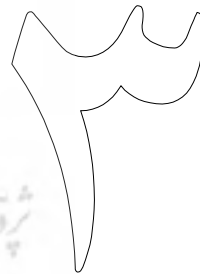


هویت و غیریت در زمان شکل‌گیری کشور ایران از منظر شاهنامه: دیدگاه انسان‌باورانه ایرانی در سیاست خارجی

فرهاد عطایی*

مجید بهستانی**



* فرهاد عطایی دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران می‌باشد. (atai53@gmail.com)

** مجید بهستانی دانشجوی دکتری رشته روابط بین‌الملل دانشگاه تهران می‌باشد.
(behestaniam@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۷/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۱۰

فصلنامه روابط خارجی، سال دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۹، صص ۷۹-۱۰۹.

چکیده

هم‌اکنون، با گذار از حاکمیت روش‌های کمی و اثبات‌گرایانه در حوزه علوم اجتماعی، و اطلاع از تأثیرگذاری جدی عامل مغفول فرهنگ در این حوزه، توجه به تعامل فرهنگ و هویت، و روابط خارجی به جدی‌ترین مباحث رشته روابط بین‌الملل تبدیل شده است. پذیرش تأثیرگذاری فرهنگ در سیاست خارجی به معنای قبول تنوعات در آن است. در این مقاله از منظری ایرانی و با روش تاریخی و دیدگاه تحلیلی به متون کهن پارسی، در اینجا مشخصاً شاهنامه فردوسی، به برخی از ابعاد تأثیرگذاری این عامل بر روابط خارجی پرداخته شده است. چگونه «خود» و «دیگری» در شاهنامه بازنمایی شده‌اند؟ آیا تمایز آشکاری میان ایرانی و غیرایرانی در ذهنیت فردوسی وجود دارد؟ کدام دیدگاه فرهنگی می‌تواند با دیدگاه فردوسی مطابقت داشته باشد؟ انعکاس این نگرش در روابط خارجی چیست؟ در این مقاله ادعا شده است که فردوسی با نگاهی خاص فرهنگی به مقوله روابط خارجی می‌نگریست که آن را «دیدگاه انسان‌باورانه ایرانی در سیاست خارجی» می‌نامیم. دیدگاهی که ضمن تأکید بر هویت ممدوح ایرانی، اصالت را بر گسترش اخلاق و ارزش‌های انسانی می‌گذارد و در دام تعصبات قومی نمی‌افتد.

واژه‌های کلیدی: فردوسی، شاهنامه، هویت، سیاست خارجی، ملت‌باوری





مقدمه

در دهه‌های اخیر در حوزه روابط بین‌الملل بحث از عناصر غیرمادی مؤثر جافتاده است. در میان نظریه‌های جریان اصلی، مکتب انگلیسی، و تمام نظریه‌های انتقادی همگی بر نقش مثبت فرهنگ در روابط بین‌الملل تأکید نموده‌اند. این نگاه جدید به طرح الگوهای بومی درونزای متفاوت براساس فرهنگ‌های داخلی کمک شایانی می‌کند. اگر این سخن پست‌مدرن‌ها و جریان فرانکفورت را بپذیریم که دانش روابط بین‌الملل کنونی علمی غربی است،^(۱) برای تولید دانش روابط بین‌الملل ایرانی می‌بایست به عوامل و شرایط بومی هویت‌ساز توجه کنیم.

از این عوامل می‌توان متون کلاسیک ادبیات فارسی تأثیرگذار را نام برد که در فرهنگ ایرانی جایگاه و نقش کم‌نظیری داشته است. در میان این متون می‌توان از شاهنامه فردوسی طوسی یاد کرد که به قولی «اگر دیوان حافظ ناخودآگاه جمعی ایرانیان را باز میتاباند، شاهنامه خودآگاه جمعی ایرانیان است». (خطیبی، ۱۳۸۵) بدین خاطر این متن را جهت پایه کار انتخاب کردیم. در جست‌وجویی که در منابع فارسی در ارتباط با موضوع این پژوهش انجام گرفت، متأسفانه پژوهش مرتبط یا میان‌رشته‌ای دیگر (استفاده از شاهنامه در یک حوزه علمی غیرادبی) خصوصاً در زمینه سیاست خارجی یافت نشد. از این جهت نیز این پژوهش می‌تواند حرکتی نو به شمار آید.

بکر بودن این حوزه پژوهشی، دشواری روشی^۱ به‌وجود می‌آورد، به این معنا که نه تنها متغیرهای این مقاله کیفی و از نوع تاریخی است، خود روش استنباط و

1. Methodic

تحلیل این موضوعات مشکل‌زا^۱ است. چگونه می‌توان از متنی ادبی / حماسی کهن به سوی سیاست خارجی گام برداشت؟ تأثیر آن در جغرافیای تاریخی - فرهنگی ایران چگونه است؟ مشابه این کار، اما در موضوعی دیگر، از مقالات اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری اثر ماکس وبر می‌توان نام برد. وی که از مبدعان روش تحلیلی تاریخی در علوم اجتماعی است درباره روش کار خود می‌نویسد: «در این دو مقاله کوشش می‌شود مهم‌ترین و در عین حال مشکل‌ترین مسائل مورد بحث قرار گیرد و آن تأثیر برخی مفاهیم دینی بر توسعه یک نوع روح اقتصادی یا فرهنگ عمومی یک نظام اقتصادی است. ما در این مورد، رابطه روح حیات اقتصادی معاصر را با اخلاق عقلی پروتستانیسم ریاضتگرا بررسی می‌کنیم.» (Weber, 1950: 27) وی در این کار، بخش اعظم اثر خود را به معرفی و تبیین چیستی و چگونگی مفهوم اخلاق پروتستانی اختصاص می‌دهد. روش وی می‌تواند اسلوب مورد استفاده در پژوهش‌های مشابه، از جمله همین کار باشد.^(۲) از این روی، لازم بود تا بیشترین بخش از این مقاله به واکاوی شاهنامه مربوط گردد تا فضای فرهنگی زمان فردوسی و ذهنیت او، از لابه‌لای ابیات شاهنامه بازشناخته شود.

برای نیل به چهارچوبی درون‌زا برای روابط خارجی ایرانی از منظری فرهنگی، خوب است توجه شود که فردوسی، به‌عنوان سخنگوی فرهنگ ایرانی، چه دیدگاهی به «غیرایرانی» دارد. برای مثال می‌توان به سراغ این سؤال‌ها رفت: چگونه «خود» و «دیگری» در شاهنامه بازنمایی شده است؟ آیا تمایز آشکاری میان ایرانی و غیرایرانی در ذهنیت فردوسی وجود دارد؟ انعکاس این نگرش در روابط خارجی ایرانی چیست؟ آشکارا این مقاله می‌خواهد با استنباط از ذهنیت فردوسی از طریق تحلیل ابیات شاهنامه، رویکردی مناسب برای روابط خارجی ستوده ایرانی ارائه نماید.

آشکار است که نوع نگاه به خود و دیگری در رفتار و از جمله در سیاست خارجی بازتاب دارد. آنکه خود و دیگری را موجوداتی ذاتاً شرور می‌شمارد که بقا و قدرت یکی منوط به حذف موجود ضعیف از بازی است قطعاً سیاست خارجی

متفاوتی از بازیگری را تعقیب خواهد کرد که می‌پندارد دیگری همچون خود، موجودی با منافع متعارض، نه دارای ذاتی شرور، است که قابلیت همکاری را ممکن می‌سازد. بنابراین فهم تلقی فردوسی یا نگرش ایرانیان زمان وی، از خویش و دیگری، کمک شایانی خواهد کرد تا سیاست خارجی ممکن آن، بازسازی گردد.

برای نیل به این هدف، تمام شاهنامه سراغ گرفته نشده است. آنجا که بیش و پیش از همه نگاه هویتی ایرانی و غیریت غیرایرانی در حال شکل‌گیری است، زمانی است که فریدون‌شاه ملک پهناور خود را میان سه فرزند خویش تقسیم می‌کند و کشور ایران در کنار دو دولت دیگر متولد می‌شود. هر چند پیش از آن نیز سرزمین‌های دیگری، مانند یمن، وجود داشته است. آشکارا از این زمان است که فردوسی می‌کوشد خطوط و خصایص هویتی ممدوح ایرانی را با کنار هم نهادن اقدامات و رجزهای مردمان و پهلوانان کشورهای جدید، بیرون بکشد؛ و اینجا درست جایی است که تلاش شده است مبانی فرهنگی سیاست خارجی از منظر فردوسی استنباط و توصیه گردد.

این مقاله در سه بخش تنظیم شده است. در بخش نخست به تعاریف فرهنگ و هویت و نقش آنها در سیاست خارجی می‌پردازیم. این نقش در دیدگاه انسان‌باورانه به فرهنگ پُررنگ می‌شود. در بخش دوم نیز تلاش شده است هویت و غیریت در شاهنامه تحلیل گردد. در این بخش به بررسی ویژگی‌های انسان ایرانی از نگاه فردوسی پرداخته شده است. در بخش آخر، تلاش می‌شود تا به سؤال اصلی پژوهش، یعنی تأثیر نگرش فردوسی، با توجه به برداشت ما از اشعار او، بر سیاست خارجی ایرانی پرداخته شود.

۱. فرهنگ، هویت و غیریت

در میان نظریه‌های روابط بین‌الملل بیش از دیگران، دو مورد سازه‌انگاری و مکتب انگلیسی، به اهمیت و اولویت عناصر غیرمادی در روابط بین‌الملل توجه دارند. مفهوم فرهنگ در ذیل مکتب انگلیسی و مفاهیم هویت و غیریت در رابطه با رویکرد سازه‌انگارانه مطالعه خواهند شد. مجموعه مفاهیم فرهنگ، هویت، غیریت، جوهرگرایی و نسبی‌گرایی ارزشی، در نهایت، به نظریه‌های فرهنگی

سیاست خارجی شکل می‌بخشند.

۱-۱. نظریه‌های فرهنگ

از دیدگاه قائلان به مکتب انگلیسی همچون وایت و بال، جامعه بین‌المللی^۱ چیزی فراتر از صرف روابط دوجانبه یا چندجانبه میان کشورهای مستقل است؛ بلکه «روابط بین‌المللی دارای ویژگی‌های کم و بیش دائمی، دوطرفه و نظام‌مند» است. (Reeves, 2004: 112) نظریه‌های فرهنگ را به دو نوع تقسیم می‌کنند: رویکرد انسان‌باورانه و رویکرد مردم‌شناسانه. بنابر رویکرد نخست، فرهنگ ماهیتی ثابت، مستقل و معین دارد. هر ملتی که از آن هر میزانی برداشت کند، به همان میزان بافرهنگ تلقی می‌گردد. آشکارا، بنابر این تعریف، فرهنگ سه مفهوم را در خود جای داده است. یکی اینکه جهانی و فراگیر است و رنگ زمان و مکان به خود نمی‌گیرد. دیگر آنکه، وضعیتی سلسله‌مراتبی به خود می‌گیرد. به این معنا که هر ملتی به هر میزانی که به مفهوم ناب فرهنگ نزدیک‌تر گردد، نسبت به دیگران از مرتبه بالاتری برخوردار خواهد شد. سوم اینکه فرهنگ معادل ارزش مثبت است.

در نقطه چرخش رویکرد انسان‌باورانه^۲ به مردم‌شناسانه^۳ از فرهنگ، مارگارت مید^۴ گفته بود «ما [همان] فرهنگمان هستیم». (Reeves, 2004: 1) مید با کنار نهادن این تلقی از فرهنگ که تنها یک نوع از آن و آن هم الگوی اروپای اشرافی از فرهنگ را ارزشمند می‌دانست، نظریه فرهنگ‌های ارزشمند را طرح کرد و بدین طریق بر ویژگی بومی و ملی آنها در نظریه خویش تأکید نمود. قائلان به جامعه بین‌المللی، فرهنگ را مفهومی عام و همگانی کرده‌اند که البته در اختیار تنها یک شخص یا گروه خاص قرار ندارد، بلکه همه در آن شریک هستند. بدین ترتیب با فاصله گرفتن از خصلت برتری‌جویانه و فراگیر آن، فرهنگ دو ویژگی خواهد یافت: اجماعی و همگن. (Reeves, 2004: 124) در صورتی که وضعیتی از این دو خالی گردد دیگر نمی‌توان از آن با نام فرهنگ یاد کرد.

1. International society
2. Humanist
3. Anthropologist
4. Margaret Mead

۲-۱. مفهوم‌شناسی هویت و غیریت

مطابق با رویکرد سازه‌انگاری منافع فرد و دولت ثابت و دائمی نیست، بلکه منافع را هویت و آن را فرهنگ بر ساخته می‌کند. از نگاه ونت، هویت بازیگران مفروض و ثابت نیست، بلکه در درون تعامل، تحول، شکل و انتقال می‌یابد. (Zehfus, 2001) هویت بر این اساس «انتظارات و ادراکات نسبتاً ثابت و نقش - بنیاد یک بازیگر از خودش» معنا می‌شود. (Zehfus, 2001) بنابراین «هویت‌ها از آنجایی که اساسی برای منافع فراهم می‌کنند مهم هستند». (Zehfus, 2001) مهم‌ترین کارکرد هویت در روابط خارجی آن است که به تلقی ضروری انسان از «خود» و «دیگران» شکل می‌بخشد؛ چیزی که ما در اینجا از آنها با نام‌های «هویت» و «غیریت» یاد کردیم. گفتیم ضروری، زیرا:

«در پرتو دریافت‌هایی که اکنون از مسئله هویت داریم می‌توانیم به‌طور قطع بگوییم که هیچ اجتماع انسانی یا تمدن بشری بدون داشتن تصویری از خود جمعی و هیچ انسان یا فرد بشری بدون داشتن درکی از خود امکان شکل‌گیری ندارد، چه رسد به اینکه بتواند در جهان عمل کند یا به مرحله رشد و تطور برسد. تا آنجایی که درک کنونی ما اجازه می‌دهد می‌توانیم بگوییم تنها غیرانسان است که می‌تواند در غیاب تصویر یا تصویری از خود در جهان بزید و رشد و بقا یابد.» (کچوئیان، ۱۳۸۲: ۱۶)

رواسانی هویت را آن می‌داند که در پاسخ به سؤالات «کیستی» و «چیستی» یک «من» یا «ما» از خودش داده می‌شود. این پاسخ نه صرفاً مادی است و نه صرفاً از عناصر معنوی شکل گرفته است. بلکه هویت افراد در ترکیبی پیچیده از هر دو تعیین می‌شود. اما از آنجایی که این ترکیب پایدار و دائمی نیست، و تحت تأثیر شرایط قرار دارد، در برخی شرایط جلوه‌هایی از آن پررنگ‌تر از دیگر عناصر تشکیل‌دهنده می‌شود. توجه به این بخش برجسته‌تر نباید توجه را از سایر عناصر هویت‌ساز غافل سازد. (رواسانی، ۱۳۸۰: ۲۲-۲۱)

در اینجا باید لحظه‌ای برای شناخت بهتر فرهنگ و نسبت آن با هویت تأمل نمود. پذیرندگان نظریه نگاه جوهری به فرهنگ آشکارا از نظریه وجود رابطه وثیق گذشته و حال و به تعبیر رساتر از رابطه فرهنگ با اعضای منتسب به آن دفاع



می‌کنند. بدین ترتیب در تناسبی مثبت، گذشت زمان و بقای جوهره فرهنگ برقرار می‌گردد. پس «مطابق با ایده جوهرباورانه از فرهنگ چینی بودن یک چینی، او را ذاتاً همان باقی نگه می‌دارد، همان‌گونه که بالایی بودن و انگلیسی بودن و مانند آن [چنین تأثیری دارد]». (Reeves, 2004: 80)

اینکه ما که هستیم یا چه هستیم چه اهمیتی دارد؟ والتر بن میخلز^۱ می‌گوید:

«این جواب تنها نمی‌تواند یک مورد راست‌باوری معرفت‌شناسانه باشد به اینکه تفسیر ما از گذشته می‌تواند تا حدودی به وسیله هویت‌مان تعیین گردد، چرا که به درستی این تعبیر از شرایطی که ذیل آن ما گذشته را می‌شناسیم هیچ تفاوت منطقی با راستی یا بطلان آنچه ما می‌شناسیم نمی‌کند. بلکه می‌بایست این ادعای هستی‌شناسانه هم وجود داشته باشد که ما نیاز داریم بدانیم که کیستیم تا گذشته متعلق به خودمان را بشناسیم. به هر روی سؤال واقعی این نیست که کدام گذشته به ما متعلق است، بلکه چرا یک گذشته را باید متعلق به خود بدانیم». (Reeves, 2004: 81)

این واقعیت بیش از همه در نقش‌ها و انتظارات اجتماعی خود را بروز می‌دهد. همان‌طور که یک روحانی در ملاء عام نمی‌تواند هر کاری را انجام دهد، یک هندی مهاجر به امریکا نیز در برخی رفتارها و باورها نمی‌تواند همچون یک امریکایی باشد؛ چرا که هرکدام در یک فرهنگ خاص خود را بازمی‌شناسانند. به نظر می‌رسد اگرچه در فرایند اجتماعی شدن، ما برخی چیزهای جدید را می‌آموزیم اما مطابق با نظریه فرهنگ، فرهنگ انحصار خود را حفظ می‌کند و در واقع این افراد هستند که خویش را با مختصات فرهنگ تطبیق می‌دهند نه بالعکس. البته فرهنگ را همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم یک موجود ثابت و پایدار نمی‌دانیم. میخلز نظریه فرهنگ را تداوم نظریه نژاد می‌داند که بر نگاه جوهری کیستی مردم و اینکه چه چیزی به راستی برای آنهاست، بنا شده است. بنابراین «ما به خاطر انجام رفتارهای یهودی، یهودی نیستیم، بلکه چون یهودی هستیم رفتارهای یهودی را انجام می‌دهیم». (Reeves, 2004: 81)

بنابراین هر انسان یا مجموعه انسانی تعبیری را که از خویش دارد (هویت) در

1. Walter Benn Michaels



چهارچوب ساختار پیچیده‌تر معنایی بزرگ‌تری (فرهنگ) به‌دست می‌آورد. بر این اساس می‌توان رابطه مستقیمی را میان هویت و بحران آن با فرهنگ و قوت و ضعف آن، شناسایی کرد. مورن^۱ می‌گوید فرهنگ در دل خود دو کارکرد یا سرمایه را حمل می‌کند: سرمایه شناختی یا فنی شامل دانش‌ها، مهارت‌ها و سرمایه اسطوره‌ای؛ و نیایشی شامل اعتقادات، هنجارها و غیر آن. این سرمایه ابتدا در حافظه افراد به شکل فرهنگ شفاهی و سپس در متون و قواعد و آداب و رسوم به‌عنوان فرهنگ مکتوب تجلی می‌یابد. وی می‌افزاید که این میراث فرهنگی محور سازمان جوامع قرار می‌گرفته است و به آنها مَهر و هویت ویژه‌ای می‌بخشیده است. «فرهنگ این هویت را با بازگشت به پیشینیانش، مُردگانش و سنت‌هایش سیراب می‌کند». (مورن، ۱۳۸۳: ۲۱۳) مهم‌ترین کارکرد هویتی فرهنگ تصویرسازی او از «خود» و «دیگران» است.

ویژگی دیگر هویت این است که اگرچه یک نگاه به فرهنگ خویش دارد اما نگاه دیگر آن به سوی غیریت است؛ آنچه دیگری محسوب می‌شود. هر فردی پس از واقعیت بنیادی «من هستم» به‌عنوان اولی‌ترین عنصر هویتی او، با شناسایی دیگران و کوشش به یافتن وجوه تمایز خویشتن با ایشان، دیگر عناصر هویتی خویش را بنا می‌سازد. «هویت» در اصل امری انفعالی است. توجه به خود، در رابطه و با توجه به دیگران و از خلال آنها معنا می‌یابد. «خود بودن» یعنی دیگری نبودن، با دیگران تفاوت داشتن و در عین پیوند یا حتی آمیختگی، جدایی و برکناری را نگه داشتن. (مسکوب، ۱۳۷۳: ۳۹) فرد پس از احساس نیاز به با دیگران بودن، به‌سمت آن می‌رود تا با کسانی که مشترکات بیشتری دارد، هویت دسته‌جمعی یا گروهی ایجاد کند. این هویت سیال است. برای مثال اگر در کشوری بیگانه صرف ایرانی بودن احساس خوشایندی را میان دو هموطن ایجاد می‌کند، اما در خود ایران دیگر صرف ملیت واحد چنین احساسی را موجب نمی‌شود. در این موقعیت احتمالاً همشهری بودن آن احساس را پدید می‌آورد.

برای مورن فرهنگ در ارتباط با تابوها، مقدسات، اصول و قواعد خود، ویژگی

بسته‌ای دارد که به تدریج و به اندک تحول می‌یابد. اما زمان دربرگرفتن یک چیز برتر از نوع فنی یا هنجاری، حتی پذیرش یک خدای جدید باز می‌شود. هرچند خدای کهنه می‌تواند در لباس خدای جدید حفظ شده باشد. (مورن، ۱۳۸۳: ۲۱۳)

پس می‌توان گفت به علت پایداری فرهنگ، هویت نیز پایدار خواهد بود. تداوم یک میراث فرهنگی مکتوب (مثل یک کتاب شعر یا ضرب‌المثل) و شفاهی (رفتار ویژه در موقعیت خاص مانند تعارفات) در میان نسل‌های مختلف یک قوم می‌تواند از اثرگذاری و ماندگاری آن اثر خبر دهد؛ و راز این ماندگاری را نیز باید در هماهنگی، تطابق و رابطه همدلانه میان آن و مردمان آن فرهنگ دانست. در ادامه این هماهنگی را میان شاهنامه فردوسی و مردم ایران دنبال می‌کنیم.

۲. تأثیر شاهنامه بر هویت ایرانی

قبول جایگاه خطیر شاهنامه فردوسی در احیا و ماندگاری زبان فارسی به شکل امروزی آن از سوی تمام ایران‌شناسان و شاهنامه‌پژوهان فارسی‌زبان و غیر آن سخنی متفق علیه است. البته مسکوب در جایی این ادعای مشهور را که هویت ایرانی را فردوسی پس از فروپاشیدن امپراتوری ایران توسط حمله اعراب که ایران دچار کربختی و پراکندگی شد، بار دیگر جان بخشید، کلام درستی نمی‌داند. زیرا حتی قبل از او نیز ایرانیان خویشتن را در حدود ذهنی امپراتوری سابق متمایز از دیگران به‌خصوص اعراب می‌دانستند.

«البته در دوره‌های پیش هم ما ملتی بودیم، با هویتی مخصوص به خود، و تصویری از ایران و ایرانی داشتیم. برایمان اصل «ایرانی بودن» بود و دیگران را «انیران» (ناایرانی) می‌گفتیم. دنیا تقسیم شده بود به دو دسته، ایرانی و غیرایرانی. این ایرانی‌ها... نوعی اشتراک در جهان‌بینی داشتند، در کلیات اساطیر مشترکی داشتند...» (مسکوب، ۱۳۷۳: ۳۱)

این ویژگی کاملاً در ابیات شاهنامه بروز کرده است. اما ایشان می‌افزاید به‌رغم این نکته نباید کار باارزش فردوسی را کوچک شمرد. استاد سخن در اثری باشکوه که بسیاری قبل و بعد از او کوشیدند تا همچو آنی خلق نمایند، توانست دو عنصر ملت‌ساز تاریخ و زبان را تنی واحد و یکپارچه ببخشد؛ اثری برجسته که بعدها نقش



دیگری را نیز ایفا کرد و آن اینکه «مهم‌ترین عامل فرهنگی نگه‌دارنده ملیت ما می‌شود».

خطیبی سه عنصر هویت‌ساز را در اثر فردوسی مشاهده می‌کند که عبارت است از یکپارچگی روایات تاریخی، به این معنا که تمام روایات مذکور در شاهنامه یکدیگر را نقض نمی‌کنند، بلکه مکمل یکدیگر هستند. دیگری یکپارچگی سیاسی ایران است و بالاخره یکپارچگی جغرافیایی. این تعلقات خاطر را ذهنیت ایرانی در خود نگه می‌دارد تا اینکه در سلطنت صفویه به منصفه ظهور می‌رسد. جالب آنجاست که تمام فارسی‌زبانان در حکومت‌های تکه‌تکه شده واقع در سرزمین ایران، در هنگام مطالعه شاهنامه با آن احساس نوستالژی برقرار می‌کردند. تا پیش از به قدرت رسیدن صفویه و یکپارچه شدن مرزهای ایران، ایرانیان همچنان خود را ساکن ایران‌شهر می‌شناختند. در ایجاد و تداوم این حس ملی شاهنامه نقش شگرفی دارد. «شاهنامه منبعی بسیار غنی از میراث ایرانیان است که در آن می‌توان استمرار هویت ایرانی را از دنیای اسطوره‌ها و حماسه‌ها تا فرمانروایی واپسین شاهنشاهان ساسانی آشکارا دید». (خطیبی، ۱۳۸۵؛ همچنین بنگرید به: خالقی مطلق، ۱۳۸۷)

در تأکید بر نقش هویت‌ساز شاهکار فردوسی این سخن استاد محیط طباطبایی گویاست که: «فردوسی به معنای تمام کلمه شاعر «ملی» کشور ماست. آمال و افکار ما و دین ما و مذهب ما و زبان ما و شیوه بیان ما، همه از شاهنامه او نیرو می‌گیرد». (ابوالحسنی، ۱۳۸۲)

۳. هویت و غیریت در شاهنامه فردوسی

در حماسه‌سرایی، ویژگی‌های یک قوم در قهرمانان و شخصیت‌های اصلی آن تبلور می‌یابد. در خوانش فردوسی از تاریخ جهان، نخست تمام جهان از رهبری یکپارچه سود می‌برد. ویژگی تمامی رهبران جهان در این دوره خصایل و فضایل نیک و اهورایی است. اما در دوره فریدون که وی نیز جهانداری خداپرست و خردمند است، وی تصمیم بر آن می‌گیرد تا اداره جهان را به سه فرزند خویش، سلم، تور و ایرج، واگذار کند. گویا بنا دارد در زمان حیات خویش ایشان را برای اداره حکومت آماده سازد. غافل از آنکه دو نفر از فرزندان ایشان بدذات و دارای خصایل نکوهیده

هستند. البته جلوتر توضیح داده می‌شود که این خصایل چگونه زمینه «دشمن‌سازی» را فراهم می‌کند.

نهفته چو بیرون کشید از نهان به سه بخش کرد آفریدون جهان
یکی روم و خاور یکی ترک و چین سوم دشت گردان ایران زمین

البته از ابیات ماقبل این، در می‌یابیم که مراد فردوسی در شاهنامه از جهان همان سرزمین امپراتوری باستانی / افسانه‌ای است که اصطلاحاً ایران خوانده می‌شود؛ از شرقی‌ترین نقاط چین باستانی - تمام سرزمین‌های شناخته‌شده شرق فلات قاره ایران - تا غربی‌ترین بخش امپراتوری رم باستان. این درحالی‌ست که وی در ابیاتی بالاتر، از سرزمین سیاسی مجزایی که شاه خویش را دارد به نام یمن، سخن می‌گوید که فریدون‌شاه، شاهنشاه ایران، پسران خویش را به سراغ وی می‌فرستد تا از او دخترانش را خواستگاری و تزویج کنند. اما در مجموع، جهان سیاسی در اندیشه فردوسی تقریباً یکدست است و میان جهان و قلمروی فرماندهی فریدون هم‌پوشانی زیادی وجود دارد.

فردوسی زمینه آزمونی را برای پسران فریدون ترسیم می‌کند. شاهنشاه ایران از این می‌هراسد که فرزندان وی در سفر به یمن افسون‌زده و گرفتار طینت شیطانی شده باشند (ترس از خیانت به وطن). اما فرزندان از این ابتلا سربلند بیرون می‌آیند و قلب پدر را شاد می‌نمایند. فریدون تصمیم می‌گیرد برای اداره بهتر جهان و تدبیر ملک گسترده امپراتوری ایران، در زمان حیات خویش، ملک خویش را میان سه فرزند تقسیم کند، تا اگر اجل وی فرارسد، فرزندان تدبیر و مدیریت آن را آموخته باشند. پیش از این، علاوه بر اینکه جغرافیای سیاسی جهان یکدست است بلکه فرزندان فریدون نیز بی‌نام هستند. این اوج وحدت میان برادران را بازنمایی می‌کند (وحدت فرهنگی و وحدت جغرافیایی). فرزند بزرگ‌تر را «مهتر»، دوم را «میانه» و فرزند آخرین را «گهتر» می‌شناسند. اما با بازگشتن غرورآمیز پسران از سرزمین یمن، فریدون ایشان را مطابق با ویژگی‌هایشان نام می‌نهد: سلم، تور و ایرج. در این تقسیم قدرت و سرزمین، بخش چین و ترک به تور، سرزمین‌های روم و خاور به سلم، و ایران و یمن به ایرج که از همه کوچک‌تر است، بخشیده می‌شود.

از ابیات مختلف برمی‌آید که اصل مکان فرماندهی جهان که جایگاه ژئواستراتژیک دارد (هارتلند)، همین سرزمین ایران می‌باشد. این را می‌توان از سپردن اداره آن به بهترین و خردورزترین فرزند خویش استنباط نمود.

همچنین از برخی ابیات این‌گونه می‌توان دریافت که شخص فریدون، شاهنشاه ایران پس از تقسیم قدرت، در ایران می‌ماند. در نتیجه می‌توان گفت شاید قرار گرفتن ایران در نقطه ثقل راهبردی، دارا بودن منابع غنی طبیعی و وضعیت ممتاز ژئوپلیتیک/ استراتژیک، رشک برادران را برانگیخت. شاید هم به دلیل وجود خصایل ناپسندیده در ذات ایشان صرف ماندن برادر کوچک‌تر در کنار پدر در سرزمینی که همواره محل رتق و فتق امور مملکتی بود، ایشان را دچار حسد کرد. از این امر می‌توان نتیجه دیگری نیز گرفت: فردوسی می‌خواهد این نکته را گوشزد نماید که ایران به دلیل موقعیت خاص آن همواره در خطر حسادت و مورد تهاجم قرار گرفتن است.

تاکنون فریدون به فرزندان به یک چشم می‌نگریست ولی پس از نامیدن ایشان و همسران‌شان به نام‌های جدید، طالع‌بینان، طالع خوبی را برای ایشان مشاهده نمی‌کنند و این نکته پدر را در نگرانی فرو می‌برد. اما وی اطلاع ندارد چه چیز بر فرزندان گران تمام می‌شود و طالع آنها را سیه‌گون می‌سازد. بدین‌منظور، وی در حالی دست به تقسیم جهان می‌زند که همین عمل تخم کینه، حسد، و نفاق، و در نهایت نزاع را میان ایشان می‌کارد. امری که اگرچه برای اداره بهتر امور انجام گرفت اما برای همیشه امپراتوری ایران را از یکپارچگی برون برد و اسباب پدرکشی، برادرکشی و فرزندکشی را بنا نهاد.

اگرچه در سال‌های نخست تقسیم جهان،

نشستند هر سه به آرام و شاد چنان مرزبانان فرخ‌نژاد

اما گذشت سال‌ها و شکل‌گیری دوگانه «من/ دیگری» به سبب تقسیم جهان، در درون زمینه خصال‌های ناپاک شیطانی، به خصومت‌ها شکل می‌بخشد.

برآمد برین روزگار دراز زمانه به دل درهمی داشت راز

فریدون فرزانه شد سالخورده به باغ بهار اندر آورد گرد

بجیبید مر سلم را دل ز جای
دگرگونه تر شد به آیین و رای
نبودش پسندیده بخشش پدر
که دادش به کهترپسر تخت زر

آن راز را که فردوسی از آن سخن می گوید چیست؟ آیا این همانی نیست که زمینه اختلاف و نزاع را در روابط بین افراد و کشورها با یکدیگر موجب می شود؟ اگر امپراتوری ایران میان فرزندان تقسیم نمی شد، آیا کینه و حسد میان برادران شکل می گرفت؟

فریدون مطابق با تمام سنت های قبایلی و حکمرانی گذشته تلاش دارد تا با برقراری ارتباط سببی میان پادشاهی همسایه علاوه بر آسودگی خیال از عدم تعرض از جانب همسایه غربی، اتحادی مستحکم را در برابر هجوم دشمنان ایجاد کرده باشد. اما ایران دچار تفرقه می شود. درحالی که پسران در سفر به یمن وحدت خود را حفظ می کنند و افسون زده نمی شوند، با تقسیم اراضی اختلافات شکل می گیرد. اگرچه از دخالت خارجی شکست نمی خورند، اختلافات درونی و استحاله (ورود ارزش های شیطانی در اندیشه فردی و حکمرانی) وحدت برادران را شکست می دهد. فردوسی از چنین خطری برای آینده ایران بیمناک است.

۱-۳. فردوسی، عبور از نظریه های نزاع غربی

بنا بر نظریه نزاع واقع گرای هابزی با شیئیت یافتن دولت، حالات روانی فردی به دولت تسری می یابد، در نتیجه همان طور که ترس و حسادت عامل نزاع و خونریزی در افراد و قبایل هستند، این عوامل واحدهای سیاسی را نیز به جان یکدیگر می اندازند. (Ahrens Dorf, 2000: 3-4) دلایل ژئوپلیتیکی بیشتر دلایل تشویقی دارند تا تکوینی. پس صرف حسادت سلم و تور به موقعیت ایرج به نزاع میان ایشان شکل می بخشد. درحالی که برخی دیگر بر اصالت و اولویت عوامل ژئوپلیتیکی در بروز جنگ ها تأکید دارند، نظریه ساختاری والتز اساساً با رد عوامل سطح خرد (سرشت انسان و ذات دولت) بر شکل گیری نزاع به عنوان عامل اصلی، ساختار^۱ (به مثابه عامل زمینه ساز) و اصل توزیع توانمندی ها^۲ (به مثابه دلیل تفاوت تصویر

1. Structure

2. Principle of Distribution of capabilities

دولت) را مطرح می‌سازد. (Waltz, 1979: 88-101) با این برداشت از واقعیت بین‌الملل، اگر بتوان با تسامح آن را بر وضعیت ژئوپلیتیک دوران باستان تطبیق داد، صرف جدایی سرزمینی وضعیتی اقتدارگرایز (آنارشیک) را شکل بخشید و دو عامل سطح خرد به‌عنوان عوامل فاعلی شعله‌های جنگ را برافروختند. با فرارفتن از دلایل روان‌شناختی و مادی‌گرا، از نیمه دهه ۸۰، با ورود نظریه سازه‌نگاری به‌عنوان نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل، تأثیرگذاری عناصر هویتی و فرهنگی اولویت بخشیده شد. (ونت، ۱۳۸۴) از دیدگاه کارل اشمیت وضعیت اقتدارگرایز وجود خارجی ندارد، بلکه تقسیم‌بندی خودی و غیرخودی زمینه اقتدارگرایز شدن سیاست و بین‌الملل را فراهم می‌آورد. (Chandler, 2008: 15-16)

به نظر می‌رسد آنچه فردوسی توصیف می‌کند عامل فرهنگی و هویتی را عامل زمینه‌ساز و عناصر روان‌شناختی عوامل فاعلی یا شروط لازم برای بروز نزاع باشد، زیرا تا پیش از تقسیم‌بندی چنین نزاعی میان برادران وجود ندارد و نشانه‌ای از شیطنت در سلم و تور مشاهده نمی‌شود؛ وگرنه باید پیش از این نزاعی درمی‌گرفت. از سوی دیگر، اگر صرف تقسیم‌بندی به بروز خونریزی منجر می‌شد، چرا ایرج هرگز به این کار مبادرت نورزید؟

فردوسی ایده اشمیت را هم، اگر بتوان گفت، کاملاً نمی‌پذیرد. از آنجا که مطابق با ایده اشمیت، کارگزاران دولتی در یک فرایند هویت‌ساز، نسبت «دشمن/دوست» را میان خویش و دیگران برقرار می‌سازند. یعنی همواره هر دولتی برای بقای خویش دشمن‌سازی می‌کند (یا باید بکند). این درحالی‌ست که شخصیت‌های تحسین‌شده شاهنامه (در اینجا فریدون و ایرج) همواره به‌دنبال صلح و دوست‌سازی هستند و دشمنی‌ها را کسانی می‌سازند که خصایل اهریمنی دارند. بنابراین از منظر او، دیگرسازی ضرورت دولت‌سازی نیست.

به ادبیات والتزی، اندیشه سیاسی فردوسی در سطح تحلیل خرد جای می‌گیرد. دولت‌های خیر و شر بازتاب روحیه و خصایل پهلوانان و فرهنگ مردم آن قوم هستند. دولت موجودیت جداگانه و مستقل ندارد بلکه دولت همانند جامعه مجموعه‌ای است از افراد تشکیل‌دهنده آن. از این روی، اگرچه ایرانیان عموماً چهره مثبت و ممدوحی در شاهنامه دارند یا پهلوانان یا فرماندهان نظامی غیرایرانی به

خصایل منفی شناخته می‌شوند، این به منزله آن نیست که فردوسی به «نژاد برتر» ایرانی باور دارد. بلکه بر این نظر است که فرهنگ ایرانی در طول تاریخ بر این گونه شکل گرفته است که مردمان نیک‌خصالی را در خود تربیت می‌کند.

۲-۳. ویژگی‌های «خودی» نزد فردوسی

از مهم‌ترین خصایل پهلوانان و قهرمانان مثبت شاهنامه این است که به هر صورت خویشتن را تسلیم قضا و قدر الهی می‌دانند. آنچه از آن به «کار سپهر» یاد می‌شود:

پرسید و گفتش چه دیدی شگفت	کزان برتر اندازه نتوان گرفت
چنین گفت با شاه بوزرجمهر	که یکسر شگفتست کار سپهر

«انسان شاهنامه، به دانش و کوشش، هیچ‌گاه به فسون چرخ بلند راه نمی‌یابد. آدمی شکار سرنوشت است... آدمی در داستان‌های شاهنامه چنان در گردونه تقدیر می‌افتد که نه آرام می‌گیرد و نه توان سرکشی دارد. پرهیز از تقدیر نیز سودی ندارد». (کیا، ۱۳۶۹: ۳۹) البته این به معنای ناتوانی و کرختی قهرمانان نیست. بلکه ایشان در ذیل آسمان تقدیر الهی به اندیشه مبارزه و امکان تغییر سرنوشت باور دارند.

نگه کرد پیران که هنگام چیست	بدانست کان گردش ایزدبست
ولیکن به مردی همی کرد کار	بکوشید با گردش روزگار

چنین پهلوانی همواره خود را زیر نظر قادر متعال می‌بیند. پهلوان خردمند است اما خداوند داناتر و حکیم است که عقل آدمی توان فهم آن را ندارد. در این صورت شکست اگرچه گران اما تحمل‌پذیر می‌شود.

سخن هرچه زین گوهران بگذرد	نیابد بدوراه جان و خرد
به هستیش باید که خستو شوی	ز گفتار بی‌کار یکسو شوی
پرستنده باشی و جوینده راه	به ژرفی به فرمائش کردن نگاه

ویژگی تمام داستان‌های حماسی و اساطیری آنست که در کنار قهرمان اصلی روایت، یک شخصیت منفی و فرومایه قرار داده می‌شود تا شخصیت مثبت داستان

ویژگی‌های خود را به کمال نشان دهد. (کویاجی، ۱۳۸۰: ۴۵۸) در این ارتباط ایرج نخستین فرمانروای ایران مستقل را شخصیتی آزاده، خردمند، خرسند و پذیرای «بنداد» (قانون اساسی یا ناموس طبیعت) درمی‌یابیم. (محمودی، ۱۳۸۳: ۵۷) در نبرد رستم و اسفندیار هم می‌توان ویژگی‌های نبرد ایرانی را این‌گونه نام برد: چیره‌دستی در فنون رزم و استفاده از ابزار و آلات جنگی، منش ساده، سرشت سامان‌مند، وفای به عهد، وظیفه‌شناسی، غرور نسبت به تمدن خویش، پشتکار در جنگ، و زورمندی خشن. (کویاجی، ۱۳۸۰: ۴۵۶)

فردوسی خود از ابتدای سرایش اثر خویش، در جای جای شاهنامه، چه از زبان خود و چه از زبان پهلوانان خوشنام، پسندیدگی خرد و اندیشه، تن سالم، خصایل اخلاقی و ناسازگاری گناه و نافرمانی خدا با خرد را گوشزد می‌کند. گویا مطابق با کلام قرآن هیچ دو حقی برابر هم قرار نخواهند گرفت و اینکه جهان، سراسر نبرد حق و باطل، یا به بیان دیگر، نبرد میان خیر و شر است. (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۸) قهرمانان منفی با شخصیت‌های منفی معرفی می‌شوند. برای مثال سلم و تور برادران ایرج در حسادت پوچ، گرفتار حرص و آز، وسوسه‌های شیطانی و ناپایداری خرد می‌شوند. اینکه با رفتن خرد چه بر جان حاکم می‌شود آشکار نیست. همین بس که خرد سالم متعارض با شیطان و افعال شیطانی خواهد بود.

ایرج در تمام کار می‌کوشد با گفت‌وگو و نصیحت دل برادران را نرم سازد؛ و این در حالی است که تاکنون هیچ برادرکشی رخ نداده است. البته فریدون از بیهودگی این نصیحت‌ها و خطر مرگ به‌دست برادران به او گوشزد می‌کند. اما کیفیت اندرزها و نحوه به قتل رسیدن ایرج نشان می‌دهد که وی (ساده‌دلانه) هرگز گمان چنین خطری را از سوی برادران خویش حس نمی‌کرد.

ایرج نیز در مواجهه با برادران بدکار خود به روشنی از ناپایداری و بی‌وفایی دنیا سخن می‌گوید. آنگاه که با خواست جاه‌طلبانه برادران برای تصاحب سرزمین ایران مواجه می‌گردد، پایان دنیاطلبی و این چنین پادشاهی را بدفرجامی می‌داند و این سخنان را صرفاً جهت نرم کردن دل آنها نمی‌گوید، بلکه به راستی اعلام می‌کند که برادردوستی به جای کینه‌ورزی را بر چنین ملکی ترجیح می‌دهد (برتری حکمرانی اخلاقی و مخالفت با سیاست توسعه‌طلبی دولتی). اینکه آیین او کوچکی

(خاک‌نثاری) است و با آز و گردن‌کشی میانه‌ای ندارد:

سپر دم شما را کلاه و نگین بدین روی با من مدارید کین
مرا با شما نیست ننگ و نبرد روانرا نباید برین رنجه کرد

در ازای این رادمردی پادشاه ایران، دو دیگر حتی ظرفیت شنیدن سخن نیک را ندارند و این سخنان بیش از هر چیز دیگر آنها را کلافه و اهریمنی می‌کند. در برابر کین‌خواهی و جنگ‌طلبی برادران، ایرج جنگ برای پادشاهی را جنگ برای دنیا و ستیز علیه خدا می‌داند. این درحالی‌ست که همان‌طور گفتیم پیش از این پادشاهی بر جهان امری خیر و در جهت اجرای فرمان اهورامزدا بوده است. به‌علاوه تاکنون هیچ‌گونه سابقه برادرکشی وجود نداشته است:

مکش مر مرا کت سرانجام کار بیچانند از خون من کردگار
جهان خواستی یافتن خون مریز مکن با جهان‌داریزدان ستیز

در ازای این نیک‌خواهی تور و سلم از برادر خویش کینه را بالا گرفته و برادر را ناگاه کشته و به بدترین شکل برای پدر خویش می‌فرستند. سرش از تن جدا نموده، با عطر و مشک معطر می‌کنند. جالب است که این برادرکشی و جاه‌طلبی در زمانی رخ می‌دهد که جهان از پیوستگی خویش بیرون آمده و به سه قسمت تقسیم می‌شود.

پس از مرگ ایرج به دست برادران، فرزند او، منوچهر، سال‌ها بعد، به فکر نبرد با عموهای خویش می‌افتد. سلم و تور که از کین‌خواهی ایرانیان بی‌مناک‌اند، ابتدا می‌کوشند نظر مثبت فریدون و منوچهر را برای زندگی در صلح جلب نمایند. اما ایرانیان فریب نمی‌خورند و کارزار روی می‌دهد.

فردوسی تمام تلاش خود را به کار گرفته است تا هر دو جبهه را در منتهای خوبی و بدی توصیف کند. نخست آنکه منوچهر پس از پیروزی‌های اولیه در نامه‌ای به فریدون ابتدا جهان‌بینی الهی خویش را باز می‌گوید و پیروزی و شکست را به قضای او می‌داند. این نشان می‌دهد که کینه‌خواهی او (یا سپاه ایران) از روی

دنیاطلبی و لذت‌جویی سطحی نیست. انتقام گرفتن یک فعل خنثی است که در ترکیب با نیت فاعلی (خیر یا شر) پسندیده یا ناپسند می‌شود. اگر این کینه‌جویی برای دفع شر و کسب رضای خدا باشد ممدوح است.

در ادامه نبرد منوچهر سپاه دشمن را سپاه اهریمن می‌نامد و برای سپاه خویش وعده بهشت و شهادت یا پیروزی و غنیمت را می‌دهد. این همان «احدی الحسنین» در قرآن است که به مؤمنان در نبرد با کفار وعده داده شده است؛ یا کشته می‌شوند و به فیض شراب طهورای الهی دست می‌یابند یا می‌کشند و پیروز می‌شوند که در این صورت هدف از نبرد را که همانا شکست دشمنان خدا و رسول او و تصاحب غنائم جنگی است، فراچنگ می‌آورند.

کسی کو شود کشته زین رزم‌گاه بهبستی بود شسته پاک از گناه
هم از شاه یابند دیهیم و تخت ز سالار زر وز دادار بخت

همچنین فردوسی در این صحنه نبرد به نوع دیگری نیز میان اردوگاه حق و باطل خط پررنگی می‌کشد. در این پرده نمایشی سپاه ایران اهل برنامه‌ریزی، زیرکی، آشنایی با فنون رزم و فرمان‌بری کامل از رهبری نشان داده می‌شوند. نکته جالب‌تر آنکه از آنجایی که هدف از نبرد کینه‌جویانه با عموها صرفاً دفع شر و کسب رضای خداست، با پایان یافتن جنگ منوچهر اعلام می‌دارد که دیگر زمان انتقام و کشتن بدخواهان به پایان رسیده است و از امروز باید به دنبال کاشتن بذر امید، صلح و نیک‌اندیشی بود.

کنون روز دادست بیداد شد سران را سر کشتن آزاد شد
همه مهر جویید و افسون کنید ز تن آلت جنگ بیرون کنید

در پایان نبرد و اتمام نمایشنامه فردوسی، عموماً مخاطبان منتظر آخرین سخن از قهرمان می‌باشند یا آخرین کلام را مهم‌ترین پیام داستان می‌دانند. استاد سخن از این فرصت استفاده کرده تا از تمام پیام‌های طول کارزار یکی را که به اعتقاد او مهم‌ترین است بار دیگر ذکر کند تا بدین ترتیب اهمیت آن را گوشزد نماید. فریدون همه را مرخص می‌کند و جز نزدیکان کسی نمی‌ماند. در این گاه:

در دخمه بستند بر شهریار شد آن ارجمند از جهان زار و خوار
جهان‌سراسر فسوسوی و باد به تو نیست مرد خردمند شاد

به نظر فردوسی جهان‌دیده، تمام رذایل اخلاقی و صفات اهریمنی ریشه در دنیاطلبی و بیهوده بزرگ داشتن آن است. یا به قول دیگر شاعر بزرگ این مرز و بوم، حافظ، دنیا «عروس هزار داماد» است.

۳-۳. تصویر ایرانی / هویت در شاهنامه

در جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت اساساً فردوسی در شاهنامه در مقام یک راوی تاریخ قرار گرفته است. لذا نگاه او حتی در چرایی پیروزی و شکست قهرمانان به روشنی جا گرفته است. با توجه به این نکته که فردوسی کوشید زاویه دید ایرانی را منعکس کند در واقع به زاویه دید او نیز می‌توان دست یافت. در شاهنامه، برتری از آن ایران و ایرانیان است. اولاً ایران سرزمینی توصیف می‌شود که به سبب منابع غنی طبیعی و موقعیت راهبردی آن همواره بالقوه می‌تواند مورد دنیاطلبان و حسودان باشد که در طول تاریخ بارها ثابت شده است. ثانیاً تورانی‌ها (دیگری) را مدافع بدی و ایرانیان (خود) را مدافع راستی و درستی نمایش داده است. این نگاه طبیعی است. زیرا فردوسی شاعری ایران‌دوست و روشن‌اندیش است. هر دوی این صفات موجب می‌شود تا نسبت به آینده این سرزمین و مردمان آن دل‌نگران باشد. وی نویسنده سیاه‌انگاری نیست که فقط بدبختی‌ها را ببیند و با زبان مناسب غلوآمیز شاعرانه آنها را به مردم خویش نسبت دهد. وی اگر هم شاهد ناراستی‌ها و کاستی‌ها در میان مردم خویش است اما چون به فکر اصلاح است، و نه صرف توصیف و توبیخ، اگرچه بدی‌ها را می‌گوید اما بر نیکی‌ها تأکید دارد. بدین خاطر شاهنامه با نام و یاد عظمت حضرت آفریدگار آغاز و پس از طی ماجراها و فراز و نشیب‌های فراوان تلخ و شیرین، در نهایت با خوشی و برتری اهورا به پایان می‌رسد و به قول معروف: «شاهنامه آخرش خوش است!»

دیگر آنکه فردوسی نشان می‌دهد که قوم ایرانی مقاوم و دلیر است و حتی کین‌ورزی هم می‌کند، اما تمام کوشش‌ها و مبارزات او در جهت اجرای اخلاقیات و برپایی صفات اهورایی است. لذا در شاهنامه، ایرانی قومی صلح‌طلب قلمداد



می‌شود. سوم آنکه فردوسی چه روحیات خویش را بازمی‌گوید و چه فرهنگ مردمان زمانه خویش را بازمی‌نمایاند، درد زنده کردن قوم و زبان فارسی را دارد اما به دین اسلام خصوصاً به مذهب اهل بیت نیز دل بسته است. این را در بیت «بسی رنج بردم در این سال سی...» و همچنین مدح پیامبر و آل او در سراسر شاهنامه می‌توان در یافت.

افزون بر این، پهلوانان شاهنامه همگی دنیایی و فانی هستند. شخصیت‌های بزرگ و اسطوره‌ای نیز در نهایت کاستی‌هایی دارند و بر ضعف خویش واقف هستند. آنچه در نبردها از خاطر نمی‌برند این است که همه‌چیز موکول به مشیت الهی است. خدا نیز به درستی به توحید و قادر و حکیم متعال شناسانده می‌شود. نکته حائز اهمیت بعدی آنکه در شاهنامه در چند نوبت ایرانی مترادف با طبقه دهقان می‌شود. دو گمانه به ذهن متبادر می‌شود. طبقه دهقان در ایران از زمان باستان طبقه اصلی و حیاتی، یار، و مددکار حاکمان بوده است. البته در اینجا دهقان معنای بسیار والاتری از معادل کنونی آن دارد؛ و مراد از آن مالک و زمیندار می‌باشد. هم خراج می‌دادند و هم در زمان ضرور سپاه جمع‌آوری می‌کردند. (مسکوب، ۱۳۷۳: ۱۹-۱۸) حدس دیگر آنست که به هر دلیلی شغل دهقانی در ایران آن روز آنچنان رواج داشته است که با استفاده از صنعت تشبیه، ایرانی را به دهقان متصف می‌کردند.

مسکوب می‌گوید «باری اگر نقش شاهنامه‌ها برانگیختن حس ملی از راه بیدار کردن خاطره قومی است، نقش تاریخ‌های متعارف [مراد از آن عموم تاریخ‌هایی است که به صرف بیان و تحلیل وقایع می‌پردازد و از آرایه‌های ادبی یا اساطیر خالی است] آشتی امر ملی با امر دینی است؛ کوششی است در راه سازگاری با واقعیت زمان و جست‌وجوی راهی بینابین: ایرانی ماندن و مسلمان بودن». (مسکوب، ۱۳۷۳: ۸۱) اما به نظر می‌رسد شاهنامه فردوسی هم در جهت احیای هویت ملی و باستانی است و هم می‌خواهد قرائتی دینی که با اسلام سازگار باشد ارائه دهد. در واقع روایت تاریخی وی از تاریخ و اسطوره در ایران با عینک جهان‌بینی اسلامی است.

نولدکه - ایران‌شناس معروف - می‌گوید وطن‌پرستی فردوسی از جنس «ایران‌پرستی معنوی محض» بود. اگرچه با فروپاشیدن امپراتوری ایران و از دست دادن ابهت همیشگی خویش تا قرن‌ها بسیاری از شاعران و مورخان از جمله



نویسندگان خدای‌نامه‌ها به دنبال حفظ میراث تمدنی و تاریخ و آیین‌های این مردمان بودند، اما در نهایت این فردوسی بود که توانست این مهم را با مبنا قرار دادن یکی از متون معتبر خدای‌نامه به انجام برساند.

گفته شد که شاهنامه ایرانی را قوم نیک‌صفت و خدای‌سرشت می‌داند، که اغلب دشمنان ایشان دل در گروی اهریمن دارند. اما آیا فردوسی به این موضوع نگاهی مطلق دارد؟ دقت در متن پاسخ را منفی می‌سازد، هرچند این خلاف این نظر است که می‌گوید «در اساطیر آنها ممکن است قهرمان کار ناشایستی انجام دهد و دچار خطا و اشتباه شود در صورتی که در شاهنامه این‌طور نیست. در شاهنامه پهلوانان نماد خوبی و خیرخواهی هستند و هرگز دچار خطا و اشتباه نمی‌شوند و به قول معروف هیچ‌گاه پشت قهرمان به زمین نمی‌خورد. رستم شاهنامه نیز این‌گونه است و این را می‌توان به‌عنوان یک باور کهن ایرانی هم در نظر گرفت».

(اسماعیل‌پور، ۱۳۸۸) اتفاقاً، نه ایرانی خیر مطلق است و نه دیگران شر مطلق. هم در میان ایرانیان ناکسان یافت می‌شوند (کی‌کاووس) و هم خوبانی در میان اغیار (برخی فرماندهان سپاه تورانیان)؛ و این نقطه قوت فردوسی است. نحوه بیان او از تاریخ ایران گویای آنست که وی یک ملت‌باور خام‌اندیش و احساسی نیست. بلکه کوشش او موجب می‌شود خوانندگان ابیات او به روایت او اعتماد کنند. در واقع وی خود را آگاهانه از ورطه مجیز‌گویی‌های می‌بخشد. به گونه‌ای که دوست و دشمن وی را مورخ صادق و شاعری عاقل می‌شناسند. (برای اطلاع بیشتر ر.ک. اسلامی ندوشن، ۱۳۴۸: ۱۱۶-۱۱۵) از این بخش هم‌اکنون به خوبی می‌توان وارد بحث کیفیت تأثیر نگاه فردوسی در نظریه روابط خارجی شد.

۴. بازتاب هویت‌سازی فردوسی بر روابط خارجی

در نظریه‌های فرهنگ دو نگاه نسبت به ذات آن وجود دارد؛ جوهرگرایانه و ضدجوهرگرایانه. در نگرش نخست (هم‌ردیف با نگرش انسان‌باورانه) باور بر این است که نه یک فرهنگ بلکه فرهنگ‌های متعدد مطرح است این دو فرسنگ‌ها از یکدیگر دور است. فرهنگ دارای ذات ثابت و دائمی است که به ندرت، یا اصلاً، تغییر می‌کند. پس فرهنگ یک چیز است، پیچیده و مرموز که تمام مرزبندی‌ها میان



اقوام و افراد متأثر از آن است. روح پنهان حاکم بر رفتار تمام جوامع. آنچه به فرهنگ جوهر می‌بخشد «معنا» است که تمام اجزا و افعال مختلف به یکدیگر ارتباط می‌دهد. در این معنا فرهنگ خودبنیاد است و خود معرف خویش است. معنای جامعی که با مرزهای پررنگ و دقیق در طول تاریخ از سایر معانی جدا گشته است. آشکار است که در چنین تلقی از فرهنگ، خودی و دیگری، به گونه‌ای بارز ظهور و تأثیر می‌یابند. چنین تلقی از فرهنگ که به برتری و اصالت یک فرهنگ بر موارد مشابه - البته اگر وجود فرهنگی آنان را به رسمیت بشناسد - حکم می‌کند، انسان‌باورانه^۱ شناخته می‌شود.

برداشت دیگر از فرهنگ (همردیف با نگرش مردم‌شناسانه) آن است که اصطلاحاً «فرهنگ را همان فعل» می‌داند. ایشان برای آن جوهره خاص، ثابت، و دائمی قایل نیستند. کار فرهنگ تعریف معانی، ایده‌ها، اشیا و گروه‌ها است اما هیچ تعریفی نهایی و مطلق نیست. آنچه در مطالعه فرهنگ بسیار مهم است این است که بشناسیم چگونه معانی و کلمات شکل گرفته و اطلاق می‌شوند؟ حتی خود واژه فرهنگ نیز از ابتدا تاکنون معنای ثابتی نداشته است. «فرهنگ فی‌الواقع فرایندی فعالانه است در ارتباط با معناسازی و مجادله بر روی تعریف، از جمله خودش». (Reeves, 2004: 83) پس روشن شد که چرا فرهنگ را همان فعل می‌دانند. این تلقی متأثر است از نگرش‌های متأخر زبان‌شناسی که امر متعالی و فاعل شناسای برتر را نمی‌پذیرند و اینکه واقعیت زبانی را در زمانی دانسته که به نحو بین‌الذهانی برساخته می‌شود. (Reeves, 2004: 76-86) این تلقی که برای تمام فرهنگ‌ها ارزش و غنا قایل است مردم‌شناسانه^۲ نامیده می‌شود.

کدام قرائت از فرهنگ، چه تأثیری بر روابط خارجی خواهد گذاشت؟ متفکران سیاست خارجی، ورود رویکرد جوهرگرایانه انسان‌باورانه به صحنه تصمیم‌سازی خارجی را مهلک دانسته که به بروز عمدی نابرابری‌ها و تجاوزات منجر خواهد شد. رویکرد امپریالیسم و نظریه فاشیسم از چنین منطقی پیروی می‌نمودند. تمام گرایش‌های فاشیستی کم و بیش سیاست نژادپرستی را در خود دارد.

1. Humanist

2. Anthropological



دولت نازی در آلمان، رژیم جدانژادی^۱ در افریقای جنوبی، و رژیم اسرائیل همگی چهره‌های افراطی این سیاست را دنبال می‌کنند. مفهوم نژاد و سیاست نژادپرستانه مربوط به قرن نوزدهم و اوج سیاست‌های امپریالیستی اروپایی می‌شود. پس از آنکه معاهده وستفاليا مفهوم ملیت‌ها را رنگ سیاسی بخشید و پس از آن، در انقلاب فرانسه وارد ادبیات سیاسی گردید، واژه نژاد با بار سیاسی جدید، مورد توجه پژوهندگان و سیاستمداران قرار گرفت.

بازتاب نظریه نژاد در سیاست و فرهنگ این بود که نژادها ذاتاً به لحاظ زیست‌شناختی متفاوت هستند. پس از طرح نظریه «نژاد برتر»، مهم‌ترین دولتی که از آن تأثیر پذیرفت و در سیاست‌گذاری از آن الهام گرفت، دولت نازی در آلمان و تا حدودی دولت فاشیستی در ایتالیا، بود. بنابر این طرح، نژاد آریا نژاد برتر است و نژاد برتر فرهنگ برتر را نیز در اختیار دارد. اختلاط نژادی موجب تضعیف و انحراف نژاد اصیل خواهد شد. سیاست‌های تبعیض نژادی و ضدمهاجرپذیری ریشه در همین اندیشه دارد.^(۳) (هی‌وود، ۱۳۷۹: ۳۹۳-۳۹۱)

رویکرد امپریالیسم نیز که همذات اندیشه نژادپرستی است، به دارونیسم اجتماعی بین‌المللی باور دارد. براساس این رویکرد، دولت - ملت‌ها به مثابه موجود زنده هستند. همان‌طور که موجودات زنده برای بقا و ارتقا نیازمند حذف ضعیف توسط قوی هستند و گرنه خلاف طبیعت رفتار گردیده است، در صحنه بین‌الملل نیز اگر دولت برتر دولت ضعیف را در خود هضم نکند، خود نابود خواهد شد. جنگ‌های فراوانی در سه قرن اخیر در پی این سیاست در سراسر جهان رخ داده است. (جونز، ۱۳۷۳: ۲۵۵)

وجه جدید این رویکرد فرهنگی در سیاست خارجی سیاست‌های گسترش ارزش‌ها است. اگرچه این مطلب در طول سده‌های اخیر از سوی دولت‌های استعماری سفیدپوست آنگلوساکسون مسیحی اروپایی تعقیب می‌شد، از جمله در فرستادن گروه‌های تبشیری مسیحی به مستعمرات، در سده اخیر، به‌ویژه پس از جنگ سرد یا حتی حادثه ۱۱ سپتامبر، این رویکرد خود را در اندیشه بین‌الملل‌گرایی

لیبرال بازسازی نمود. اگرچه گفته می‌شود «صلح پایدار» در قالب «صلح مردمسالارانه» ممکن است، اما برخی می‌افزایند که مردمسالاری لیبرال در ارتباط با دولت‌های خودکامه یا غیرلیبرال، به مانند یک دولت غیرلیبرال، ستیزه‌خو است. (بیلیس و اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۸۸) درحالی‌که در ملت‌باوری لیبرالیستی به برتری حاکمیت ملی تأکید می‌شود، بین‌المللی‌گرایی لیبرال برتری را از آن ارزش‌های حقوق بشری می‌داند. (هی‌وود، ۱۳۷۹: ۳۱۵-۳۱۳) بازخورد مهم آن، ضرورت ترویج ارزش‌های حقوق بشر و مردمسالار به ملت‌های نامردمسالار و تمام‌خواه است که حتی مداخله بشردوستانه را خواستار می‌باشد. حضور ارتش ناتو در افغانستان و نیروهای ائتلاف علیه تروریسم در عراق در همین چهارچوب قابل تحلیل است.

اما نظریه‌های آرمان‌گرایانه به رویکرد دوم نزدیک می‌شود. بر این اساس، برای تمام فرهنگ‌ها و ملت‌ها ارزش یکسانی قایل است و خواهان اداره جهان با مشارکت تمام ارزش‌ها است. اهمیت مرزها و حاکمیت‌ها در چنین رویکردی تا حدودی کاسته می‌شود. لیبرالیسم ملت‌باور و همگرایی از جمله این موارد به شمار می‌آید. این قبیل نظریه‌ها بر این باورند که در زمانه‌ای که ساخت، حفظ، و به‌کارگیری تسلیحات نظامی پیشرفته به‌علاوه هزینه‌های اداره جنگ، بسیار بالا رفته است و دولت‌ها رغبتی به سوی آن از خود نشان نمی‌دهند، وابستگی متقابل اقتصادی و نهادهای بین‌المللی می‌توانند «میان‌مللی» که با همه این اوصاف، سنت‌ها و هویت‌های مشخص خود را حفظ می‌نمایند، گسترش یابد» و صلح و امنیت منطقه‌ای و بین‌المللی را محقق سازند. (هی‌وود، ۱۳۷۹: ۳۱۴؛ فرانکل، ۱۳۷۶: فصل چهارم)

با تمام این اوصاف، اندیشه فردوسی با کدام‌یک از رویکردهای انسان‌باورانه / جوهرگرایانه یا مردم‌شناسانه / غیرجوهرگرایانه تطبیق پیدا می‌کند؟ فردوسی ساده‌اندیش و ملت‌باور، احساسی نیست. وی ایرانی را شخصی زیرک، اهل برنامه‌ریزی، باتقوا و دلیر معرفی می‌کند اما «ایرانی» او یکدست نیست. اگرچه اغلب آنان خوب هستند اما شخصیت ممتاز و درخشانی چون رستم دستان نیز خیر مطلق نیست و دچار لغزش‌ها می‌شود. «دیگران» نیز همین‌گونه هستند. اما در مجموع ایشان در صحنه تاریکی جای می‌گیرند. حال آیا این قرائت جوهرگرایانه از فرهنگ

و هویت ایرانی است یا خیر؟

ابتدا باید دانست که اگرچه دستاوردهای معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه زبان‌شناسان تأثیر ژرفی بر فهم اندیشوران از امر علمی و زبانی گذاشت، اما به لحاظ روشی، در یک مورد به‌خصوص در زمان معین، این نگاه جدید اصولاً کارایی ندارد. زیرا این نگرش تمایل دارد تا پدیده معینی را در طول زمان معناداری و معنایابی کند. اما آیا فردوسی به‌دنبال چنین کاری بود؟ پس نمی‌توان اساساً چنین پرسشی را از او کرد زیرا وی هدف دیگری را دنبال می‌نموده است. هدف فردوسی آن بوده است تا گذشته ایرانی را در قالب زبان فارسی که در خطر نابودی بود بازآفرینی کند. وی با این کار خود هویت ایرانی را بازسازی می‌کند و زمینه فکری یکپارچگی ایرانیان را فراهم می‌سازد. به‌علاوه، وی خود را در قامت محیی هویت ایرانی، مکلف می‌بیند تا نگاه ارزشی و توصیه‌ای نیز داشته باشد. بدین‌خاطر، روایت او از مردمان گذشته ایران و ماوری صرفاً توصیف تاریخی نیست، بلکه می‌کوشد از طریق آرایه‌های زبانی خیر و شر را تحسین و تقبیح کند، و بدین‌وسیله راه سره را از ناسره برای آیندگان بازشناسی نماید.

پس او به‌دنبال آن نبوده است تا تطورات هویتی ایرانیان را از دوره باستان نشان دهد. چه، نه این کار هدف وی نبود و بالاتر آنکه چه بسا با هدف او در تعارض قرار می‌گرفت؛ زیرا او زمانی دست به قلم برد که ایران دچار ازهم گسیختگی بود و نیاز به وحدت حول ارزش‌ها را داشت. بدین‌خاطر بیان تفاوت‌ها و گسست‌های تاریخی و معنایی هیچ کمکی به هدف او نمی‌کرد. پس وی می‌بایست جوهرگرایانه فرهنگ ایرانی را بازخوانی کند. آیا میان رویکرد انسان‌باورانه غربی (یا اروپایی) و انسان‌باوری فردوسی تفاوتی هست؟

نگاه فردوسی به فرهنگ و هویت ایران انسان‌باورانه است. وی به خصایل اهورایی و فضایل اخلاقی اولویت می‌بخشد ولی این قوم ایرانی است که توانسته است بهتر و بیشتر این صفات را در خود جلوه دهد و پاس بدارد. به زبانی دیگر، فردوسی وظیفه خطیر پاسداشت خوبی‌ها و مبارزه با پلشتی‌ها را بر دوش ایرانیان می‌نهد؛ امری که از زمان باستان به منت ایزدی به ایشان سپرده شده بود. تحسین و تقبیح فردوسی حول ارزش‌ها می‌چرخد نه حول قومیت‌ها.

بر این اساس سیاست خارجی ایرانی هویتی مجزا با ماهیتی اخلاقی و دینی به خود می‌گیرد. ایرانی قومی متمایز است که هیچ‌گاه نباید رسالت تاریخی‌اش را به فراموشی سپارد که در این صورت در سپاه اهریمنان قرار خواهد گرفت. پس خود او نمی‌تواند در مقام اقامه راستی از کژی کمک بگیرد. وی می‌بایست پاسدار صلح و صفا در جهان باشد اما اگر گردن‌کشی علیه هر صفت نیک بایستد سپاه ایران باید از خوبی‌ها دفاع نماید. آشکارا این برداشت جوهرگرایانه انسان‌باورانه با موارد مشابه غربی متفاوت است. آن نظریات بیشتر فرهنگ را حول نژاد تعریف می‌کردند و برای صدور فرهنگ خویش دست به تجاوز و استعمار می‌زدند. در نگرش انسان‌باورانه ایرانی مجاز به تجاوز نیستیم اما در برابر تجاوزات و بی‌اخلاقی‌ها دلیرانه ایستادگی می‌شود. رویکرد انسان‌باورانه ایرانی فردوسی نه به نسل‌کشی نژادی منجر می‌شود، نه به ازدواج‌های درون‌نژادی، و نه به سیاست‌های ضدمهاجرپذیری.

البته نمی‌توان از ابیات شاهنامه این برداشت را کرد که همه اعتقادات و باورهای هر قومی خیر است و می‌بایست به آن احترام گذاشت. خیر و شر برای او در درون نظام معنایی اهورایی / اهریمنی قابل تعریف است. افزون بر آنکه اخلاق و صفات الهی اصالت دارد نه نژاد و ملیت، برتری از آن ملتی است که در این خوبی‌ها سبقت بجوید. هر ملتی در صورت تجاوز به خاکش می‌جنگد اما هیچ‌گاه نگرانی فردوسی بالاصاله تجاوز به خاک ایران نبود بلکه برای او تحقیر ارزش‌های نیک موضوعیت دارد. مهم‌ترین منصف ظهور این رویکرد که در عمق فرهنگ ایرانی جای دارد، هشت سال دفاع مقدس می‌باشد. جنگی که همزمان از ارزش‌های الهی و انسانی دفاع می‌نمود و پاسداری از خاک ایران را مدنظر می‌داشت. برخلاف تصور انسان‌باورانه غربی رئیس‌جمهور عراق، صدام حسین، به برتری قوم عرب بر عجم، و رسالت تاریخی او به نمایندگی از اعراب، به برپا نمودن نبرد قادسیه دوم جهت سیطره مجدد اعراب بر ایرانیان، نگاه ایرانی حول پاسداری از ارزش‌ها و تمامیت ارضی ایران، بدون چشم‌داشت به نگرش‌های قوم‌مدارانه، شکل می‌گیرد.

«هویت ایرانی در شاهنامه در تحقیر ملت‌های دیگر نیست که رنگ و جلا می‌یابد بلکه خود بر بنیادهای فکری و معنوی و اخلاقی نیرومندی استوار است.

از همین رو ملی‌گرایی ایرانیان در طول تاریخ هیچ‌گاه به نژادپرستی نفرت‌انگیزی چون نازیسم و فاشیسم در قرن بیستم مبدل نشد». (خطیبی، ۱۳۸۵) نگاه فردوسی تجاوزطلبانه نیست اما واقع‌بینانه است. در میان اهریمنان همواره باید برای نبرد دندان‌شکن آماده بود و هدف نهایی جنگ باید برقراری صلح، عدالت، برقراری نیکی‌ها و نابودی بدی‌ها باشد. *





یادداشت‌ها

۱. البته دیگرانی هم از میان جریان اصلی مانند مورگنتسا و وایت به این دیدگاه باور داشته‌اند.
۲. البته گفتنی است که کتاب ماکس وبر پس از اتمام نگارش این مقاله مطالعه گردید. این تشابه‌یابی میان دو اثر، مربوط به پس از اتمام نوشته می‌شود. این توضیح از آن جهت ضروری است که دانسته شود نویسنده نخواستہ است روش وبر را پیاده‌سازی کند. بنابراین نمی‌بایست به دنبال گام به گام اثر وبر در این نوشته به لحاظ روشی رفت.
۳. اندیشه یهود به این مسئله رنگ دینی هم بخشیده و در طول تاریخ بر این باور بوده‌اند که قوم یهود و نژاد عبری قوم برگزیده خدا بوده‌اند و حداکثر سختگیری را به انجام می‌رسانند تا یهودی با غیریهودی ازدواج نکند. اندیشه سیاسی صهیونیسم که به دولت جهانی یهود می‌اندیشد از همین باور نضج می‌گیرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

الف - فارسی

- اسلامی ندوشن، محمدعلی. ۱۳۴۸. *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه: تحلیلی از شخصیت هفت پهلوان شاهنامه همراه با مقدمه‌ای از شناخت فردوسی*، تهران: انجمن آثار ملی.
- ابوالحسنی منذر، علی. ۱۳۸۲. «شاهنامه فردوسی نقطه پیوند ایران، اسلام و تشیع»، *روزنامه جام جم*، ۲۵ اردیبهشت.
- بیلیس، جان، و استیو اسمیت. ۱۳۸۳. *جهانی شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین*، ترجمه ابوالقاسم راه‌چمنی و دیگران، تهران: مؤسسه فرهنگی و مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
- جونز، والتر. ۱۳۷۳. *منطق روابط بین‌الملل*، ترجمه داود حیدری، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- خالقی مطلق، جلال. ۱۳۸۷. «اهمیت شاهنامه فردوسی»، سایت اینترنتی حکیم توس: <http://hakimetos.persianblog.ir/post/114>
- خطیبی، ابوالفضل. ۱۳۸۵. «میراث ماندگار ایران»، *اسرار*، ۲۹ شهریور.
- خطیبی، ابوالفضل. ۱۳۸۵. «هویت ایرانی در شاهنامه»، *نامه فرهنگستان*، شماره ۳۲، زمستان.
- رواسانی، شاپور. ۱۳۸۰. *زمینه‌های اجتماعی هویت ملی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. ۱۳۸۸. «تجلی اسطوره در شاهنامه»، سایت اینترنتی *باشگاه اندیشه*.
- فرانکل، جوزف. ۱۳۷۶. *نظریه معاصر روابط بین‌الملل*، ترجمه وحید بزرگی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۷. *شاهنامه (براساس چاپ مسکو)*، کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- کچوئیان، حسین. ۱۳۸۶. *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد*، تهران: نشر نی.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی. ۱۳۸۰. *بنیادهای اسطوره و حماسه ایران: شانزده گفتار در اسطوره‌شناسی و حماسه‌پژوهی سنجشی*، تهران: آگه.
- کیا، خجسته. ۱۳۶۹. *شاهنامه فردوسی و تراژدی آتنی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

مسکوب، شاهرخ. ۱۳۷۳. *هویت ایرانی و زبان فارسی*، تهران: باغ آینه.
 مورن، ادگار. ۱۳۸۳. *هویت انسانی*، ترجمه: امیر نیک‌پی و فائزه محمدی، تهران: قصیده‌سرا.
 محمودی بختیاری، علیقلی. ۱۳۸۳. «مفاهیم راستین دولت و حکومت در فرهنگ ایران»،
ایران‌مهر، شماره ۹ و ۱۰.
 نولدکه، تئودور. ۱۳۶۹. *حماسه ملی ایران*، ترجمه بزرگ علوی، تهران: جامی.
 هی‌وود، اندرو. ۱۳۷۹. *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی،
 تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
 ونت، الکساندر. ۱۳۸۴. *نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران:
 دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

ب - لاتین

- Ahrendorf, Peter J. 2000. "The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides on Human Nature and the Problem of Anarchy," *The American Political Science Review*, Vol. 94, No. 3.
- Chandler, David. 2008. "The Revival of Carl Schmitt in International Relations: The Last Refuge of Critical Theorists?" *Millennium - Journal of International Studies*, 37, 27.
- Reeves, Julie. 2004. *Culture and International Relations*, London and New York: Rutledge.
- Zehfuss, Maja. 2001. "Constructivism and Identity: A Dangerous Liaison," *European Journal of International Relations*, 7; 315.
- Waltz, Kenneth, N. 1979. *Theory of International Politics*, New York: Random House.
- Weber, Max. 1950. *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons, New York: Charles Scribner's Sons.

