و اسفندیار، بستر مشترک که پیش‌نیاز آگونیس است را دارند؛ آن‌ها هر دو ایرانی و نگاهبان هویت ایران، به عنوان یک ارزش مشترکند. بنابراین رابطه‌ آن‌ها باید آگونستی باشد. یعنی برای هم به عنوان دو رقیب مشروع تلقی شوند و در یک جبهه قرار بگیرند. رستم نیز بارها می‌کوشد با یادآوری سوابق و پیوندها، اسفندیار را به سطح گفتگو و مصالحه بازگرداند:

«من از بهر این فر و اورند تو / بجویم همی رای و پیوند تو

نخواهم که چون تو یکی شهریار / تبه دارد از چنگ من روزگار» (همان: ۱۵۸)

اما تراژدی آنجا رخ می‌دهد که در پی شکست ارجاسپ، وضعیتی شکل می‌گیرد که دشمنی وجود ندارد. همین بی‌دشمنی باعث می‌شود، تقابل از تورانیان، به میان ایرانیان و رابطه‌ گشتاسپ و اسفندیار و در پی آن اسفندیار و رستم جابجا شود. اگرچه برهم‌کنش میل به حفظ تاج گشتاسپ و تاج‌خواهی اسفندیار، عامل این جنگ درونی است، اما از

منظر روایی، آنچه باعث دشمنی گشتاسب با اسفندیار و رستم می‌شود، فراتر از ستیز برای تاج، نبود یک دشمن بیرونی است:

«نبینم همی دشمنی در جهان / نه در آشکار و نه اندر نهان

به گیتی ندارد کسی را همال / مگر بی‌خرد نامور پور زال» (همان: ۱۳۹)

اگرچه در این دوران نبردهایی با ارجاسپ رخ می‌دهد، اما تحلیل ساختار روایت نشان می‌دهد که ارجاسپ فاقد وزن هستی‌شناختی افراسیاب است. او یک دشمن است، نه یک «آبر-ضدقهرمان» مثل ضحاک و افراسیاب که تقابل با او بتواند انرژی انباشته حماسه را تخلیه کند. مزیت وجود دشمنان بزرگی مانند افراسیاب و ضحاک در این بود که می‌توانستند تمام نقش شر و دشمنی را برای مدتی طولانی نمایندگی کنند و از این طریق قهرمانان نیروی خود را معطوف به آن‌ها می‌کردند؛ اما ارجاسپ این ظرفیت را ندارد. کم‌مایگی دشمنان در این مرحله نشانه آغاز افول دوران پهلوانی است. فقدان دشمن مهیب، این افول را آشکار می‌کند. مهیب نبودن و کم‌مایگی دشمنان پس از افراسیاب (ارجاسپ و شغاد) باعث می‌شود رستم و اسفندیار-که تخلیه انرژی پهلوانی‌شان، نیازمند نبرد با یک دشمن مهیب است- با چالش وجودی مواجه شوند. زیرا در غیاب یک شر بزرگ، قهرمان بزرگ نیز کارکرد خود را از دست می‌دهد. در حقیقت این خلاء، بخشی از پس‌زمینه برخورد رستم با اسفندیار است.

تقابل رستم و اسفندیار به عنوان نمایندگان آیین مبتنی بر پهلوانی کهن و آیین نو، دیگر نمود پایان پهلوانی است. «در داستان رستم و اسفندیار، آنجا که رستم، گشتاسب و اسفندیار را «نوآیین» می‌شمارد و هنگام ترک سرا پرده می‌گوید:

در فرهی بر تو اکنون ببست / که بر تخت تو ناسزا برنشست

در واقع دریغی است از پایان یافتن، آیین‌های پادشاهی و پهلوانی گذشته و اندوهی بر آغاز آیین‌های نو. منتها پادشاهی و پهلوانی از بین نرفته، بلکه آیین‌ها پادشاهی و پهلوانی دگرگونه شده‌اند» (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۱۷۳).

نبرد رستم و اسفندیار، پیچیده‌ترین نوع دگردیسی دشمن در شاهنامه است. رستم و اسفندیار، بر خلاف تمام نبردهای پیشین، یکدیگر را به عنوان شخص به رسمیت می‌شناسند. گفتگوهای طولانی آنان، مقاومتی است در برابر تبدیل شدن رابطه «من-تو» به «من-آن» و تقلیل دیگری، از رقیب به دشمن. (فردوسی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۱۴۳-۱۶۹) «در این داستان برخلاف داستان‌های حماسی که خواهان غیاب و خاموشی صدای دیگری است قهرمانان سعی در حفظ و بقای دیگری و گوش سپردن به صدای دیگری دارند» (دزفولیان و امن‌خانی، ۱۳۸۸: ۱۱). تفاوت ساختاری این نبرد با نبردهای اساطیری، مانند نبرد طهمورث با دیوان، در چندصدایی شدن آن است؛ در نبردهای آغازین، دیوان چیزی نمی‌گویند؛ اما در این تقابل، روایت بیشتر از آنکه روی نبرد متمرکز باشد، روی گفت‌وگوی رستم و اسفندیار متمرکز است.

در پی درون شدن دشمن، نه تنها رستم بلکه ماهیت سایر شخصیت‌های پیرامونی رستم نیز بازتعریف می‌شوند. دگردیسی سیمرغ، نمود بارز تغییر جناح‌بندی دوست و دشمن و بازآرایی خیر و شر است. بر این اساس سیمرغ که پیش از این نماد خیر و حکمت بود، برای اسفندیار به یک جادوگر و موجودی اهریمنی تبدیل می‌شود، و عملاً در جایگاه دشمن اسفندیار قرار می‌گیرد. همچنین زال که نمادی از خرد و حکمت انگاشته می‌شد، نزد خاندان گشتاسپ به پیر جادو پیشه‌ای مکار تبدیل می‌شود. (همان: ۱۸۸) این دگرگونی نشان می‌دهد با درونی شدن جنگ، حتی مقدس‌ترین نمادهای خودی نیز می‌توانند باز تعریف شوند و چهره هیولا و دشمن به خود بگیرند (همان: ۱۶۰).

در نهایت پس از حذف اسفندیار توسط رستم، دیگر هیچ دشمن بزرگی - نه در بیرون و نه در درون - باقی نمانده است. همین خلأ باعث می‌شود بار دشمنی بر دوش شغاد نهاده شود؛ که او نیز با توجه به نسبتش با رستم، یک نیرو خودی به شمار می‌آید. او فاقد هرگونه نیروی ماورایی، قدرت پهلوانی یا شوکت شاهانه است؛ چنانکه تنها سلاحش نیرنگ است. مرگ رستم با نیرنگ، تجسم شکست‌ناپذیری اوست. اینکه رستم، نه در نبرد حماسی، بلکه در چاه، برادر خود از پا درمی‌آید، نشان می‌دهد که عصر قهرمانی به پایان رسیده است؛ زیرا قهرمان تنها تا زمانی می‌تواند وجود داشته باشد، که بخواهد با دشمنی مهیب روبرو شود، تا منطق وجودی‌اش که تقابل با دشمن مهیب است، محقق شود. بنابراین غیاب دشمن یعنی پایان پهلوان.

در نهایت سیر دگردیسی دشمن، با هجوم بهمن به سیستان و به بند کشیدن زال به پایان می‌رسد. نبرد داخلی که با شکست افراسیاب و بازنشستگی کیخسرو آغاز شده بود، به نبرد بهمن با سیستان، منتهی می‌شود. در واقع غیاب تورانیان عامل دشمن شمردن سیستان می‌شود. این جنگ داخلی نشان می‌دهد که وقتی پتانسیل تقابل به بیرون تخلیه نشود، می‌تواند به صورت یک بیماری خودایمنی عمل کرده و باعث شود، خودی‌ها در جایگاه دشمن قرار داده شوند.

۴. ۷- نتیجه‌گیری

واکاوی مسیر دگردیسی دشمن در شاهنامه، ما را به فراسوی دوگانه سستی خیر و شر می‌رساند و الگویی پیچیده از رابطه «من-دیگری» را آشکار می‌سازد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که شاهنامه فراتر از نبرد خیر و شر، نشان‌گر سیر انقباض تدریجی مرزهای دشمنی است. بر اساس سنتز نظری اشمیت، آگدن و موفه، می‌توان دریافت که دشمن در حماسه یک ابژه ثابت نیست، بلکه یک «موقعیت سیال» است که بر اساس جایگاه محل برش تعریف می‌شود. همچنین گویی بین «پیروزی مطلق» و «وحدت هویت درونی» رابطه‌ای معکوس وجود دارد. یعنی شکست دادن کامل دشمن، باعث کاهش انسجام داخلی، و نزاع قدرت میان نیروهای خودی می‌شود.

بررسی انواع تقابل و دگردیسی دشمن در روایت‌های عصر اسطوره‌ای و پهلوانی بیانگر آن است که اگرچه پیروزی هدف نهایی قهرمان است، اما برخلاف انتظار، با دستیابی به آن، صلح به وجود نمی‌آید؛ بلکه با هر پیروزی مطلق بر دشمن بیرونی، دشمن درونی و درونی‌تر می‌شود و جنگ به دلیل درونی شدن، شکل تراژیک‌تری می‌یابد. در چارچوب

این خوانش، می‌توان گفت گویی در حماسه یک «قانون بقای تقابل» حاکم است که بر اساس آن، در غیاب دشمن خارجی، انرژی ستیزه‌جویی از بین نمی‌رود، بلکه شکل و شیوه آن دگرگون می‌شود؛ و حذف نهایی دشمن بیرونی و صلح کامل، آبستن خطرناک‌ترین وضعیت در ساختار حماسه است.

یافته دیگر این پژوهش، ترسیم نمودار «درونی‌شدن غیریت» است. همچنین این پژوهش نشان می‌دهد آرایش دوست و دشمن در طی روایت پیوسته در حال بازآرایی شدن است. این بازآرایی نتیجه حرکت محل بُرش در شاهنامه، از «دیگری محض» به سمت «مرکز خود» است. در دوران کیومرث، بُرش در منتهی‌الیه طیف قرار دارد و «ما» شامل انسان، حیوان و پریان است. با گذر زمان، این بُرش منقبض شده و دامنه خودی پیوسته کوچک‌تر می‌شود. نبرد رستم و اسفندیار، پیامد همین تنگی فضای درونی است. وقتی بیرون از مرزها دشمنی نمانده باشد، حماسه برای حفظ پیرنگ خود که مبتنی بر گره‌افکنی از طریق تقابل و ستیز است، به ضرورت خودی‌ترین عناصر -همچون رستم- را به عنوان دیگری بازتعریف کند.

دستاورد دیگر این پژوهش، تبیین «شکست ساختاری آگونیسیم» است. سرنوشت شخصیت‌های مرزی دشمن‌پرهیز چون ایرج، سیاوش و اغریث نشان می‌دهد که جهان حماسه، بیشتر محل بروز آنتاگونیسیم و خشونت است؛ و در اغلب موارد تلاش‌ها برای تبدیل دشمن به رقیب و خروج از چرخه خشونت، نه تنها به صلح نمی‌انجامد، بلکه به تشدید دشمنی منجر می‌شود. این فرایند، الزاماً به دلیل شرارت شخصیت‌ها نیست، بلکه پیش از آن به دلیل ماهیت حماسه است که بیش از صلح، راوی جنگ است. از آنجا که هویت در حماسه مبتنی بر نفی دیگری است، هرگاه مرزهای این نفی توسط شخصیت‌های صلح‌طلب مخدوش شود، ساختار روایت با حذف عناصر آگونستی، دوباره به دوقطبی شفاف دوست/دشمن خود را بازمی‌گرداند. در این ساختار، امکان پایان دشمنی - نه از طریق پیروزی نهایی (حذف کامل رقیب) و نه از راه سازش - ممکن نیست، در این بین تنها می‌توان دشمنی را مهار و مدیریت کرد.

در نهایت، نکته شایسته اعتنا، در سیر دگردیسی دشمن، تغییر ماهیت بنیادین نبردهاست. طی این تغییر تقابل‌ها از نبردهای حماسی به سمت نبردهای تراژیک سوق پیدا می‌کند. در نبردهای تراژیک، مفهوم پیروزی کمرنگ می‌گردد، زیرا هیچکدام از دو سوی تقابل، حتی در صورت غلبه بر رقیب، پیروز نیستند؛ در عوض دامنه شکست وسیع‌تر می‌شود، به شکلی که دو سوی تقابل در آن سهیم هستند. در چنین نبردی، پیروزی دیگر به معنای کامیابی نیست، و به کشتن تقلیل می‌یابد. بر این اساس می‌توان نبردهای پهلوانی شاهنامه را سیری معنادار دانست که در آن پیوسته نبردها ضمن درونی شدن، عمق تراژیک بیشتری می‌یابند.

فهرست منابع :

- اسلامی سنجید، م. و زمردی، ح. (۱۴۰۱). بررسی گفتمان‌های متقابل در شاهنامه فردوسی با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی. *نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*، ۱۵ (۷۹)، ۲۰۵-۲۳۴.
- اشمیت، ک. (۱۳۹۲). مفهوم امر سیاسی. در م. فرهادپور، ا. مهرگان و ص. نجفی (ویراستاران)، *قانون و خشونت: گزیده مقالات (چاپ سوم، صص ۱۵۴-۸۹)*. تهران: رخداد نو.
- اشمیت، ک. (۱۳۹۰). *الهیات سیاسی: چهار فصل در باب حاکمیت*. ترجمه طاهر خدیو. تهران: رخ داد نو.
- اصفهانی، ح. (۱۳۶۷). *تاریخ پیامبران و شاهان (تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء)*، ترجمه جعفر شعار، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- امیدی، ع.، و احمدی‌نژاد، ح. (۱۳۹۷). غیریت‌سازی خاکستری در شاهنامه فردوسی براساس نظریه گفتمان لاکلاو و موفه. *فصلنامه مطالعات ملی*، ۱۹ (۲)، ۲۳-۴۲.
- انجوی شیرازی، س. ا. (۱۳۶۹). *فردوسی‌نامه: مردم و شاهنامه*، جلد ۲. تهران: علمی.
- ایران‌شان بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۷). *کوشش‌نامه*، به کوشش جلال متینی. تهران: انتشارات علمی.
- آگدن، چ. ک. (۱۳۹۹). *تقابل: تحلیلی زبان‌شناختی و روان‌شناختی*. ترجمه کورش صفوی. تهران: علمی.
- آیدنلو، س. (۱۳۸۸). نکته‌هایی از روایات پایان کار ضحاک. *فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه*، ۱۸ (۱)، ۹-۴۸.
- بالو، ف.، ستاری، ر.، و بصیری، ف. (۱۳۹۸). *شاهنامه: نمود حذف، غیاب یا حضور دیگری*. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۵ (۵۴)، ۳۹-۷۳.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۶). *حماسه: پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی*. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خطیبی، ا.، و وان دن برگ، گ. (تصحیح). (۱۳۹۵). *شیرنگ‌نامه*. تهران: موقوفات دکتر محمود افشار.
- دزفولیان‌راد، ک.، و امن‌خانی، ع. (۱۳۸۸). «دیگری» و نقش آن در داستان‌های شاهنامه. *فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ۱۳ (۱)، ۱-۲۳.
- دوشن‌گیم، ژ. (۱۳۹۹). *اورمزد و اهریمن (ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان)*. ترجمه عباس باقری. چاپ سوم، نشر فرزاد روز.
- روایت پهلوی. (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زند بهمن یسن. (۱۳۷۰). تصحیح و ترجمه محمدتقی راشدمحصل. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهراب‌نژاد، ع. ح. (۱۳۹۱). *تقابل دوگانه‌ی نشانه‌ها در داستان ضحاک*. فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه، ۱۳ (۲۵)، ۱۱۵-۱۳۴.
- شالیان، ژ. (۱۳۹۸). *گنجینه حماسه‌های جهان*. ترجمه علی اصغر سعیدی، چاپ چهارم، تهران: نشر چشمه.

شایست نشایست: متنی به زبان پارسی میانه. (۱۳۶۹). آوانویسی و ترجمه کتابیون مزداپور. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ثعالبی، ا.ع. (۱۳۶۸). تاریخ ثعالبی (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)، ترجمه محمد فضائلی، تهران: نقره. عبادی جمیل، س.، رضایی دشتارژنه، م.، و قلعه‌خانی، گ. (۱۳۹۵). بررسی اسطوره ضحاک بر اساس ساختار تقابل‌های دوگانه کلود لوی استروس. جستارهای نوین ادبی، ۴۹(۴)، ۶۷-۹۲.

فردوسی، ا. (۱۳۹۸). شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق. چاپ چهارم. تهران: سخن. کریستن سن، آ. (۱۳۵۵). آفرینش زیانکار در روایات ایرانی، ترجمه احمد طباطبائی، تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

لکلانو، ا.، موفه، شانتال. (۱۳۹۲). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی: به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال. ترجمه محمد رضایی. تهران: نشر ثالث.

موفه، ش. (۱۳۹۱). درباره امر سیاسی. ترجمه منصور انصاری. تهران: رخداد نو. موفه، ش. (۱۳۹۳). در نقد و دفاع از دموکراسی. ترجمه جعفر محسنی دره‌بیدی، صص ۲۸-۱۸. تهران: نقش و نگار.

مینوی خرد. (۱۳۵۴). ترجمه احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران. اوستا. (۱۳۸۴). پژوهش و گزارش: جلیل دوستخواه. ۲ جلد، چاپ نهم. تهران: مروارید.

Buber, M. (2008). *I and Thou*, Trans. R. G. Smith, London: Hesperides Press.

Eco, Umberto. (1972). *The myth of Superman* (N. Chilton, Trans.). *Diacritics*, 2(1), 14-22.

Ker, W. P. (1957). *Epic and romance: Essays on medieval literature*. Dover Publications.

Leoni, F. (2012). "The Revenge of the Snakes: The Iconographic Reception of Zahhak in the *Shahnama*", in *Shahnama Studies II*, ed. Charles Melville and Gabrielle van den Berg, Leiden: Brill, pp. 99-122.

Lévi-Strauss, Claude. (1966). *The Savage Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson

Roche, M. W. (2005). The greatness and limits of Hegel's theory of tragedy. In R. Bushnell (Ed.), *A companion to tragedy* (pp. 51-67). Blackwell Publishing.

Schmitt, C. (2006). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, New York: Telos Press.

Schmitt, Carl. (1996). *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Translated by George Schwab and Erna Hilfstein. Westport: Greenwood Press.

Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories: Studies in social psychology*. Cambridge University Press.

Zur, O. (1991). *The love of hating: The psychology of enmity*. *History of European Ideas*, 13(4), 345-369.

استاد دانشگاه شیراز

محمدعلی شیعای

دانشجوی دکتری دانشگاه شیراز

mrezaei@shirazu.ac.ir

shiavimohammadali@gmail.com

نسخه پیش از انتشار