

سخنرانی مراد فرهادپور در نشست «زوال اسطوره‌ها و تاریخ‌ها»

جادوی رهایی علیه اسطوره دولت

در روزهای پایانی سال گذشته نشست «زوال اسطوره‌ها و تاریخ‌ها» در مؤسسه پرسش برگزار شد. در این جلسه ابتدا صالح نجفی با عنوان «باور کن دروغ می‌گویم: درباره امکان تاریخ زوال» و سپس مراد فرهادپور با موضوع «شاهنامه و اسطوره‌زدایی» سخنرانی کردند. آنچه در ادامه می‌خوانید متن منقح سخنرانی مراد فرهادپور در این جلسه است.

مراد فرهادپور: شاهنامه و اسطوره‌زدایی

انگیزه‌های بحث

بحثم را با مقدمه‌ای نسبتاً طولانی از انگیزه‌های سخنرانی در باب شاهنامه آغاز می‌کنم. باید بر این موضوع تاکید کنم آنچه گفته می‌شود از چند ماه پیش تنظیم شده و سر آن ندارم به نقدهایی که اخیراً در یکی از مجلات چاپ شده پاسخ دهم. در این چند روز نیز مجله مذکور را نخوانده‌ام تا تغییری در بحث امروز ندهم. اصولاً به نشریات و نهادهایی که می‌کوشند با آتش‌بیار معرکه‌شدن تیراژ خود را بالا ببرند مشکوکم و گمان نمی‌کنم ورود به چنین بگومگوهایی در شرایطی که همه بحث‌ها و نقدها شخصی و روانی است سودی داشته باشد.

برای سخنرانی امروز دو انگیزه اصلی داشتم: نخست، رساله بی‌نظیر شاهرخ مسکوب در ارتباط با شاهنامه فردوسی با عنوان «مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار» که در آن به عظمت کار فردوسی و حقارت برخورد ما فارسی‌زبانان اشاره می‌کند. این رساله به وضوح ثابت می‌کند برخورد ما با شاهنامه تا چه مایه حقیر بوده است. خصوصاً وقتی در این اواخر دوباره شاهنامه به‌عنوان متن مرجع شکلی از ناسیونالیسم و هویت‌گرایی مطرح می‌شود. به‌رغم اینکه شاهنامه خواه‌ناخواه به‌عنوان یک حماسه ملی می‌تواند نقشی در ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه داشته باشد، تدقیق در محتوای آن ابزارهایی برای واسازی و مقاومت در برابر هر گونه هویت‌گرایی به‌ویژه ناسیونالیسم به دست می‌دهد. انگیزه دوم نیز، محدودنبودن هویت‌گرایی به ایران: در دهه اخیر با رشد و ظهور انواع بنیادگرایی، سیاست‌ها و گفتارهای هویت‌گرا روبرویم که در قالب بازگشت به خویشتن، یا یک هویت کامل و توپر

مطرح می‌شوند. این گفتارها اشکال مختلفی دارند ولی همگی این هویت را همواره در تضاد با یک دیگری مطرح می‌کنند: از دیگری قومی و نژادی تا دیگری آیینی و مذهبی. در هر حال بنیادگرایی چه دینی باشد و چه ملی یک خط را دنبال می‌کند. احتمالاً شما نیز با من هم‌نظر باشید که بنیادگرایی دینی داعش و بنیادگرایی ناسیونالیستی ترامپ دو روی یک سکه‌اند و در جهان ما هر دوی این بنیادگرایی‌ها پاسخی‌اند به بحرانی که از نزدیک به چهل سال پیش با رشد افسارگیسخته سرمایه‌داری بوروکراتیک به شیوه نولیبرال شروع شده است. اکنون دیگر همه سطوح و تجربه‌های بشری، از طبیعت و محیط‌زیست تا زندگی روزانه و سیاست و اقتصاد و روابط مالی انتزاعی در سطح بانک‌ها و غیره همگی دچار بحران، تباهی و فساد عمیق گسترده‌اند و صرف‌نظر از ایدئولوژی‌ها و ادعاهای حکومت‌ها به تفاوت با همدیگر اکنون کل جهان درگیر بیکاری، بی‌عدالتی، نابرابری، فقر و فساد ناشی از این بحران است. سیاست‌های هویتی در همه جای دنیا واکنشی‌اند به بحران حاضر در غیبت هرگونه کنش و تفکر رهایی‌بخش اصیل که به دلایل گوناگون نتوانسته آنچنان که باید و شاید پاسخی برای این بحران فراهم کند. به همین علت، این خلأ با انواع و اقسام پوپولیسم دست‌راستی پر می‌شود که مدعی نقد نظام سلطه و پاسخگویی به بحران و دفاع از منافع مردم است ولی چیزی نیست جز نوعی عوام‌فریبی که در نهایت به نفع نظام سرمایه‌داری و نظام سلطه جهانی عمل می‌کند. این کار از طریق ساختن هویتی توپر، در پیوند با دولت و قدرت، و بنیادنهادن یک سیاست تهاجمی بر اساس آن صورت می‌پذیرد. در همه جا شاهدیم که گرایش دست‌راستی هویت‌گرا چگونه در خدمت قدرت‌های حاکم است و در پیوند با نظام سلطه‌ای که مدعی درگیری و نقد آن است. در همه‌جا شاهد این شکل از دولت‌گرایی در پناه قدرت هستیم که تجلی اصلی این هویت را یک نظام قدرت سازمان‌یافته در قالب یک دولت می‌داند، حال چه دولتی که هم‌اینک وجود دارد و چه آن دولتی که خلافت داعش می‌خواهد مستقر کند.

جایگاه نظریات هویت‌گرایانه ایرانی

مفاهیمی که از دل پروژه‌های نظری مطرح‌شده در چند دهه اخیر در ایران برخاسته، به‌ویژه کارهای آقای طباطبایی، با حرکت به سمت هویت‌گرایی صلب خوانا است. قصد ندارم کل نظریه را به این مساله فروبکاهم (خصوصاً با توجه به ابعاد و دعوای گوناگونی که ایشان در پیوند با دوره‌های مختلف تاریخی مطرح می‌کنند، من نه مورخ‌ام و نه جای سنجش دقیق این دعوای اینجاست) بلکه قصدم تلاش برای فهم این نکته است که نظریات حاضر از کجا بیان می‌شوند. محتوای آنها اینقدر مهم نیست که جایگاه‌شان: از کجا و از چه جایگاهی این نظریات بیان می‌شود. جایگاه و

دیدگاهی که این نظریه از دل آن بیان می‌شود خواه‌ناخواه بر محتوایش نیز تاثیر می‌گذارد و من کوشیدم این جایگاه را باتوجه به بحران جهانی شدن و واکنش دست‌راستی به بحران حاضر در قالب سیاست هویتی مطرح کنم. صرف نظر از بحث‌های نظری و فلسفی ایشان، شکی نیست که این دعاوی از همین جایگاه تاریخی ابراز می‌شود. این جایگاه نیز درحقیقت جایگاه زوال و انحطاط است. دعاوی مسخره‌ای که به نام ملت و دفاع از مردم مطرح می‌شوند دیر یا زود مشخص می‌شود تا چه حد بی‌پایه‌اند و در خدمت نظام سلطه. ولی شاید بهتر باشد به این پایگاه - که کوشیدم به آن به صورت جهانی با عنوان دولت‌گرایی در خدمت قدرت اشاره کنم - به نحوی مشخص‌تر و در پیوند با شرایط تاریخی خودمان در ایران بپردازیم. در این مسیر است که عملاً با تعیین‌های بیشتری روبرو می‌شویم که پیش‌تر نیز تحت‌عنوان کلی «ایده‌آلیسم بدوی» به آنها اشاره کرده‌ام: علم‌زدگی، علاقه عجیب و غریب به فلسفه‌بافی، بزرگ‌کردن ایده و فکر و فروکاستن تاریخ به ایده همگی از اجزای «ایدآلیسم بدوی» هستند. علت بدوی‌بودن آن نیز جنبه غیرمفهومی و غیرآکادمیک آن است. مثل همین دعاوا و علاقه‌مندی جمع‌کنندگی به تماشای دعاواها که خود نشانه بارزی از بدویت است.

مارشال برمن مدرنیسم خاص کشورهای توسعه‌نیافته را مدرنیسم متکی بر غیبت و فقدان می‌داند نه بر حضور و تجربه واقعی. از این‌رو، نوعی مدرنیسم آرزو و میل و خیال است و سپس خیال‌پروری. در ابتدای دهه ۱۳۵۰ درحالی‌که تقریباً نیمی از کشور بی‌سواد بود و بیشتر روستاها لوله‌کشی آب نداشتند محمدرضا پهلوی مدعی بود که به زودی پنجمین قدرت صنعتی جهان می‌شویم و اروپایی‌ها و غربی‌ها را هم نقد می‌کرد که کار بلد نیستند و تنبل‌اند و نمی‌دانند که چگونه باید توسعه یافت. این نوع جنون خیال‌پرورانه ادامه یافته و ما در اشکال دیگری نیز با آن روبرویم. اهمیت یافتن میل و آرزو از طریق مدرنیته‌ای که فقط به میانجی فقدان تجربه شده ما را به بزرگ‌کردن فکر و ایده می‌رساند، به اینکه یک تاریخ را کاملاً بر اساس امکان یا عدم امکان فکر توضیح دهیم. در مقابل، در تاریخ‌نگاری ماتریالیستی کسانی چون برودل و مارک بلوخ شاهدیم که چگونه آگاهی بر اساس هستی اجتماعی توضیح داده می‌شود نه برعکس. فروکاستن تاریخ به ایده و فکر قدم‌های اولیه‌ای است در جهت ایده‌آلیسم بدوی.

نکته دیگر در ارتباط با جایگاهی که این نظریات از آن بر می‌خیزند، پارادوکس اساسی تاریخ معاصر خودمان است که به نظرم می‌توان بر اساس «دیالکتیک ادغام و انزوا» از آن صحبت کرد. طی چهل سال گذشته حرکت اقتصادی در همه دولت‌ها با جهت‌گیری‌های سیاسی مختلف، از اصلاح‌طلب تا اصولگرا و غیره، در جهت ادغام در بازار جهانی سرمایه بوده و همه دولت‌ها نیز در همین جهت حرکت کرده‌اند. پیش‌تر نیز گفته‌ام

که شاهد تکرار منطق انباشت اولیه سرمایه و چرخه‌های سلب مالکیت در تمام این دوره‌ها هستیم و همه دولت‌ها نسخه‌های بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول را اجرا و ما را به‌عنوان یک کشور پیرامونی توسعه‌نیافته صادرکننده صرف مواد خام در نظام سرمایه‌داری بوروکراتیک ادغام کرده‌اند. ولی در کنار این ادغام اقتصادی همواره با انزوای سیاسی و فرهنگی روبرو بوده‌ایم که ناشی از دعوای ایدئولوژیک بین قدرت‌ها و دولت‌ها بوده و نتایج آن را در قالب تحریم‌ها و انزوای طولانی تجربه کردیم. جالب است که دو قطب ادغام و انزوا به طرز عجیب و متناقض‌نمایی در یک‌جا و همراه با هم به اوج می‌رسند، یعنی دولت‌های نهم و دهم. در این دوران شاهد اوج انباشت اولیه سرمایه و سلب مالکیت و ادغام در سرمایه‌داری جهانی طبق الگوهای نولیبرال بانک جهانی، از جمله آزادسازی و خصوصی‌سازی، هستیم، و در کنار آن اوج انزوای سیاسی و تحریم بر اساس درگیری‌های عمدتاً لفظی و دعوای ایدئولوژیکی که دولت‌های نهم و دهم از آن ارتزاق می‌کردند. اینکه چگونه این دو در این دوران به هم رسیدند را باید دلوپسان نگران انقلاب و عدالت توضیح دهند و بگویند چرا بعد از چهل سال از یک انقلاب مردمی به این میزان از فقر، نابرابری و فساد رسیدیم و چگونه بحران‌های ناشی از این ادغام دقیقاً در همان برهه به اوج رسیدن انزوا رخ می‌دهند؛ پرسش‌هایی که در حوزه امکان بررسی و نقد من به عنوان یک روشنفکر چپ‌گرای فرهنگی نیست و به دلایلی روشن نمی‌توانم به آن‌ها بپردازم. افراد دلوپس یا دوستانی که مدعی عمل‌گرایی در عرصه سیاست رادیکال‌اند باید به این پرسش‌ها پاسخ دهند. اگرچه آنها نیز به جز شعارهای توخالی ضد استکباری و «ضد امپریالیستی» حرفی برای گفتن در این زمینه ندارند و این پارادوکس باقی می‌ماند.

نتیجه این انزوا برای نظریه و نظریه‌پردازی، فقر نظری تمام‌عیار بوده است، به‌ویژه به‌لحاظ تولیدات داخلی. کافی است درباره تاریخ معاصر و انقلاب ایران تحقیق کنید تا متوجه شوید حتی در قیاس با کشورهای کوچک آفریقایی نیز منابع کمتری داریم، به‌ویژه منابعی که از داخل سرچشمه گرفته باشد. در نتیجه، این انزوا باعث شده هیچ معیار عینی مشخصی برای نقد و نظریه‌پردازی و تحقیق علمی نداشته باشیم. در دهه هفتاد به دلیل فقدان این معیارها، درباره تالیف‌های ترجمه‌ای که با دسترسی به چند کتاب و ذکر اسامی خارجی همه را مرعوب می‌کردند و به چاپ‌های سی‌ام و چهل‌ام نیز می‌رسیدند نقدهایی مطرح کردم. این بادکنک بزرگ و بزرگ‌تر شد ولی مثل همه بادکنک‌ها که با یک سوزن کوچک می‌ترکند، اینترنت در دهه هشتاد با ارائه انبوه منابع و کتاب همین کار را کرد. امروز نیز همچنان با این بادکنک‌ها مواجهیم که یا باید سوزنی برای ترکاندشان باشد یا باید رها شوند تا به‌حدی باد کنند که از درون بترکند. بی‌شک با بحران در نظریه‌پردازی، فقدان معیار و سنجش وضعیت بد دانشگاه‌ها و

دعواهای روانی و شخصی و حساسیت نسبت به نقد، کم‌کاری، تنبلی، تاکید بیش از حد بر فرهنگ شفاهی و غیره - که خود را نیز بیرون از آن نمی‌دانم - مواجهیم که ناشی از قرارگیری در این انزوا است. شاید اگر این انزوا برداشته شود دست‌کم دیگر نتوان عذر بدتر از گناه یافت و پشت آن پنهان شد. در آن صورت همه مجبور خواهند بود کار کنند و شاید آن موقع با شناخت تحقیق علمی در غرب روشن شود وضعیت اینجا تا چه حد حقیر و خراب است. به همین دلیل از پیوند تفکر و ترجمه دفاع کرده و می‌کنم. در بحث صالح نجفی به خوبی تناقضات این جایگاه به شکل نظری و مفهومی مطرح شد و اینکه چگونه این تناقضات در خود دعاوی گفتارهای برخاسته از این جایگاه جلوه‌گر می‌شوند. بعد از این مقدمه طولانی می‌پردازم به بحث اصلی.

واسازی شاهنامه

بی‌شک جهان‌بینی و فلسفه فردوسی چیزی است غیر از دیالکتیک هگلی یا ماتریالیسم تاریخی مارکس. من نیز قصد ندارم جهان‌بینی فردوسی را در زمانی اندک توضیح دهم یا نقد کنم. بلکه می‌کوشم نشان دهم به لحاظ سیاسی درون شاهنامه با موارد و استراتژی‌های آگاهانه‌ای روبرو می‌شویم که برخلاف تصور رایج، در تقابل با ناسیونالیسم و هویت‌گرایی اسطوره‌ای عمل می‌کنند. واسازی مفاهیم و مقولاتی چون شاه آرمانی و ایران‌زمین نشان می‌دهد شاهنامه می‌تواند سلاحی باشد برای مقابله با ایدئولوژی‌های مبتنی بر هویت‌گرایی ناسیونالیستی. ما به افرادی نیاز داریم که شاهنامه را از حفظانند و می‌توانند تفاوت نسخه‌ها را از هم تشخیص دهند بلکه به کارهای کسانی چون مارکس، فروید، بنیامین، آدورنو و صدها نفر دیگر در رده‌هایی پایین‌تر از آنها نیاز داریم که با رجوع به کتاب مقدس، اسطوره‌ها، ادبیات، گوته، دانتو و جز آن، کنش‌ها و نظریه‌های انتقادی خودشان را بسط می‌دهند. ما این کار را با حافظ یا فردوسی نکرده‌ایم. در اینجا نیز من در مقام یک خواننده عادی، بدون هیچ ادعای تخصص نسبت به ادبیات سنتی و شعر ایران، می‌کوشم صرفاً با برجسته‌سازی دیدی تاریخی و انتقادی به برخی قصه‌های شاهنامه پردازم و از دل ساختار قصه و شخصیت‌ها، واسازی و انفجار درونی مفاهیمی مثل شاه آرمانی و ایران‌زمین را بیرون بکشم و نشان دهم می‌توان از شاهنامه در این جهت معکوس استفاده کرد. قبل از هر چیز، وقتی فردوسی می‌گوید «تو این را فسون و فسانه مدان»، بدان معناست که خود آگاه است که عمر دراز رستم و دیو سفید و غیره تخیلات است ولی دقیقاً این افسانه‌های تاریخی را به شعر تبدیل می‌کند تا از طریق این قصه‌ها نکات دیگری مطرح

کند. بنابراین فردوسی نیز تایید می‌کند که می‌توان صرفاً بر اساس ساختار قصه‌ها و شخصیت‌ها نکاتی سراپا انتقادی و جدی را بسط داد. در ادامه می‌کوشم با چند مثال به صورت خیلی فشرده این موضوع را باز کنم.

ابتدا به شاه آرمانی و دو مثال مرتبط با آن می‌پردازم. شاید نخستین و بهترین نمونه فریدون باشد که از هر جهت شاهی آرمانی است: شاه برگزیده ملکوت با تمام صفات دلآوری، شجاعت و عدل و انصاف و غیره. در این الاهیات سیاسی که بر اساس برگزیده‌بودن فریدون ساخته می‌شود غلبه کامل با ساحت یا عنصر سیاست است. سیاست چنان برجسته می‌شود که به طور کامل سویه الاهیاتی را در خود حل می‌کند. فریدون با وجود برگزیده‌بودن ناگهان با کنشی مافوق طبیعی در قصر ضحاک ظاهر نمی‌شود تا حکومت را به دست بگیرد. در ضمن باید توجه داشت هزار سال حکومت ضحاک قبل از فریدون نشان‌دهنده یک بدبینی زیبا و درست در فردوسی است که مانع بازی‌های ایدئولوژیک ساختن گذشته‌ای زرین می‌شود. در واقع غلبه همیشه با ضحاک است. ولی رمز مشروعیت فریدون یک اقدام سیاسی مردمی است، آن هم نه انتخابات بلکه یک قیام مردمی. یک کارگر، کاوه آهنگر، علیه ظلم و جور حکومت قیامی شهری به پا می‌کند و مردم نیز او را همراهی می‌کنند و این خود زمینه‌ای می‌شود برای پذیرش فریدون به‌عنوان رهبر این قیام. درفش کاویانی که سلطنت‌طلب‌ها شیفته‌اند، سفره چرمی یک کارگر است که بعدها روی آن جواهر دوختند. این نکته بسیار مهمی است که سیاست در هیأت یک امر کاملاً زمینی و مردمی، یعنی قیام کارگری مردم شهر، فریدون را شاه می‌کند و اختیاراتی به او می‌دهد. فردوسی حتی به این هم بسنده نمی‌کند و برای اینکه در غلبه سیاست بر الاهیات هیچ تردیدی باقی نگذارد می‌گوید: «فریدون فرخ فرشته نبود / ز مشک و ز عنبر سرشته نبود / بداد و دهش یافت آن نیکوئی / تو داد و دهش کن فریدون تویی». فردوسی کاملاً نشان می‌دهد که هیچ چیز در ذات فریدون آرمانی نیست: هر کس بر این کرسی بنشیند شاه می‌شود، و هر کس نیز این اعمال اجتماعی و سیاسی را انجام دهد به فریدون تبدیل می‌شود و هیچ احتیاجی به مشک و عنبر و فرشته و حور نیست. مثال فریدون گویای اسطوره‌زدایی از مقوله شاه آرمانی و سیاسی و دنیوی ساختن تمام‌عیار آن است.

مورد دوم، که از جهاتی عکس مورد اول است، کیخسرو است. کیخسرو شاید حتی از فریدون هم آرمانی‌تر باشد. مشخصه اصلی کیخسرو خصلت متعالی اوست که نسبت به جهان واقعی و سیاست و زندگی زمینی بدگمان است. او یک شاه آرمانی متعالی است. ولی او به‌لحاظ فردی و بیولوژیک از یک طرف نوه کاووس کی است و از طرف دیگر نوه افراسیاب: «نژاد از دو کس دارد این نیک پی / ز افراسیاب و ز کاووس کی». یعنی شاه

آرمانی ما نوه شاه اهریمنی دیوصفت است. بنابراین با حالت وراثت ژنتیکی مواجه نیستیم، بلکه در نیاکان کیخسرو شر همانقدر حضور دارد که خیر. در الاهیات سیاسی‌ای که کیسرخو ایجاد می‌کند نقش الاهیات بر سیاست می‌چربد. ولی مهم‌شدن وزنه الاهیات و تعالی نیز به طریقی دیگر مقوله شاه آرمانی را از درون می‌شکند، و سازی می‌کند و الاهیات را از سیاست جدا می‌کند. کیخسرو کسی است که پیش از لرد اکتون می‌دانست «قدرت فساد و قدرت مطلق فساد مطلق می‌آورد». به همین دلیل بعد از آنکه شاه می‌شود و همه جهان را فتح می‌کند و دیگر هیچ شکی در قدرت و برگزیده‌بودنش نیست، برای جلوگیری از آلوده‌شدن به تناقضات ناشی از سیاست و فرمانروایی به این نتیجه می‌رسد که نمی‌تواند شاه باقی بماند و برای حفظ رابطه ملکوتی و تعالی‌اش مجبور می‌شود از سلطنت بگذرد. کیخسرو عزلت و چله‌نشینی می‌گزیند و ارتباطش را با دربار و مردم و پهلوانان قطع می‌کند. او از آلودگی به دنیای زمینی آدم‌ها می‌هراسد. به همین علت، نهایتاً در یک کنش عجیب مافوق طبیعی غیب می‌شود. در اینجا شاهد منطبق تعالی هستیم. اگر شاه لیر فهمیده بود بین خودش به‌عنوان شاه و نهاد سلطنت شکافی وجود دارد (یعنی هرکس روی آن تخت شاهی بنشیند شاه می‌شود)، کیخسرو دریافت شکافی درون خود تخت شاهی است. مهم نیست چه کسی روی آن تخت بنشیند، هرکسی روی آن بنشیند، به‌خاطر تضاد بین سیاست و الاهیات، خود تخت شکاف می‌خورد و فرد را به درون خود می‌کشد. کیخسرو بعد از ترک تخت شاهی یک چهره عادی مثل لهراسب را جایگزین خود می‌کند که شاهزاده و پهلوان گمنامی است. همین امر نشان می‌دهد چقدر در نظرش جایگاه شاهی و جانشین پس از خود بی‌معنا و حقیر بوده است. به نظرم، فارغ از اینکه مفهوم شاه آرمانی چقدر مساله‌ساز است، موارد کیخسرو و فریدون برای ایجاد تناقض و شکاف درون آن کافی است.

و اما نکته آخر، مقوله ایران‌زمین. بر اساس منطق داستانی قصه می‌توانم ادعا کنم دالی که نماینده ایران‌زمین است رستم است: نه یک شاه، بلکه یک پهلوان که حاکم یک ایالت شرقی است و از بسیاری جهات تجلی ایران اشکانی است. یعنی ایران دوران ملوک‌الطوایفی در تقابل با ایران ساسانی که در آن با تمرکز قدرت و یکی شدن دربار و موبدان و ساخته‌شدن یک دولت دینی روبرویم. این تقابل را در داستان رستم و اسفندیار به خوبی می‌بینیم. رستم دال نشان‌دهنده ایران است و این بسیار مهم است. فردوسی نیز بر این موضوع تاکید دارد: «که رستم یلی بود در سیستان / منش کردمش رستم داستان». نکته مهم سوبه ماتریالیستی ساخته‌شدن شخصیت رستم است. رستم نه فقط شاه نیست بلکه انسانی درگیر زندگی واقعی و مادی است: از بزم و رزم و عشق‌ورزی‌اش تا رابطه‌اش با پسرش و غیره. دالی که نماینده ایران است نه یک امر انتزاعی مثل دولت و

قدرت، بلکه یک انسان فیزیکی است که مهم برایش نام و ننگ و آزادی است نه سلطه و قدرت. اما فردوسی با ایجاد انواع تضادها، تنش‌ها و شکاف‌ها درون شخصیت رستم به ما این اجازه را می‌دهد که دال ایران‌زمین را از این حالت قدسی، یکدست و یکپارچه دور کنیم. برای مثال، رستم همان کسی است که در برابر سهراب دروغ می‌گوید؛ وقتی او با مرگ روبرو می‌شود به دروغ می‌گوید رسم ما ایرانیان این است که فقط بعد از سه‌بار زمین خوردن می‌توان رقیب را کشت. در حالی که خودش وقتی برای اولین بار سهراب را زمین می‌زند او را می‌کشد. پس رستم انسانی است که در برابر مرگ ضعیف است و دروغ می‌گوید. به همین ترتیب وقتی انتقام سیاوش را می‌گیرد و به توران حمله می‌کند، خشم و غضب دیوانه‌اش کرده و فردوسی به خوبی نشان می‌دهد که سپاه ایران با قتل عام زنان، کودکان و مردم بی‌گناه و آتش‌زدن شهرها، عملی انتقام‌جویانه و تخریبی انجام می‌دهد. مواردی که نشان‌دهنده تضادهای انسانی و اجتماعی درون رستم است که به مفهوم ایران‌زمین منتقل می‌شود.

نقطه اوج شاهنامه، چه به لحاظ محتوایی و چه به لحاظ فرم ادبی، نبرد رستم و اسفندیار است. در این نبرد با یک اوج تراژیک روبرویم، چون تقابل رستم و اسفندیار به معنای سنتی تراژدی (تقابل دو نیروی خیر) است. رستم و اسفندیار از هر نظر برابرند. هر دو راستگو و پهلوان‌اند و هفت‌خوان را طی کرده‌اند. با این حال حتی در زبان فردوسی شاهدیم که برتری با رستم است و فردوسی حق را به او می‌دهد. وقتی هر دو خسته می‌شوند و از میدان کارزار برمی‌گردند فردوسی می‌گوید: «ببینیم تا اسب اسفندیار / سوی آخور آید همی بی‌سوار / و گر باره رستم جنگجوی / به ایوان نهد بی‌خداوند روی». این توصیف به روشنی نشان‌دهنده علاقه فردوسی به رستم است. اسفندیار شاهزاده برگزیده ملکوت است که وظیفه‌اش یکی کردن دین و دولت است و افتخار می‌کند دین زرتشت را بسط داده و بت‌پرستان را از بین برده و به این دین به شکل جزمی وفادار است. با اینکه اسفندیار و همه اطرافیان می‌دانند که پدرش گشتاسب با نیرنگ او را به جنگ رستم فرستاده تا کشته شود و تاج و تخت را به او ندهد. ولی هربار که کسی این موضوع را به او می‌گوید با عصبانیت پاسخ می‌دهد: «چو فرمان یزدان، چو فرمان شاه»، یعنی در این دینی که می‌سازم خیانت به پادشاه عین خیانت به خداوند است. اسفندیار شاهزاده‌ای است که دین دولتی می‌سازد و رویین تن بودن‌اش هم نشانگر حمایت ملکوت از پروژه دین دولتی است، حتی چرخ و تقدیر هم با او همراه است. در حالی که رستم به او می‌گوید: «که گوید برو دست رستم بیند / نبندد مرا دست چرخ بلند». یعنی اوست که در برابر تقدیر و چرخ اسطوره‌ای می‌ایستد. مساله اصلی در اینجا انتخاب‌های تراژیک رستم است. در اولین برخورد آنها که رستم زخمی می‌شود و همراه با رخس فرار می‌کند به پدرش می‌گوید می‌خواهد بگریزد. ولی زال به او می‌گوید اگر فرار کنی اسفندیار تمام سیستان را غارت

می‌کند و تو در برابر مردم سرزمینت مسئول هستی. در نهایت نیز چاره‌ای نمی‌ماند جز توسل زال به جادوی سیمرغ که تیری از چوب گز بسازد و با زدن آن بر چشمان اسفندیار او را بکشد. از همین جا به اوج فضای تراژیک می‌رسیم: سیمرغ به رستم می‌گوید کسی که اسفندیار را بکشد هم در این جهان به سرعت با مرگ دردناکی خواهد مرد و هم در آن جهان عذابی ابدی خواهد داشت: «بدین گیتی‌اش شوربختی بود / وگر بگذرد رنج و سختی بود». رستم با پذیرش انتخاب کشتن اسفندیار برای حفظ آزادی‌اش و دفاع از مردم سیستان هم مرگ را می‌پذیرد و هم عذاب ابدی در دوزخ را که نشان‌دهنده رسیدن فردوسی به مرزهای اسطوره‌ای و حتی فراتر رفتن از آن‌ها است.

به نظرم، بر اساس منطق روشنگری، برخورد اسفندیار و رستم بیانگر برخورد اسطوره است با جادو. ما شاهد حضور منطق اسطوره در روایتی اسفندیار و در تلاش او برای تبیین جهان و ساختن یک جامعه بر اساس دولت و دین واحد هستیم، در حرکت به سوی یک نظام متکی بر سلطه همه‌جانبه. وقتی اسفندیار که آدم نیک و خوبی است به‌عنوان یک شاهزاده برگزیده دین و دولت به جنگ رستم می‌رود، خواه‌ناخواه به سمت نیروهای اسطوره‌ای در پس رابطه انسان با طبیعت، یعنی همان نظام سلطه، حرکت می‌کند. در مقابل سیمرغ خصیلتی جادویی دارد که نشان‌دهنده مازاد جادویی در دل طبیعت است. از اینجا می‌توان به تقابل جادو و اسطوره پی برد، چنانکه آدرونو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری بسط می‌دهند. منطق اسطوره، انتزاعی، ابزاری و کلی است، منطقی که می‌خواهد نظام بسازد و از طریق سلطه بر طبیعت رابطه انسان و طبیعت را بر ترس و دشمنی استوار می‌سازد. انسان برای غلبه بر این ترس است که ناچار می‌شود طبیعت را سرکوب کند، حتی طبیعت درون خودش را نیز هم. انتقام طبیعت هم تبدیل جامعه به یک طبیعت ثانویه است که قوانین و تاریخ آن دیگر در مهار انسان نیست بلکه به شکل اسطوره‌ای تقدیر انسان را رقم می‌زند. اما در مقابل اسطوره منطق جادو را داریم که به قول بنیامین همیشه نشان همدستی طبیعت با انسان است، همدستی در تلاش انسان برای رسیدن به آشتی و رستگاری، یعنی رسیدن به جامعه بدون طبقه، آزاد و رها. بنیامین می‌گوید: «داستان پریان با ما از نخستین تمهیدات بشر برای رهایی از چنگ بختکی سخن می‌گوید که اسطوره بر سینه‌اش نشانده بود». جادو در قالب یک طبیعت سیطره‌نیافته خود را نشان می‌دهد. سیمرغ نمود نوعی طبیعت وحشی است زیرا که زال را نزد خود پذیرفته نه برعکس. سیمرغ هرگز منقاد دست آدمیزاد نمی‌شود. جادوی سیمرغ نیز مثل هر جادوی دیگری بر اساس منطق محاکات (mimetic) عمل می‌کند نه بر اساس منطق عقلانی و تجریدی. منطق محاکات به جای رابطه عام و خاص، یا مفهوم و مصداق، دنبال رابطه انضمامی بین اشیاء تکین است. به همین دلیل منطق رخداد و انقلاب واجد شباهت با منطق

جادو است. حضور انضمامی محاكات (mimetic) را که جنبه‌ای ماتریالیستی دارد در جادو می‌بینیم. برای اینکه جادو موثر باشد باید تکه‌ای مادی از طرف مقابل داشته باشید. این رابطه‌ای به شدت تقلیدی، مادی، انضمامی و استوار بر تکینگی است. در جهان اسطوره‌ای شاهنامه چندان خبری از ادیان ابراهیمی نیست بنابراین از تاریخ، خدای تاریخ، آخرالزمان، زندگی پس از مرگ، رستاخیز و رستگاری نیز چندان نشانی نیست و هرچه هست تقدیر اسطوره‌ای است. ولی در دل تقدیر اسطوره‌ای نیز مقاومت و آزادگی رستم را به‌عنوان یک انسان می‌بینیم که گویی به چیزی ورای اسطوره اشاره می‌کند و از همدستی طبیعت و جادو برای آزادگی‌اش کمک می‌گیرد، حتی اگر شده به بهای تن سپردن به پایان تراژیک مرگ و عذاب ابدی.

در محدوده فضای اسطوره‌ای شاهنامه، مورد رستم در ارتباط با ایران‌زمین نیز همچون مثال‌های مربوط به شاه آرمانی از جمله مواردی است که می‌توان از آن‌ها برای نقد سیاسی گفتارهای معطوف به هویت در پناه قدرت استفاده کرد، به امید دست‌زدن به جادوی رهایی.

