



A Structural Analysis of Women's Peace-Oriented Agency within the Dominant Heroic Logic in Ferdowsi's *Shahnameh*

Ghodsieh Rezvanian¹ 

1- Professor of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran,
Email: ghrezvan@umz.ac.ir

Date received: 2025/07/16

Date revised: 2025/08/17

Date accepted: 2025/08/19

Doi: 10.22034/ipsan.2026.585302.1014

Extended Abstract

Introduction

War and peace are commonly understood as a binary opposition. However, poststructuralist approaches—particularly Jacques Derrida's philosophy—suggest that these concepts do not exist independently but derive meaning through a complex and interdependent relationship. From this perspective, peace cannot be reduced to the mere absence of war; rather, its realization requires the elimination of the structural and symbolic forms of violence continually reproduced within systems of power. Although the *Shahnameh* portrays wise and peace-seeking women at critical moments in the narrative, it repeatedly depicts them as ultimately unsuccessful in confronting the dominant logic of violence and warfare. Previous studies have mainly emphasized the constructive roles of women as mediators, strategists, and agents of peace while paying comparatively little attention to the causes of the failure of their peace-oriented efforts or to the relationship between these failures and the epic's underlying structures of power. Addressing this gap, the present study argues that the failure of peace-oriented women in the *Shahnameh* stems not from personal weakness or individual shortcomings but from the predominance of structural, symbolic, and ideological violence embedded within the epic order of the narrative.

Methodology

This study employs a qualitative research design using a descriptive-analytical approach with a critical orientation. Its theoretical framework combines Derrida's deconstructive approach, Slavoj Žižek's theory of violence, Johan Galtung's theories of peace and violence, and feminist peace theory. The research data consist of selected episodes from the narratives of *Rostam and Sohrab* and *Rostam and Esfandiyār*, with particular emphasis on the peace-oriented actions of Tahmineh, Gordafarid, and Katayoun during moments of crisis. These narratives are examined through interpretive textual analysis. To explain the constraints imposed on women's agency, the study proposes a conceptual model referred to as the "Encirclement of Inhibitive Violence." According to this model, women's peace-oriented agency is analyzed through the interaction of

three interrelated dimensions of violence—direct, structural, and symbolic—in order to reveal the mechanisms through which the dominant logic of power and war neutralizes their efforts.

Results and Discussion

The analysis of *Rostam and Sohrab* and *Rostam and Esfandiyār* demonstrates that, contrary to the conventional perception of epic literature as a genre concerned primarily with warfare and heroism, Ferdowsi embeds a significant discourse of peace within these narratives, with women serving as its principal representatives. Tahmineh, Gordafarid, and Katayoun each attempt to restrain violence and prevent the escalation of conflict through wisdom, dialogue, love, prudence, mediation, and ethical judgment. Yet their efforts ultimately fail because they are confronted by mutually reinforcing forms of violence operating at different levels of the social and political order.

The findings indicate that this failure is produced not by deficiencies in the female characters themselves but by the interaction of direct, structural, and symbolic violence. In *Rostam and Sohrab*, Tahmineh's peace project culminates in tragedy because symbolic violence, secrecy, ideological misrecognition, and the logic of political power prevent truth from emerging and destroy the possibility of reconciliation. Gordafarid's narrative likewise illustrates how the conflict among love, ethnic identity, and patriarchal discourse reproduces cultural violence, thereby foreclosing dialogue and reinforcing hostility. Although Gordafarid displays courage, wisdom, and strategic judgment, her voice remains subordinate to the ideological priorities of war and masculine honor.

Similarly, in *Rostam and Esfandiyār*, Katayoun repeatedly attempts to prevent the fatal confrontation between Rostam and Esfandiyār by warning against political ambition and emphasizing prudence and foresight. Nevertheless, her interventions prove ineffective because structural violence generated by political authority, religious ideology, dynastic ambition, and gender discrimination excludes her from the sphere of decision-making. Her wisdom is acknowledged but ultimately disregarded within a patriarchal system that privileges obedience, military valor, and royal authority over ethical deliberation.

Taken together, these narratives demonstrate that the visible violence of war is itself the product of deeper structural and symbolic forms of violence. The tragic outcomes arise because ideological and institutional mechanisms continually reproduce conditions that make peaceful resolution impossible. As long as these underlying foundations remain intact, peace-oriented actions—even when undertaken by the wisest and most farsighted characters—cannot achieve lasting success. From this perspective, the *Shahnameh* should be understood not only as an epic celebrating heroism and warfare but also as a profound critique of the mechanisms through which violence is reproduced and legitimized within political and cultural systems.

Conclusion

Focusing on the narratives of *Rostam and Sohrab* and *Rostam and Esfandiyār*, this study demonstrates that the question of peace in the *Shahnameh* extends far beyond the simple opposition between war and reconciliation. Instead, peace is articulated through the dynamic relationship among power, ethics, ideology, and human agency. The findings reveal that although Tahmineh, Gordafarid, and Katayoun possess wisdom, foresight, compassion, and a genuine commitment to preventing or ending violence, they ultimately fail before the dominant logic of war, political authority, patriarchal traditions, and ideological power. Their tragic destinies become inseparable from grief, loss, and the persistence of non-peace.

Moving beyond exclusively optimistic interpretations of women's roles in the *Shahnameh*, this study argues that their agency is entrapped within a tragic network in which even the most rational, humane, and ethically grounded efforts are neutralized by structural violence, political



ambition, and the epic logic of war. This interpretation reveals a neglected dimension of Ferdowsi's reflections on the relationship among peace, violence, power, and ethics while highlighting the *Shahnameh's* continuing potential for critical reinterpretation within contemporary peace studies, feminist literary criticism, and literary scholarship more broadly.

Keywords

Shahnameh, Women, Peace, Non-peace, Tragic Agency.



بررسی ساختاری کنش صلح‌خواهانه زنان با منطق مسلط حماسی در شاهنامه

فردوسی

قدسیه رضوانیان^۱

۱- استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. ایمیل: ghrezvan@umz.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۵/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱

Doi:10.22034/ipsan.2026.585302.1014

چکیده

صلح و ناصالح به مثابه مفاهیمی شناور، همواره در نسبت سلبی با یکدیگر معنا یافته‌اند، به گونه‌ای که نمی‌توان در مورد اصالت یا دیگربودگی هیچ‌یک به قطعیت سخن گفت. صلح با وجود بار معنایی ایجابی، بیش از آنکه بر دوستی دلالت داشته باشد، واجد معانی سازش، مدارا و کنار آمدن مبتنی بر مصلحت است. در اسطوره، صلح، در برابر ناصالح -خشونت ساختاری- و در نهایت جنگ قرار می‌گیرد. شاهنامه، به عنوان شاخص‌ترین اثر حماسی ادبیات فارسی، در سطوح عمیق‌تر خود خشونت ساختاری منجر به جنگ را به نمایش می‌گذارد؛ صلح یک مسئله تراژیک است که در داستان‌های تقابلی شاهنامه به تنشی فلسفی-اخلاقی می‌انجامد که ناشی از ذهنیت صلح‌جویانه قهرمان است. که نه تنها رستم -شخصیت محوری- برای اثبات اصالت آن حتی از طریق جنگ پای‌ورزی می‌کند، بلکه زنان شاهنامه نیز به وسع خویش در تثبیت و استقرار آن می‌کوشند. با این حال، زنان شاهنامه اغلب «قهرمانان مقهور جبهه صلح» باقی می‌مانند. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-انتقادی و با بهره‌گیری از تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار انجام شده است. جامعه پژوهش، دو داستان برجسته «رستم و سهراب» و «رستم و اسفندیار» است. این مقاله ضمن تبیین نقش خشونت ساختاری در وضعیت ناصالح، گرانیکاه بحث را بر موقعیت تراژیک سه زن (تهمینه، گردآفرید و کتایون) متمرکز می‌سازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که کنشگری آنها در شبکه‌ای تراژیک گرفتار می‌آید که در آن خواست آنها (صلح) با منطق مسلط (جنگ، مرگ، سنت مردانه) در تعارضی حل‌ناشدنی قرار دارد. در نهایت، به رغم تلاش‌های صلح‌خواهانه، این سه زن مقهور می‌شوند و «ناصلح» است که بر روایت چیره می‌گردد.

واژگان کلیدی: شاهنامه، زنان، صلح، ناصالح، عاملیت تراژیک.

۱. مقدمه و طرح مسئله

دو مفهوم یا اصطلاح برای آنکه مخالف هم باشند باید معنایی یا مخرجی مشترک داشته باشند. بر این اساس «درون» و «بیرون» به عنوان مفهومی از «مکان» با هم مخالف هستند و «شباهت» و «ناشناسی» در مفهوم «شناخت»، مخرج مشترکی با هم دارند (مارتین، ۱۳۹۶: ۱۴۴). مفهوم مشترکی که بسته به میزان فاصله از آن، می‌تواند دو مفهوم در دو قطب مقابل ایجاد شود اما این دو مفهوم، یکی در نزدیک‌ترین فاصله و آن دیگری در دورترین فاصله از مرکز واقع می‌شود که می‌توان در این مورد، مفاهیم دیگری نیز تعبیه کرد. یکی از مهم‌ترین مفروضات نظریه ساختارگرایی (سوسور) این است که «معنای هر واژه یا مفهوم از رابطه افتراقی آن با سایر واژگان و مفاهیم بر می‌آید و مهم‌ترین این روابط، همان تقابلهای دوگانه هستند» (کالر، ۱۳۸۸: ۳۳). «وقتی دو چیز در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند مفسر به اجبار به جستجوی افتراق‌ها و اشتراک‌های کیفی خواهد پرداخت تا از این تمایز و تقابل به رابطه و معنایی دست یابد اما انعطاف و توان دو شقی‌گرایی به واقعیتی وابسته است و آن اینکه، این تقابلهای کیفی را نظم می‌دهند و اگر این تمایزها، در قالب موضوع مورد بررسی ما، غیر معتبر و نامربوط باشند، تقابلهای دوشقی به ابزاری گمراه‌کننده مبدل خواهند شد» (کالر، ۱۳۸۸: ۳۵). این تردیدها و دغدغه‌ها در نهایت در رویکرد پس‌اساختارگرایی، به طور بنیانی به چالش کشیده شد. دریدا منتقد پس‌اساختارگرا که این رابطه تقابلی را «سلسله مراتب قهرآمیز» می‌نامد که یکی حضور کامل دارد و دیگری آن را به آلودگی تهدید می‌کند، معتقد است «به راحتی می‌توان این هرم را خنثی و معکوس کرد. این وارونه‌سازی، نخستین مرحله ساخت‌شکنی دریدایی است. او می‌گوید واژه «مکمل» در زبان فرانسه، به معنی جانشین شدن نیز هست» (سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۴: ۱۸۵). یعنی «اگر خیر (صلح) واجد کمال و غنای هستی است و شر (جنگ) امری ثانوی و مکمل است که وحدت اصیل هستی خود را آلوده می‌کند، این پرسش پیش می‌آید که چه عاملی سبب هبوط شیطان، غرور او و رانده شدن آدم و حوا از بهشت شد؟ ما هرگز به یک لحظه آغازین خیر مطلق نمی‌رسیم. می‌توانیم این سلسله مراتب را معکوس کنیم و بگوییم تا قبل از هبوط هیچ عمل خیری از انسان سر نزده است. نخستین عمل ایثارگرانه آدم، اظهار عشق به حوای هبوط کرده است. این خیر، تنها پس از وقوع شر، به منصبه ظهور می‌رسد» (سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۴: ۱۸۶). دریدا، با طرح مفهوم واسازی، بنیان‌های تفکر دوگانه‌محور را به چالش می‌کشد و نشان می‌دهد که ساختارهای متضاد که ذهن بشری برای نظم‌بخشی به جهان خلق کرده، علاوه بر اینکه پایدار نیستند، در ذات خود به هم وابسته و در هم تنیده هستند. فروپاشی دوگانه‌ها، به عنوان یکی از ارکان اصلی این اندیشه، بر این باور

استوار است که هر جفت متضاد -مانند زندگی و مرگ، خیر و شر، یا واقعیت و خیال- در حقیقت جدایی‌ناپذیر هستند و یکی بدون دیگری معنا نمی‌یابد (Derrida, 1976: 141). این دیدگاه که در آثار دریدا ریشه‌ای عمیق دارد، ما را از ساده‌سازی‌های قطبی دور می‌کند و به سوی درکی پیچیده‌تر هدایت می‌کند، جایی که مرزهای ظاهری محو می‌شوند و معنا در فضای میان این اضداد شکل می‌گیرد. شارحان دریدا نیز تأکید دارند که این فروپاشی نه صرفاً یک بازی زبانی، بلکه بازتابی از واقعیت سیال و چند وجهی زندگی است (Caputo, 1997: 97). قرائت ساخت‌شکنانه با این استدلال مانع از آن می‌شود که با وارونه‌سازی ساخت‌شکنانه، سلسله مراتب جدیدی شکل بگیرد. ساختار انعطاف‌ناپذیر و دو قطبی تقابل‌های دوگانه، مبتنی بر فلسفه مطلق‌اندیشی و تثبیت ایدئولوژی و قدرت مسلط است که راه را بر نسبی‌نگری و تکثر و تنوع اندیشه می‌بندد. مطلق‌اندیشی را شاید بتوان بنیان غیریت‌سازی انگاشت، چرا که مطلق‌اندیش، تمام حقیقت را در اختیار خود می‌پندارد و هر نوع دیدگاه ناهمسو با باور خود را، نفی می‌کند. مطلق‌اندیشی یعنی باور به حقیقتی ثابت و بی‌خطا که فقط یک تفسیر یا راه را صحیح می‌داند. این نوع نگرش زمینه‌ساز تعصب و خشونت است زیرا فرد یا گروه مطلق‌گرا تصور می‌کند حامل حقیقت نهایی است و مجاز است -حتی با زور و خشونت- دیگران را به اطاعت از «حقیقت خود» وادارد. جنگ نیز زاده مطلق‌اندیشی است و بر اصل تقابل و البته تضاد استوار است. اما صلح یا وضعیت نه جنگ، حتی اگر از سر اجبار و به ناگزیر ایجاد شده باشد، بر حدی از به رسمیت‌شناسی دیگری مبتنی است که برآمده از نسبی‌نگری است. نسبی‌نگری باور دارد که حقیقت، ارزش‌ها و تفسیرهای اخلاقی وابسته به زمینه‌های فرهنگی، تاریخی و فردی هستند؛ یعنی هیچ حکم و ارزش نهایی و تغییرناپذیری وجود ندارد و هر فرهنگ یا فردی برداشت خود از اخلاق و حقیقت را دارد. نسبی‌نگری، با پذیرش تنوع دیدگاه‌ها، اساس مدارا، گفتگو و هم‌زیستی است. وقتی هیچ کس حق مطلق برای تحمیل نظر خود ندارد، احتمال جنگ و خشونت کاهش می‌یابد و گفتگوی میان فرهنگ‌ها و ملت‌ها آسان‌تر می‌شود. نظام دموکراتیک سیاسی نیز، برآیند نسبی‌نگری است چنان‌که دیکتاتوری از درون مطلق‌گرایی سر بر می‌کشد. مطلق‌اندیشی با تولید دیدگاه‌های غیر قابل انعطاف، به جنگ و خشونت می‌انجامد و نسبی‌نگری با پذیرش تفاوت‌ها، بستر گفتگو و صلح را تقویت می‌کند یعنی جنگ و صلح نسبت مستقیمی با فلسفه مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی دارد. اما این مطلق‌گرایی زمانی بیشتر به چالش کشیده می‌شود که فیلسوفانی چون هگل، بنیامین و دیگران، با تعریفی که از جنگ و صلح ارائه می‌دهند، ماهیت این دوگانه را کاملاً سیال می‌کنند.

۲. پیشینه پژوهش

از آنجا که شاهنامه جزء نادر آثار ادبیات کلاسیک فارسی است که شخصیت زن نه تنها در آن بازتاب یافته بلکه این بازتاب با خردورزی، عاملیت و تأثیرگذاری بر روند روایت همراه بوده، و از سوی دیگر نیز این اثر ماهیت ملی‌گرایانه دارد، پژوهش در موضوع زنان شاهنامه نیز از نظر کمی قابل توجه است. مطالعات مربوط به زنان در شاهنامه را می‌توان به دو جریان اصلی تقسیم کرد: نخست، پژوهش‌هایی که به تبیین نقش و جایگاه کلی زنان در ساختار اجتماعی، خانوادگی و روایی این اثر پرداخته‌اند که اغلب بر خردورزی، کنشگری و برابری نسبی زن و مرد تأکید داشته‌اند؛ از جمله: خالقی مطلق (۱۴۰۲) در کتاب *زنان شاهنامه*، به تحلیل جایگاه زن در ساختار اجتماعی و خانوادگی جامعه شاهنامه پرداخته است. علینقی (۱۳۹۰) در مقاله *شخصیت و نقش زنان در داستان‌های شاهنامه*، نقش‌های متنوع زنان (اعم از مثبت و منفی) را در روایت‌های شاهنامه تحلیل کرده است. پورمجیدی فتح و درخوش (۱۴۰۱) در مقاله *نقش‌آفرینی زنان شاهنامه*، بر برابری زنان و مردان در ایفای نقش‌های حماسی، سیاسی و اجتماعی تأکید کرده‌اند. و واثق عباسی، اویسی کیخا و عبدالله واثق عباسی (۱۴۰۴) در مقاله *خرد، تدبیر و مشورت در میان زنان شاهنامه*، به اثبات این موارد در زنان شاهنامه پرداخته‌اند.

جریان دوم که عمدتاً در سال‌های اخیر و با توجه به ضرورت‌های سیاسی-اجتماعی شکل گرفته، به رابطه زنان و صلح در شاهنامه اختصاص دارد. برجسته‌ترین نمونه در این جریان، مقاله شهریاری و سلیمانی (۱۴۰۴) با عنوان *نقش زنان در پیشبرد صلح در شاهنامه* است که با تکیه بر مفهوم «صلح مثبت» و در سه سطح خرد، میانی و کلان، به تحلیل کنش‌های صلح‌آمیز زنان پرداخته و از آنها به‌عنوان عوامل مؤثر در فرایند صلح‌آفرینی یاد کرده است. همچنین راکعی (۱۴۰۲) در مقاله *سیندخت کابلی: خردورزی و تدبیر زنان اسطوره‌ای شاهنامه فردوسی با مطالعه موردی سیندخت*، دیپلماسی و حل مناقشه توسط یک زن را نمونه‌ای موفق از جلوگیری از جنگ معرفی کرده است.

وجه غالب در تمامی پژوهش‌های یادشده -به‌ویژه در جریان دوم- معطوف به کارآمدی، تدبیر و موفقیت زنان در مسیر صلح‌آفرینی یا کاهش خشونت بوده است. با این حال، آنچه در این پژوهش‌ها، مغفول مانده، توجه به ناکامی یا شکست کنش‌های صلح‌طلبانه زنان در بزنگاه‌های تعیین‌کننده روایت حماسی است. به عبارت دقیق‌تر، پرسش از این امر که چرا و چگونه برخی از زنان خردورز و صلح‌خواه در شاهنامه، به رغم کنشگری مؤثر، در نهایت مقهور منطق خشونت و جنگ‌طلبی غالب می‌شوند؟ چرا

شاهنامه به عنوان متنی که خود زنان خردورزی را تصویر می کند، در پایان دو داستان محوری خود، آنها را مقهور و محزون رها می سازد. این پرسش به نقد ایدئولوژیک ساختار قدرت در حماسه راه می برد.

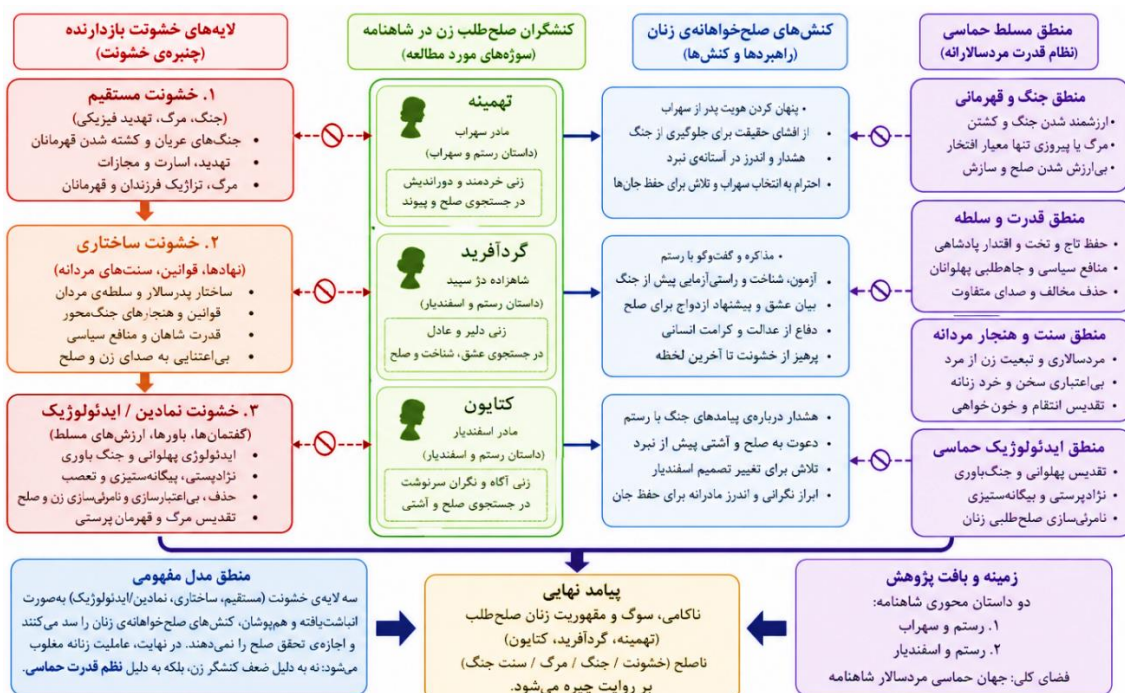
۳. روش پژوهش

این پژوهش، از نظر ماهیت و روش، در زمره پژوهش های کیفی و رویکرد غالب در آن توصیفی-تحلیلی با جهت گیری انتقادی است.

مدل مفهومی، جنبه خشونت های بازدارنده: کنشگری صلح طلبانه زنان در شاهنامه در سه لایه متوالی خشونت (مستقیم ← ساختاری ← نمادین/ایدئولوژیک) گرفتار می شود، به طوری که هر لایه امکان تحقق لایه بعدی صلح را مسدود می کند و در نهایت عاملیت زنانه به طور نظام مند مغلوب می شود؛ نه به دلیل ضعف کنشگر زن، بلکه به دلیل انباشت و هم پوشانی انواع خشونت در نظم قدرت در روایت حماسی.

مدل مفهومی پژوهش

بررسی ساختاری کنش صلح خواهانه زنان با منطق مسلط حماسی در شاهنامه فردوسی



۴. رویکردهای نظری به مسئله جنگ و صلح

هگل در کتاب عناصر فلسفه حق، جنگ را به عنوان خشونتی مطلق نمی نگرد، بلکه آن را لحظه ای اخلاقی و ضرورت تاریخی می داند که در شکل گیری هویت اخلاقی و تحقق آزادی ملی نقش اساسی دارد. از

نظر او، جنگ وسیله‌ای برای آزمودن میهن‌پرستی و تقویت همبستگی ملی است و می‌تواند رکود و فساد اخلاقی را که ممکن است در دوران صلح طولانی پدید آید، برطرف کند. البته جنگ از نظر او تنها در شرایط تهدید منافع و آزادی ملت توجیه دارد. او حالت صلح پایدار را مانند دریای آرامی می‌بیند که به فساد اخلاقی منجر می‌شود، در حالی که جنگ همچون وزش بادی است که این رکود را می‌زداید. در نظام دیالکتیکی هگل، جنگ و صلح نه به صورت قطب‌های صرفاً مثبت یا منفی، بلکه به مثابه دو نیروی متضاد و مکمل برای پیشرفت تاریخی و توسعه جامعه عمل می‌کنند. جنگ، به‌عنوان نفی وضع موجود، موجب آشکارسازی ضعف‌ها و رکودهای تمدن‌ها شده و با تقویت وحدت ملی، مسئولیت اخلاقی و سیاسی فرد را در قبال استقلال و آزادی کشور بیدار می‌سازد. هگل در مخالفت با رویکرد ایده‌آلیستی کانت که بر صلح جاودان بر پایه عقلانیت و احترام به کرامت انسانی تأکید دارد، جنگ را بخشی اجتناب‌ناپذیر و ضروری از دیالکتیک تاریخ و فرایند تحقق آزادی می‌داند (هگل، ۱۴۰۳: ۲۰۹-۲۱۵).

صرف نظر از دو دیدگاه مقابل در مورد ایجابی یا سلبی بودن معنای جنگ و صلح، جدای از جنگ به معنای خاص و عینی، آنچه پیوسته می‌تواند در وضعیت غیر جنگ تداوم داشته باشد، خشونت است که اسلاوی ژیرک خشونت را در سه بُعد تحلیل می‌کند: ۱. خشونت ذهنی: خشونت آشکار و فیزیکی که معمولاً توجه عمومی و رسانه‌ها به آن معطوف است، مانند جنگ، قتل و شورش. ۲. خشونت عینی (نظام‌مند): خشونتی که در ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ریشه دارد، نظیر فقر ساختاری و تبعیض که به صورت «نامرئی» و طبیعی شده درآمده‌اند و منجر به خشونت‌های ذهنی می‌شوند. ۳. خشونت نمادین: خشونتی که از طریق زبان، فرهنگ، کلیشه‌ها و ایدئولوژی‌ها اعمال می‌شود و باعث سرکوب و تبعیض با شیوه‌های غیر مستقیم و به ظاهر، غیر فیزیکی می‌گردد، که ژیرک آن را بخشی از خشونت نظام‌مند می‌داند. ژیرک تأکید می‌کند تمرکز صرف بر خشونت آشکار، واقعیت‌های عمیق‌تر و بنیادین خشونت‌های ساختاری و نمادین را پنهان می‌سازد، همان‌گونه که «ماده تاریک» در فیزیک بخش اعظم جهان را تشکیل می‌دهد بی‌آنکه مستقیماً دیده شود. از نظر او برای فهم و علاج واقعی خشونت، باید به ساختارها و ایدئولوژی‌هایی که آن را بازتولید می‌کنند، توجه جدی شود. با این نگاه، خشونت استثنا بر صلح نیست، بلکه اغلب همان «زمینه پنهان صلح‌ظاهری» در جامعه است. در حوزه صلح، خشونت ساختاری یکی از موانع اصلی دستیابی به صلح پایدار است. به دلیل اینکه این نوع خشونت به صورت آرام و پنهان حقوق بنیادین انسان‌ها را نقض می‌کند و به بی‌عدالتی دامن می‌زند، حتی در غیاب خشونت‌های مستقیم، زمینه اضطراب، تضاد و ناپایداری اجتماعی را فراهم می‌آورد. تبعیض جنسیتی در

زبان، فرهنگ، نهادها و کلیشه‌های اجتماعی به شکل خشونت نمادین عمل می‌کند که افراد را تحت فشار، تحقیر و سرکوب قرار می‌دهد. این نوع خشونت معمولاً نامرئی و پنهان است اما تأثیر عمیقی دارد و زیربنای خشونت آشکارتر است (ژیژک: ۱۴۰۰).

یوهان گالتونگ (جامعه‌شناس و صلح‌پژوه نروژی) همچون ژیزک، بیش از جنگ کلاسیک، به مفهوم خشونت در برابر صلح می‌پردازد. از نظر او «آشکار نشدن خشونت، نبودن خشونت نیست. وضعیت نبود جنگ می‌تواند تجلی جامع و کامل خشونت سازمان یافته، شدید و در عین حال پنهان باشد. صلح در معنای نبود جنگ، معنایی منفی یا سلبی از صلح است. حال آنکه در اکثر فرهنگ‌ها صلح معنایی مثبت دارد؛ نام هدفی است و شاید حاوی عمیق‌ترین و والاترین اهداف باشد (Galtung, 1969: 170).

گالتونگ با طرح تمایز میان «صلح منفی» و «صلح مثبت» نقش مهمی در تحول نظری مفهوم صلح ایفا کرد. از نظر گالتونگ، صلح منفی صرفاً به نبود خشونت مستقیم، مانند جنگ و درگیری فیزیکی اشاره دارد، در حالی که صلح مثبت مستلزم وجود شرایطی چون عدالت اجتماعی، برابری، رفع تبعیض‌های ساختاری و امکان شکوفایی انسانی است (Ibid:168-169). گالتونگ در ادامه نظریه خود، مفهوم خشونت را نیز گسترش می‌دهد و آن را به سه نوع خشونت مستقیم، ساختاری و فرهنگی تقسیم می‌کند. خشونت ساختاری به آن دسته از نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های نهادینه شده در ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی اشاره دارد که بدون اعمال زور مستقیم، مانع تحقق زندگی شایسته برای افراد می‌شود. خشونت فرهنگی نیز شامل نظام‌های ارزشی، باورها، نمادها و گفتمان‌هایی است که خشونت مستقیم و ساختاری را توجیه یا طبیعی جلوه می‌دهند (Galtung, 1985). او «خشونت ساختاری» را به عنوان خشونت تعریف می‌کند که در ساختارها و نهادهای اجتماعی نهفته و از طریق محروم کردن افراد از نیازهای بنیادین‌شان نمود می‌یابد. این خشونت برخلاف خشونت مستقیم، کمتر محسوس اما گسترده‌تر و آسیب‌زننده‌تر است و مانع رشد و شکوفایی انسانی می‌شود. گالتونگ خشونت ساختاری را در قالب تبعیض‌های نژادی، جنسیتی، طبقاتی و غیره در سیستم‌های سیاسی و اقتصادی تحلیل کرده که به توزیع نابرابر قدرت و منابع منجر می‌شود و باعث پیامدهای منفی مانند مرگ زودرس و کاهش کیفیت زندگی می‌گردد. او خشونت ساختاری را قابل پیشگیری و ریشه بسیاری از خشونت‌های مستقیم دانسته و بر ارتباط آن با بی‌عدالتی اجتماعی تأکید دارد. همچنین، مفهوم «خشونت فرهنگی» را مطرح می‌کند که باورها و ایدئولوژی‌هایی را شامل می‌شود که خشونت‌های ساختاری و مستقیم را توجیه و مشروع می‌سازند. در نهایت، گالتونگ

صلح واقعی را فراتر از عدم جنگ می‌داند و تحقق آن را وابسته به حذف خشونت‌های ساختاری و فرهنگی برای فراهم آوردن شرایط رشد و خودشکوفایی انسان می‌شمارد. نظریه‌های فمینیستی صلح نیز بر این باور هستند که صلح نه صرفاً «غیاب جنگ» بلکه «حضور عدالت، برابری و رهایی از خشونت ساختاری» است؛ مفهومی که بدون مشارکت معنادار زنان دست‌یافتنی نیست (García-González, 2018). این رویکرد در سند مهم شورای امنیت سازمان ملل متحد، یعنی قطعنامه ۱۳۲۵ نیز به طور رسمی تثبیت شده و نقش زنان در پیشگیری از درگیری‌ها، مذاکرات صلح و بازسازی پس از جنگ را امری حیاتی دانسته است (UN Security Council Resolution 1325, 2000; UN Women, 2000).

۵. بحث و بررسی

۵-۱- صلح‌طلبی در شاهنامه

این مقاله به دلیل رویکردهای قابل تأمل هر دو گروه معتقدان به اصالت و عدم اصالت جنگ یا صلح، بر آن است که از رویکرد تقابلی ساختارگرایی در تقدم و تأخر این دو مقوله فاصله بگیرد و از همین زاویه نیز به تأمل در مورد وضعیت میانی، که همانا از نظر گالتونگ خشونت ساختاری یا به تعبیر ژیرک خشونت نمادین است و نیز نقش و موقعیت زنان در شاهنامه بپردازد. به رغم اینکه در نگاهی کلی، شاهنامه استوار بر رویکرد تقابلی دو نیروی خیر و شر است اما ورود به لایه‌های درونی روایت‌ها، رویکرد ساخت‌شکنانه را احضار می‌کند. جدای از تقابل نظامی ایران و توران، همواره تقابل فرهنگی زنان و مردان نیز، مسئله تاریخ اندیشه در ایران بوده است. در شاهنامه به رغم رویارویی‌های آشکار دو نیروی خیر و شر، در لایه‌ای عمیق‌تر همواره دغدغه صلح در چرخش است. در همه داستان‌های تقابلی شاهنامه، رگه‌هایی از صلح‌طلبی، نه تنها به تعمیق داستان بلکه به تنش فلسفی-اخلاقی می‌انجامد که ناشی از ذهنیت صلح‌جویی قهرمان است. وانگهی همین که در مجموعه‌ی تاریخ ادبیات فارسی، و غیاب معنادار زنان در آن، در شاهنامه پنجاه زن غالباً کشگر، ایفای نقش می‌کنند، نشانه‌ای فرهنگی است که حامل رویکرد صلح است. فارغ از اینکه واژه صلح و آشتی چند بار و چگونه در شاهنامه به کار رفته است، آنچه اهمیت دارد روایت‌های پویا از تکاپوی شخصیت‌های داستان برای برقراری صلح است که قهرمان اصلی شاهنامه به ناگزیر از طریق جنگ، و زنان شاهنامه با کلام اندرزی، در آن سهم قابل توجهی دارند. حضور کمی زنان شاهنامه در مقایسه با مردان، اندک است؛ اما اغلب، حضوری کیفی، تعیین‌کننده و ثمربخش است با درایت و دوراندیشی برای صلح و آرامش جهانی.

۱-۵- خودآگاهی و خرد زن، و ارتباط آن با صلح در داستان رستم و سهراب

یکی از مقولات تعیین کننده توسعه، پروبلماتیک زن است. زنان شاهنامه بسان مردان از طیف های فکری و زیستی متفاوت هستند؛ زنانی با عملکرد خردمندانه، زنان معمولی و زنان کم خرد. اما تأکید ما بر روی زنان خردمند شاهنامه است که گفتمان غالب در مورد زنان و اثر حماسی و نگاه بسته و دو قطبی حماسی را به چالش می کشند و به ویژه اهمیت پیوند این مسئله با نسبی گرایی و تجدد.

زنان شاهنامه، زنان بی نام و بی چهره پرده نشین نیستند. اغلب نقش تعیین کننده ای در امر سیاسی دارند حتی بی آنکه جایگاه رسمی در سیاست داشته باشند. شاهنامه همان گونه که در پردازش شخصیت های سیاسی و نظامی و حتی خانوادگی ایران و ایران از تقابل های دو گانه عبور می کند، در دو گانه مرد و زن نیز سعی در عبور از این ورطه ضد توسعه دارد. او به انسان می اندیشد.

زنان شاهنامه، اغلب نامی دارند که یا قرین دلیری و شجاعت است و یا فرهنگ و فرزاندگی؛ یعنی به موازات مردان شاهنامه، زنانی برابر با آنان، تنها با تفاوت فیزیولوژیک، در زندگی پر تحرک فردی و سیاسی حضور دارند و از خود آثار ماندگار به یاد می گذارند.

آنها از یکدیگر تمایز رفتار دارند، وجودشان سرشار از عشق است؛ فقط ابژه هایی مجسم، تک چهره و مینیاتوری بسان زنان غزل کلاسیک فارسی نیستند، کنشگرانی هستند که از قدرت درک و شناخت برخوردارند؛ فردیت و خودآگاهی، از ویژگی های شاخص زنان شاهنامه است. حتی عشق در شاهنامه، صرفاً مقوله ای رمانتیک نیست؛ اغلب از پشتوانه خرد و عزمی آگاهانه برای تغییر برخوردار است. عشق در شاهنامه، نژاد و سیاست محافظه کار و جاه طلب را مغلوب می کند و چه بسا قدرت و سیاست را تحت تأثیر قرار می دهد. عشق، نیروی خردمندی است که نقطه عطف تحولات سیاسی و فرهنگی را شکل می دهد. عشق ورزی زنان شاهنامه، خود حماسه بزمی است در دل حماسه رزم. قدرت و نوع انتخاب آنان، و قصه عشق و عاشقی شان از جنس رمانتسیسمی آرمانی است که از کلیت این حماسه آرمانی هیچ کم ندارد؛ عشقی که ماهیت صلح اصیل است.

تهمینه یکی از سرآمدان است؛ او تهمتنی مؤنث است؛ آمیزه ای از عشق و خرد؛ نماد عشقی خردمندانه است که با درایت و دوراندیشی، عصاره ملت ایران و نماد راستی و شجاعت را برای همسری خویش بر می گزیند و عشق و خواسته فردی را با مصلحت عمومی هشیارانه پیوند می زند تا از پیوند خویش با رستم، سهرابی بیاورد که بر تخت صلح و عدالت بنشیند و جهان را از تباهی دو خودکامه برهاند. زنی خردمند، پیشرو و اقدامگر، شجاع و جسور. بدیهی است که ارائه پیشنهاد به رستم، کار خردی نیست. اگر سنجه و

میزان اعتبار عمل فردی در ارتباط با فرد یا جریان مقابل او تعیین شود، می‌توان دریافت که اقدام آوانگارد ته‌مینه از چه اعتباری برخوردار است آن هم در اثری حماسی و جایگاه رزم مردان:

چو یک بهره از تیره‌شب در گذشت	شباهنگ بر چرخ گردان بگشت
سخن گفتن آمد نهفته به راز	در خوابگاه نرم کردند باز
یکی بنده شمع‌ی مُعَبَّر به دست	خرامان بیامد به بالین مست
پس پرده اندر یکی ماه روی	چو خورشید تابان پُر از رنگ و بوی
دو ابرو کمان و دو گیسو کمند	به بالا به کردار سرو بلند
روانش خرد بود، تن جان پاک	تو گفتی که بهره ندارد ز خاک (فردوسی، ج ۱: ۲۶۳)

فردوسی همه کمالات مادی و معنوی را برای ته‌مینه تعبیه می‌کند؛ که هم احترامی است به ته‌مینه و هم مناسب ارج و منزلت رستم. او بسان زنان آثار رمانتیک، تنها مجسمه‌ای زیبا نیست، بلکه روانش آمیخته با خرد است و تنی، چون جان پاک و پالوده دارد. زنی است در تراز رستم. از همین رو:

از او رستم شیردل خیره ماند	بر او بر جهان آفرین را بخواند
پرسید رستم که نام تو چیست؟	چه جویی شب تیره؟ کام تو چیست؟
چنین داد پاسخ که ته‌مینه‌ام	تو گفتی که از غم به دو نیمه‌ام
یکی دخت شاه سمنگان منم	ز پشت هُزُر و پلنگان منم

به گیتی ز شاهان مرا جفت نیست چو من زیر چرخ کبود اندکی است (فردوسی، ج ۱: ۲۶۳)

ته‌مینه در معرفی خود، ابتدا نامش را می‌گوید: ته‌مینه: هم‌تراز ته‌متن. اهمیت این نام آنجا آشکار می‌شود که نام، رازی بوده که فاش شدن آن، سبب آسیب می‌شده است؛ به‌ویژه نام زنان که ناموس تلقی شده و گویی با آشکار شدن آن، حریم خانه در معرض خطر قرار می‌گرفته، اما ته‌مینه از بیان نام خود ابایی ندارد که همانا بیانگر اعتماد به نفس اوست و تعریف او از خود نیز، دلالت بر خودآگاهی و اطمینان به جایگاه خود است. این خودآگاهی او را بر آن می‌دارد تا جفت خویش را، با توجه به ذهنیت و خرد خویش برگزیند. این نوع پیشگامی در ابراز عشق خردمندانه از سوی زن به مرد، در ادبیات فارسی، نمونه چندان قابل توجهی ندارد.



به کردارِ افسانه از هر کسی	شنیدم همی داستانت بسی
که از شیر و دیو و نهنگ و پلنگ	نترسی و هستی چنین تیزچنگ
شب تیره تنها به توران شوی	بگردی بر آن مرز و هم بغنوی
به تنها یکی گورِ بریان کنی	هوارا به شمشیرِ گریان کنی

...

چو این داستان‌ها شنیدم ز تو	بسی لب به دندان گزیدم ز تو
بجستم همی کفت و یال و برت	بدین شهر کرد ایزد آبشخورت
تو را ام کنون گر بخوامی مرا	نبیند جزین مرغ و ماهی مرا
یکی آن که بر تو چنین گشته‌ام	خرد را ز بهر هوا کشته‌ام
دودیگر که از تو مگر کردگار	نشاند یکی شیرم اندر کنار
مگر چون تو باشد به مردی و زور	سپهرش دهد بهره کیوان و هور
سه دیگر که اسپت به جای آورم	سمنگان همه زیر پای آورم
چو رستم بدانسان پری چهره دید	ز هر دانشی نزد او بهره دید
و دیگر که از رخس داد آگهی	ندید ایچ فرجام جز فرهی

به خشنودی و رای و فرمان اوی به خوبی بیاراست پیمان اوی (فردوسی، ج ۱: ۲۶۳)

در بیت‌های بالا، جدای از زیبایی ظاهر تهمینه، سه بار به خرد و اندیشه و رای او اشاره شده و اینکه رستم تنها مجذوب زیبایی او نشده بلکه «ز هر دانشی نزد او بهره دید». این تصویر برابر از زنی در شاهنامه، خود ساخت‌شکنی مردسالاری است و انگهی نکته ظریف در این گفتگو این است که در باب ویژگی‌های رستم، فقط صحبت از دلیری و مردی است که تهمینه از برای آن «خرد را ز بهر هوا کشته» است. او می‌خواهد از سلاله رستم، شیرمردی داشته باشد که از شجاعت و قدرت همچون پدر باشد. در ادامه نیز که رستم می‌خواهد مهره بازوی خویش را به یادگار و نشان شناسایی فرزندش به تهمینه بسپارد، ابتدا از دختر بودن فرزند می‌گوید:

بدو داد و گفتش که: این را بدار	اگر دختر آید بدان روزگار
بگیر و به گیسوی او بر، بدوز	به نیک اختر و فال گیتی فروز
ور ایدون که آید از اختر، پسر	ببندش به بازو نشان پدر (فردوسی، ج ۱: ۲۶۴)

این مواجهه و مکالمه، تلویحاً حامل فرهنگ صلح است؛ اما صلحی به تعبیر هگل مبتنی بر جنگ. سهراب سپاه گرد می‌آورد تا به ایران لشکر بکشد و کیکاووس و طوس بی‌خرد را براندازد، آنگاه افراسیاب خودکامه را از تخت فروکشد و خود و پدر را تاجوران گیتی کند:

چو رستم پدر باشد و من پسر نباید به گیتی یکی تاجور (فردوسی، ج ۱: ۲۶۶)

خواست سهراب، اکنون همان تجلی آرزوی تهمینه است در پیوند با رستم. از این رو هیچ پندی و مانعی برای بازداشتن او از این جنگ در کار نمی‌کند، زیرا این جنگ از نظر او زاینده صلح و عدالت است. اما موانع تحقق این صلح، به‌ویژه ایجاد مانع بر راه شناسایی پدر توسط پسر، همانا نمود خشونت نمادین است.

۲-۱-۵- خشونت نمادین ایدئولوژیک در نبرد سهراب و گردآفرید

گردآفرید، دختر گزدهم، دیگر زنی است که به گونه‌ای متمایز در این داستان نقش ایفا می‌کند. در داستان رستم و سهراب، پس از اسیر شدن هجیر به دست ترکان، گردآفرید برای آزادی او وارد میدان رزم می‌شود. جنگ برای آزادی همان است که در لایه‌های گوناگون این داستان دیده می‌شود. اما آنجا که در نبردی تن به تن سهراب کلاه‌خود از سر گردآفرید بر می‌گیرد و کمند گیسو و زیبایی روی او پدیدار می‌شود، سهراب متحیر می‌گوید:

شگفت آمدش گفت از ایران سپاه چنین دختر آید به آوردگاه (فردوسی، ج ۱: ۲۶۹)

شاید عمیق‌ترین و ناگوارترین نمود خشونت نمادین ایدئولوژیک مردسالارانه در سخنان چاره‌جویانه گردآفرید برای رهایی از چنگ سهراب، رخ می‌دهد آنجا که می‌گوید:

دو لشکر نظاره بر این جنگ ماست بر این گرز و شمشیر و آهنگ ماست

کنون من گشاده چنین روی و موی سپاه تو گردد پر از گفت و گوی

که با دختری او به دشت نبرد بدینسان به ابر اندر آورد گرد (فردوسی، ج ۱: ۲۶۹)

«دختر» در این بافت کلامی گردآفرید، نماد ضعف و غلبه پهلوان بر او نیز نه نشان قدرت و شجاعت، که نشان حقارت است.

کلام گردآفرید از عمل او فاصله دارد:

نهانی بسازیم بهتر بود خرد داشتن کار مهتر بود

کنون لشکر و دز به فرمان توست نباید گه آشتی، جنگ جست (فردوسی، ج ۱: ۲۷۰)

و آنچه در دل سهراب اتفاق افتاده، عشق است؛ از همین رو به راحتی پذیرای پیشنهاد او می‌شود:

ز گفتار او مبتلا شد دلش برافروخت و کنج بلا شد دلش (فردوسی، ج ۱: ۲۷۰)

اما گردآفرید به نیرنگ متوسل می‌شود و پس از رهایی از چنگ سهراب و پناه به دژ بر بام دژ می‌آید و خطاب به او می‌گوید:

بخندید و او را به افسوس گفت که ترکان ز ایران نیابند جفت (فردوسی، ج ۱: ۲۷۰)

این رفتار و گفتار گردآفرید، حامل خشونت نمادین است؛ زاده خشونت ساختاری که در دو راهی عشق و تعصب، به ناگزیر دومی را برمی‌گزیند. عشقی که می‌توانست نویدبخش صلح باشد با نیرنگ گردآفرید تباه می‌شود. نیرنگ او نه تنها به سهراب که به دل خود نیز هست. وانگهی طرح تقابل دو گانه ترک/ ایرانی نیز واجد خشونت فرهنگی است؛ آن هم در مقایسه با دو زن دیگر این جستار و بسیاری از دیگر زنان شاهنامه که خرد و منش آنها، نژاد و قومیت را مغلوب کرده است.

۳-۱-۵- خشونت ساختاری در داستان رستم و اسفندیار

ماجرای کتایون در داستان رستم و اسفندیار، از نوع دیگری است. کتایون، دختر قیصر روم، زن خردورز دیگری است که باز در گیر و دار عشقی ناگهانی و غیر مترقبه به گشتاسب دل می‌بندد و تاوان این دل- بستگی را سرانجام با مرگ فرزند برومندش می‌پردازد اما او نیز پس از گذر از دوره نخست شور و سرور عشق، زنی آگاه و با درایت و دوراندیش تصویر می‌شود که گرچه نمی‌تواند بر همسر خویش اثرگذاری داشته باشد و جاه‌طلبی‌های کور او را تعدیل کند اما به غایت می‌کوشد تا فرزند خویش، اسفندیار، را که باد جوانی و قدرت در سر دارد و به خواست پدر چشم بر خرد بسته است، آگاه گرداند.

زنی بود گشتاسب را هوشمند خردمند و از بد زبانش به بند (فردوسی، ج ۳: ۸۳)

کتایون کاملاً در قامت زنی تحلیلگر و آگاه ظاهر می‌شود که بر اصولی فکری و اخلاقی اصرار می‌ورزد اما ره به جایی نمی‌برد. وقتی گشتاسب را به همسری بر می‌گزیند بر خلاف انتظار به او می‌گوید:

چو من با تو خرسند باشم به بخت تو افسر چرا جویی و تاج و تخت (فردوسی، ج ۳: ۸۴)

گویی او با احساسی پیش‌اندیشانه، می‌دانسته که سرانجام جاه‌طلبی بی‌مهار، ره به چه سرنوشت هولناکی می‌برد.

داستان رستم و اسفندیار، گرچه داستان رزم دو پهلوان ایرانی است که بر سر قدرتی کور در می‌گیرد و فردوسی با روایت جزءپردازانه و تعلیقی خویش، خواننده را می‌خکوب می‌کند، اما شخصیت سربلند و ستودنی این روایت، بی‌تردید کتایون است. این داستان، جدال خرد و قدرت به هر قیمتی است؛ خردی که کتایون و رستم، توأمان آن را نمایندگی می‌کنند با قدرت و جاه‌طلبی‌ای که اسفندیار آن را مکرر به صحنه می‌کشد. کتایون، جبهه تمام عیار صلحی است که هم با جنگ به مبارزه طلبیده می‌شود،

هم با خشونت. کتایون با اینکه دختر قیصر روم است و برآمده از فضای دربار است، در گفتگویش با گشتاسب، از او می‌خواهد که دل از تاج و تخت برکند. شاید به تجربه دریافته که خرسندی در زیستن در قدرت سیاسی نیست. از همین رو وقتی اسفندیار نزد مادر از پدر گلایه می‌کند که پدر به رغم وعده‌های مکرر که در قبال جنگاوری‌ها و رشادت‌های در نبرد با دشمنان، برای واگذاری تاج و تخت به او داده، اما هرگز به آنها عمل نکرده و اکنون بر آن است «که بی کام او تاج بر سر نهد».

غمی شد ز گفتار او مادرش همه پرنیان خار شد بر برش (فردوسی، ج ۳: ۱۳۶)
زبان به نصیحت فرزند گشود که تو همه چیز داری جز تاج؛ قدرت اصلی به دست توست:

مگر گنج و فرمان و رای و سپاه تو داری بر این بر، فزونی مخواه
یکی تاج دارد پدر بر پسر تو داری دگر لشکر و بوم و بر (فردوسی، ج ۳: ۱۳۶)
که آن هم بعد از پدر به تو خواهد رسید. اکنون بهتر است که از پدر اطاعت کنی. قابل توجه اینکه نظیر همین نصایح در پیام رستم به اسفندیار، به بهمن گفته می‌شود:

هر آن کس که دارد روانش خرد سر مایه‌ی کارها بنگرد
چو مردی و پیروزی و خواسته ورا باشد و گنج آراسته
بزرگی و گردی و نام بلند به نزد گران‌مایگان ارجمند
به گیتی بر آن سان که اکنون تویی نباید که داری سر بدخویی

بباشیم بر داد و یزدان پرست نگیریم دست بدی را به دست (فردوسی، ج ۳: ۱۳۶)
اسفندیار که از پند مادر برمی‌آشوبد یکی از بدترین نموده‌های خشونت کلامی و فرهنگی را ابراز می‌کند:

چنین گفت با مادر اسفندیار که «نیکو زد این داستان، هوشیار
که پیش زنان راز هرگز مگوی چو گویی، سخن بازیابی به کوی
مکن هیچ کاری به فرمان زن که هرگز نبینی زنی رای زن (فردوسی، ج ۳: ۱۳۶)

«نمی‌توان گفت که اسفندیار دارای اندیشه‌ای است چنین و چنان، بلکه او تجسم اندیشه‌ای است در جان و تن فرزند گشتاسب؛ یعنی اندیشه‌ای کالبد خود را در پیکر اسفندیار یافته، اندیشه‌ای با نیروی بندگسل و بنیان‌کن رشد و برنایی؛ چون دانه‌ای که نه تنها دل خاک، بلکه تن خود را نیز می‌شکافد تا بیالد و به خورشید رو کند و اثبات او در نفی خویشتن و قالب خود است؛ مانند آرش کمانگیر، تیر او وقتی از چله کمان رها می‌شود که از تن او جز چند پاره گسیخته نماند» (مسکوب، ۱۳۶۹: ۲۹).

حال آنکه جدای از اینکه راوی (شاعر) او را زنی هوشمند و خردمند می‌خواند، چند بیت پیش‌تر، عواطف مادرانه‌ی او را در یک بیت فشرده می‌کند:

کتایون قیصر که بد مادرش گرفته شب و روز اندر برش (فردوسی، ج ۳: ۱۳۵)

که اگر رفتار و شخصیت پدر و مادر و به‌ویژه وجه مراقبتی این دو از اسفندیار با یکدیگر مقایسه شود، که یکی فرزند را پیوسته در آغوش حمایت خود دارد و آن دیگری او را به سوی میدان جنگی هدایت می‌کند که پیش از اعزام، تقدیرخوانان، مرگ ناگزیرش را خبر می‌دهند، میزان خشونت اسفندیار برجسته‌تر خواهد شد. آنچه کتایون در برابر این خردمندی و اندیشه صلح و حمایت از فرزند و زندگی دریافت می‌کند این است:

پر از شرم و تشویر شد مادرش ز گفته پشیمانی آمد برش (فردوسی، ج ۳: ۱۳۶)

اسفندیار با خشونت کلامی ایدئولوژیک، حقوق عاطفی و انسانی کتایون و در واقع جنس زن را پایمال می‌کند. صلح‌طلبی کتایون، یارای مقاومت در برابر جاه‌طلبی جنگ‌افروزانه گشتاسب و اسفندیار را ندارد. او در رویارویی با جاه‌طلبی فرزند، مقهور ایدئولوژی سرکوبگر جنسیتی است که سبب می‌شود همه عاطفه و اندیشه‌اش در این آوردگاه، قربانی شود. وقتی سهم مادر از نیک‌خواهی‌اش این است، دیگر بسی طبیعی است که اسفندیار وقتی از افتخارات جنگی‌اش نزد پدر می‌گوید، اسارت زنان و کودکان را هم در شمار امتیازات خویش آورد:

ز تن باز کردم سر، ارجاسب را برافراختم نام گشتاسب را

زن و کود کانش بدین بارگاه بیاوردم و گنج و تخت و کلاه (فردوسی، ج ۳: ۱۳۹)

مسئله نابرابری و تبعیض مبتنی بر جنس، در زنجیره رفتارهای تبعیضی دیگر قرار می‌گیرد و در عین حال، کاملاً تحت تأثیر مسائل تاریخی، روابط و هنجارهای مسلط اجتماعی، باورهای جمعی و تفکرات تاریخی و فرهنگی است. از این رو، امر سیاسی نیز که بر مبنای باورهای فرهنگی هر جامعه‌ای پی‌ریزی می‌شود، در فرایند و روابط خود، زن را بر اساس هویت جنسی، محروم یا برخوردار از برخی مناسبات می‌کند و زنان را دچار نوعی مسخ‌شدگی و از خود بیگانگی می‌کند» (مرادی نژاد و همکاران، ۱۴۰۲: ۲۹).

این دیدگاه زن‌ستیز اسفندیار جا به جا ظاهر می‌شود تا در کنار رفتار غیر عقلانی او برای به بند کشیدن رستم، مکمل شخصیت‌پردازی او باشد. وقتی اسفندیار مأموریت رساندن پیام تسلیم شدن رستم را به بهمن، فرزند خود می‌دهد و بهمن در مواجهه با رستم، او را پهلوان بی‌همالی می‌بیند که دل در گرو صلح

دارد و پیام دیدار و صلح و خدمت به اسفندیار و گشتاسب می‌دهد و بهمن نزد اسفندیار، دیده‌هایش را روایت می‌کند، پاسخ اسفندیار به او همین قدر نامعقول و تحقیرآمیز است:

ز بهمن برآشفت اسفندیار و را بر سر انجمن کرد خوار

بدو گفت کز مردم سرفراز نزید که با زن نشیند به راز

و گر کودکان را به کاری بزرگ فرستی نباشد دلیر و سترگ (فردوسی، ج ۳: ۱۵۳)

او، بهمن را به استعاره، زن و کودک می‌خواند که سزاوار مشورت و کار سترگ نیستند. جاه‌طلبی اسفندیار راه را بر هر نوع مکالمه‌ای می‌بندد. گفتگو، نمود صلح‌طلبی است وقتی رستم به او می‌گوید:

نشینیم و گوئیم و پاسخ دهیم همی در سخن، رای فرخ نهیم

چنان دان که یزدان گوی من است خرد زین سخن رهنمای من است (فردوسی، ج ۳: ۱۵۳)

اسفندیار را با خرد میانه‌ای نیست. او گذشته از خشونت جنسیتی، که سبب می‌شود مادر از گردونه این گفتمان حذف شود، در نخستین رویارویی با رستم نیز به تحقیر نژادی او می‌پردازد و او را دیوزاد می‌خواند که هم به نژاد مادری رستم و هم به سپیدمویی پدر رستم اشاره دارد و توصیفی تحقیرآلود از زال به دست می‌دهد و او را برکشیده نیاکان شاهی خویش می‌خواند. این خشونت‌های کلامی، همان وضعیت ناصالح است که راه را بر خشونت ذهنی جنگ هموار می‌کند که رستم آن را این گونه تعبیر می‌کند:

بدو گفت رستم که آرام گیر چه گویی سخن‌های نادلپذیر

دلت بیش، کثری پبالد همی روانت ز دیوان بیالد همی (فردوسی، ج ۳: ۱۶۰)

رستم معتقد است رفتار اسفندیار غیر انسانی و نامردمی است؛ خواه طرف مقابل او زن و حتی مادر باشد و خواه پهلوانی که تمام هست و نیست کشور و نظام کشور به او استوار است:

از این گونه مستیز و بد را مکوش سوی مردمی یاز و باز آر هوش (فردوسی، ج ۳: ۱۷۶)

خشونت مذهبی، وجه دیگری از خشونت ساختاری و چه بسا عمیق‌ترین لایه این خشونت است که اسفندیار با آن حق را متعلق به خود می‌پندارد و به رفتار نابخردانه خود مشروعیت می‌بخشد و برای این خشونت، توجیه ایدئولوژیک می‌یابد. او که پدر را برگزیده زردشت و خود را نماینده گسترش دین بهی می‌داند جا به جا برای انجام این وظیفه با افتخار از جنگ و خون‌ریزی و کشتار می‌گوید:

نخستین کمر بستم از بهر دین تهی کردم از بت پرستان زمین
کس از جنگجویان گیتی ندید که از کشتگان، خاک شد ناپدید
برافروختم آتش زردهشت که با مجمر آورده بود از بهشت
به پیروزی دادگر یک‌خدای به ایران چنان آمدم باز جای
که ما را به هر جای دشمن نماند به بتخانه‌ها در، برهمن نماند (فردوسی، ج ۳: ۱۶۲)

وقتی همه خردمندان از کتایون و رستم و پشوتن او را از شکست رستم پرهیز می‌دهند و آن را عملی نابخردانه می‌خوانند اسفندیار به حربه دین متوسل می‌شود و در برابر این اندرز پشوتن، وزیر خردمند گشتاسب، که او را از خشونت باز می‌دارد:

تو با او چه گویی به کین و به خشم بشوی از دلت کین وز خشم، چشم (فردوسی، ج ۳: ۱۷۶)

برای اینکه کار خویش را توجیه کند، با متهم کردن تلویحی پشوتن به توصیه او به سرپیچی از فرمان شاه -به مثابه فرمان خدا- که آن را به گناه تعبیر می‌کند و با مقدس‌سازی امر سیاسی، او را منکوب می‌کند و به کار خود مشروعیت ایدئولوژیک می‌دهد:

گر ایدون که دستور ایران تویی دل و گوش و چشم دلیران تویی
همه رنج و تیمار ما باد گشت همان دین زردشت بیداد گشت
که گوید که هر کو ز فرمان شاه بیچد، به دوزخ بود جایگاه
مرا چند گویی گنه کار شو ز گفتار گشتاسب بیزار شو؟ (فردوسی، ج ۳: ۱۷۱)

خشونت فرهنگی دیگری که به صورت ایدئولوژی طبقاتی در گفتار اسفندیار بارها تکرار می‌شود و با واژگان تقابلی بندگی و خداوندی در عین حال که به تحقیر طبقاتی رستم می‌پردازد، کلام را حامل بار ایدئولوژیک می‌کند:

بدان تا کس از بندگان زین سپس نجویند کین خداوند کس
یا / بدان تا دگر بنده با شهریار نجوید به آوردگه کارزار (فردوسی، ج ۳: ۱۷۵)

اسفندیار، نماینده خشونت ساختاری است که با پشتوانه جواز خشونت ایدئولوژیک، انواع خشونت‌های فرهنگی را نه در برابر دشمن، بلکه در حق تمام نیک‌اندیشان پیرامونش اعمال می‌کند. در واقع، خشونت جنسیتی، تکه‌ای از پازل خشونت ساختاری است که در ژرف‌ساخت همه آنها، خشونت ایدئولوژیک مستقر است که همواره، فضا را در وضعیت ناصح نکه می‌دارد و به تعبیر گالتونگ صلح واقعی، فراتر از

عدم جنگ است و تحقق آن وابسته به حذف خشونت‌های ساختاری و فرهنگی برای فراهم آوردن شرایط رشد و خودشکوفایی انسان است.

نتیجه

داستان رستم و سهراب و رستم و اسفندیار، دو داستان تراژیک محوری شاهنامه هستند که بیش از آنکه داستان رویارویی دو پهلوان یا تقابل پیر و جوان، و زن و مرد باشند، روایت پیچیدگی‌های ذهن و وجود انسان هستند که بارها اخلاق را به معرکه آزمون‌های دشوار می‌برند. این دو داستان در سطح کلان، داستان رویارویی قهرمانان و شاهان هستند. در داستان رستم و سهراب، سهراب آهنگ آن دارد که پدر را بیابد و با همراهی او شاهان خودکامه دو کشور را براندازند و تاج و تخت را از آن خویش سازند، در داستان رستم و اسفندیار، این شاه است که سودای آن دارد تا قهرمان را براندازد و شاهی و قهرمانی را از آن خود کند. شاهی و پهلوانی، تنها دو موقعیت سیاسی نیستند، دو گفتمان اخلاقی و جهان‌نگری متفاوت هستند. در داستان رستم و سهراب، پیرامونیان هستند که با خشونت نمادین، اخلاق را تباه می‌کنند و قهرمان را قربانی و دیگری را سوگوار، اما در داستان رستم و اسفندیار، شاهزاده است که تمام انواع ممکن خشونت ساختاری را زمینه‌ساز جنگی ویرانگر می‌سازد. خشونت اغلب به صورت ساختاری و در نهایت در جنگی عریان، صلح را به مسلخ می‌برد و مدافعان صلح را منفعل می‌کند. زنان نیز قهرمانان مقهور صلح هستند. تهمینه و کتایون، دو زن تأمل‌برانگیز شاهنامه هستند؛ دو لحظه انسانی برای صلح؛ برای زندگی. هر دو از سرزمینی دیگر آمده‌اند اما بیگانه نیستند. فردوسی در این دو داستان محوری شاهنامه، مرزشکنی کرده است. جغرافیای او جغرافیای انسانی است. هر دو فرزندی دارند با سری پر ز باد، اما یکی فرزند رستم است و در سودای نابودی ظلم و گسترش عدالت و نیکی، و آن دیگری، فرزند گشتاسب است، جاه‌طلب و زیاده‌خواه و خودمحور. یکی می‌خواهد رستم را بر تخت بنشاند و آن دیگری به قصد فرو کشیدن رستم از قدرت و عزت می‌کوشد. یکی جنگی برای صلح می‌سازد و دیگری جنگی برای جنگ. تهمینه آرمان پسر را می‌ستاید و کتایون، از اندیشه فرزند، دل از غم به دو نیم دارد. اما هر دو پایانی همسان را تجربه می‌کنند؛ سوگ فرزند و ناصح پایدار. گردآفرید اما، موقعیتی بس تراژیک دارد؛ او باید در حالی که عشق، همان بستر صلح در دلش موج می‌زند، چشم و قلب خود را بر آن بر بندد و منکوب ایدئولوژی نژادپرستی کور و بیگانه‌ستیزی شود، بیگانه‌ای که دل گواهی می‌دهد که بیگانه نیست.

این جستار، به جای تأکید صرف بر موفقیت‌های زنان در صلح‌آفرینی، به تحلیل ناکامی و تراژدی کنش‌های صلح‌طلبانه زنان در دو داستان محوری شاهنامه - «رستم و سهراب» و «رستم و اسفندیار» -

پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که چگونه سه زن داستان (تهمینه، گردآفرید و کتایون)، با وجود خردورزی، دیپلماسی و تلاش برای جلوگیری از جنگ یا پایان دادن به آن، در نهایت ناکام، محزون و مقهور می‌شوند و «ناصلح» (خشونت/مرگ/سنت جنگ) است که تداوم می‌یابد. به این ترتیب، پژوهش حاضر در پی تکمیل و نیز نقد ضمنی رویکردهای خوش‌بینانه پیشین نشان می‌دهد که در لایه‌هایی از شاهنامه، صدای صلح‌خواهانه زنان نه تنها پیروز نیست، بلکه قربانی ساختار مسلط حماسی-مردسالارانه می‌گردد، که چگونه کنشگری این زنان در «شبکه‌ای تراژیک» گرفتار می‌شود؛ این مقوله به این معناست که در جهان روایی شاهنامه، حتی خردورزان‌ترین کنش‌های زنان نیز در برابر منطق جنگ، مرگ و سنت‌های مردانه ناتوان است.

فهرست منابع

منابع فارسی

- برانون، مارتین، رینام (۱۳۹۶). فلیتزیتاس، واژه‌نامه توصیفی نشانه‌شناسی. ترجمه مهدی منتظر قائم و زهرا اسدی. قم: لوگوس.
- پورمجیدی فتح، مهدی، و درخوش، سید فایض (۱۴۰۱). نقش‌آفرینی زنان در شاهنامه. *پژوهشنامه اورمزد*، ۵۸، ۳۱۸-۲۹۳.
- خالقی مطلق، جلال (۱۴۰۲). زنان شاهنامه. ترجمه فرهاد اصلانی. چ. دوم. تهران: نگاه معاصر.
- راکعی، فاطمه (۱۴۰۲). سیندخت کابلی: خرد ورزی و تدبیر زنان اسطوره‌ای شاهنامه فردوسی. *پژوهش‌های بین رشته‌ای ادبی*، ۵ (۹)، ۱۷۴-۲۰۸.
- ژنژک، اسلاوی (۱۴۰۰). خشونت: پنج نگاه زیر چشمی. ترجمه علی‌رضا پاکنهاد. چ. یازدهم. تهران: نشر نی.
- سلدن، رامان، و ویدوسون، پیتر (۱۳۸۴). *راهنمای نظریه ادبی معاصر*. ترجمه عباس مخبر. چ. چهارم. تهران: طرح نو.
- شهریاری، حسن، و سلیمانی، علی (۱۴۰۴). نقش زنان در پیشبرد صلح در شاهنامه. *ادبیات پهلوانی*، ۳ (۵)، ۱۱۲-۱۳۰.
- علینقی، حسین (۱۳۹۰). تحلیل شخصیت و نقش زنان در داستان‌های شاهنامه. *فصلنامه زن و فرهنگ*، ۳ (۹)، ۵۹-۸۱.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۴۰۰). شاهنامه. پیرایش جلال خالقی مطلق، ج. ۳، چ. دوازدهم. تهران: نشر سخن.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۴۰۰). شاهنامه. پیرایش جلال خالقی مطلق، ج. ۱، چ. دوازدهم. تهران: نشر سخن.
- کالر، جانان‌تان (۱۳۸۸). بوطیقای ساخت‌گرا (ساخت‌گرایی، زبان‌شناسی و مطالعه ادبیات). ترجمه کوروش صفوی. تهران: مینوی خرد.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۶۹). مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار. چ. ششم. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی و امیرکبیر.
- هگل، گئورگ و یلهلم فریدریش (۱۴۰۳). عناصر فلسفه حق. ترجمه مهبد ایرانی طلب. تهران: نشر قطره.
- واثق عباسی، امیر؛ اویسی کیخا، عبدالعلی، و واثق عباسی، عبدالله (۱۴۰۴). خرد، تدبیر و رأی نزد زنان شاهنامه. *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ۷۷ (۲۳)، ۱-۳۰.

منابع غیر فارسی

- Caputo, J. D. (1997). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.

-
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
 - Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research, *Journal of Peace Research*. 6(3), 167-191.
 - Galtung, J. (1985). Twenty-five years of peace research: Ten challenges and some responses, *Journal of peace research*. 22(2), 141-158.
 - Galtung, J. (2014): 'Peace, Conflict and Violence', In HintJens, H. and Zarkov, D. (eds.), *Conflict, Peace, Security and Development: Theories and Methodologies*. London: Routledge.
 - Galtung, J. and Macqueen, G. (2008): *Globalizing God. Religion, Spirituality and Peace*, Basle: TRANS CEND University Press.
 - García-González, A. (2018). *Exploring the Concept of "Practices of Peace" as a Feminist Contribution to Peace and Conflict Studies*.
 - United Nations Security Council. (2000). *Resolution 1325 (2000) on Women and peace and security (S/RES/1325)*