

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه

سال هفدهم (۱۳۹۵)، شماره ۳۲

بازخوانی روان‌شناختی - جامعه‌شناختی بخش پهلوانی شاهنامه بر مبنای نظریه داغ ننگ گافمن*

دکتر سید علی قاسم زاده^۱

دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

مژده سالارکیا

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

چکیده:

شاهنامه بیش از هر اثر ادبی دیگر بازتابی از پیشینه فرهنگی و نموداری از جهان‌نگری ملی ایرانیان نسبت به انسان، جامعه و هستی است. ایجاد فضای تقابلی و دیالکتیکی و طرح مبانی فرهنگی و انسان‌شناسی در شاهنامه، دغدغه‌های فردوسی را برای ترسیم مدینه فاضله به کمک پالودگی اخلاق فردی - قومی نشان می‌دهد. یکی از ویژگی‌های فکری - رفتاری مذموم در شخصیت‌های شاهنامه، واکنش‌های روانی ناشی از عقده‌های «کهنتری» و «حسادت» و در نتیجه صفت «داغ زنی» است که ریشه بسیاری از موانع رشد و تعالی انسان‌ها در سیطره اهریمنی آن رفتار ضد فرهنگی قرار دارد. جستار حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی با تکیه بر نظریه «داغ ننگ» اروینگ گافمن تلاش کرده به چگونگی انعکاس این صفت نامیمون در شخصیت‌های شاهنامه، انواع و دلایل آن، در بخش پهلوانی شاهنامه؛ یعنی از زمان ضحاک تا مرگ رستم بپردازد تا هم برای مخاطبان دلایل منفوریت یا مقبولیت برخی از شخصیت‌های شاهنامه آشکار گردد و هم دریافته شود که نه تنها معنویت‌گریزی و غلبه خواسته‌های مادی بر پیدایش صفت داغ‌زنی تأثیری انکارناپذیر داشته، بلکه عقده‌های روان‌رنجوری؛ مانند احساس حقارت و حسادت و تمایلات فراقکنانه، زمینه حضور و جولان شگردهای داغ‌زنی را در شاهنامه افزایش داده است. به همین سبب، در شاهنامه با هر سه نوع داغ‌ننگ: طبیعی (نظیر ظاهر و کنش‌های ناهنجار)، فرهنگی و قومی و داغ‌های سیاسی آشکارا مواجه هستیم.

واژگان کلیدی: شاهنامه، اسطوره، روان‌شناسی اجتماعی، آسیب‌شناسی فرهنگی - اجتماعی، داغ ننگ،

اروینگ گافمن.

* تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۲/۳۰

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۴/۸/۴

۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: s.a.ghasemzadeh@hum.ikiu.ac.ir

۱- درآمد

۱-۱- بیان مسأله

تاریخ تمدن‌های کهن از اسطوره و متعاقب آن حماسه بی‌بهره نیست، زیرا این دوران اساطیری روند تکامل تمدن، فرهنگ، سیاست و باورهای هر قوم را نشان می‌دهند. اسطوره‌ها تنها گزارشگر گذشته یک قوم نیستند؛ چنانکه اسطوره‌شناسانی نظیر ژرژ سورل (Gerges Sorel)، ژوزف کمپیل (Joseph Campell)، ویکو (Vico) و... به شکل‌گیری جوامع بر پایه اسطوره‌ها معتقد هستند. به باور آنان، اسطوره‌ها مختص به دورانی خاص نیستند، بلکه در هر دوره تاریخی با بازنمود و بازنمونی از آنها در دایره چرخشی مواجهیم. این بازنمود پهنه‌ای وسیع را دربرمی‌گیرد که خواسته یا ناخواسته گاه اساس اندیشه‌های فردی و اجتماعی را شامل می‌شود. از آنجا که اسطوره‌ها همواره زنده هستند و از دوره‌ای به عصری دیگر انتقال می‌یابند و به اقتضات هر دوره دائماً دور می‌زنند و به تناسب افق‌های انتظار مخاطبان، معنایی مختص به جهان‌نگری همان دوره از خود نشان می‌دهند، مایه‌های پایداری و بقای فرهنگی و هنری را نیز مهیا می‌سازند. شاید به همین سبب باشد که اسطوره‌شناسانی چون کمپیل معتقدند که «آگاهی‌های هر جامعه در واقع همان شعائر و باورهای اسطوره‌های باستانی آن جامعه است که متکامل شده است». (صانع‌پور، ۱۳۹۱، ص ۳۳) بنابراین حیات اساطیر به حیات جوامع وابسته است و هر دو عمری دیرپا و یکسان دارند. ژرژ سورل اسطوره‌ها را نیرویی تاریخی ساز و فعال می‌داند که مبنای شکل‌گیری نظام‌های مختلف اجتماعی و حتی حیات اجتماعی می‌گردد. (همان، ص ۳۵) اسطوره پژوهان، برای اسطوره، بیشتر کارکردی فرهنگی - اجتماعی قائل‌اند؛ از اینرو همان‌گونه که روزنه کایلوس (Roger Caillois) معتقد بود که «اسطوره برای فرد ساخته نشده است، بلکه اسطوره همیشه یک ساختار جمعی دارد»، (ارشاد، ۱۳۸۶، ص ۳۱) و مهرداد بهار اساطیر را برساخته و انعکاس‌دهنده ساخت‌های اجتماعی، پدیده‌های طبیعت و عکس‌العمل‌های روانی انسان می‌داند، (واحد دوست، ۱۳۸۷، ص ۱۶) بایست پذیرفت که آثار ادبی هر جامعه، به

سبب برخورداری از میراث اندیشگانی و زیباشناختی روایات اسطوره‌ای خویش - که از رهگذر ضمیر ناخودآگاه محقق می‌گردد - بازتابی از فرهنگ در زمانی جامعه است که نه یک‌باره بلکه در مسیری معین از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و به اکنون رسیده‌اند.

شاید شاهنامه فردوسی در روند بازتولید فرهنگی و معرفتی قوم ایرانی همچنین در میان آثار مکتوبی که داعیهٔ انعکاس تام و تمام فرهنگ و تمدن ایرانی دارد، بی‌نظیر و استثنا باشد؛ زیرا علاوه بر جامعیت نگرش به تاریخ فکری و قومی ایرانی، به سبب بهره‌مندی از ظرفیت‌های زبان نمادین و ژرف ساخت اسطوره‌ای، بیش از هر اثر ادبی دیگر دغدغهٔ بازنمایی ماهیت جمعی تفکر ایرانی را در قالب هنری ماندگار و زیباشناسانه؛ یعنی شعر داستانی یا روایی داشته و دارد. از این منظر، شاهنامه از جمله متونی است که در آن می‌توان با تمرکز به داستان‌های ملی، شخصیت‌ها و کنش‌گری آنها، به نظام فرهنگی و سرچشمه و آب‌سخور شکل‌گیری برخی آداب فرهنگی و سیاسی - اجتماعی در جامعهٔ ایرانی و در سطح کلان‌تر جهان انسانی دست یافت؛ خصایصی فکری و عملی که گاه نمایشگاه برخی رفتارهای قومی - اجتماعی و برخی از کجروی‌های اخلاقی - فرهنگی نیز محسوب می‌شود. شاهنامه متنی است که از شکل‌گیری جامعهٔ ایرانی، بروز قهرمانی‌ها و قهرمان‌پروری‌ها، گاه شکست‌ها و نحوهٔ مواجهه و واکنش با این شکست‌ها سخن می‌گوید. آنچه هنوز در فرهنگ ایرانی ستایش می‌شود، چیزی جز همان آرمان‌شهر فردوسی و ترسیم بایدها و نبایدهای اخلاقی و جهان انسانی شاهنامه نیست. به همین سبب با وجود گذشت زمان، ریشهٔ بسیاری از رخدادهای اجتماعی از قبیل انقلاب‌ها، ایستادگی‌ها در برابر دشمن، جرم‌ها و جنایات و جنبش‌های مثبت و منفی جامعهٔ ایرانی را در تحلیل این متن ادبی می‌توان یافت. بنابراین همان‌گونه که پیوستگی فرهنگ و جامعه با شاهنامه قابل چشم‌پوشی نیست و به آسانی با تحلیل جامعه‌شناختی و بهره‌گیری از برخی نظریات جامعه‌شناسانه می‌توان به آن دست یافت، دیالوگ تاریخی شاهنامه با انسان معاصر و ایجاد پیوند میان او با گذشتهٔ دست نیافتنی به کمک نظریه‌های ادبی، می‌تواند راهگشا و کارآمد باشد. چه بسا

در این مسیر از حقیقتی پرده برگشاید و نمایی دیگر از تاریخ پرنشیب و فراز برخی آداب فرهنگی مثبت و منفی را برملا سازد.

با وجود پیوند ناگسستنی میان اسطوره و جامعه، تاکنون کمتر به بررسی و تحلیل اجتماعی - روان‌شناختی داستان‌های اساطیری و حماسی پرداخته شده است. این امر احتمالاً به سبب آن است که اساس نظریه‌های جامعه‌شناختی بر پایه زندگی روزمره شکل گرفته‌اند و چندان با سازو کارهای جهان غیرعقلانی اساطیر هماهنگ نیستند؛ اما به باور یونگ، اساطیر به شکل نمادهایی در جامعه مدرن مشاهده می‌شوند و دست‌کم در زندگی مدرن معاصر عناصری از اعتقادات و شعائر جامعه، سابقه تاریخی دارد. (jung, 1964, p.107) بنابراین اساطیر به سبب پیوند غیرقابل اجتنابشان با فرهنگ و جامعه، در اندیشه‌های جامعه‌شناسان نیز امکان نفوذ داشته‌اند؛ چنانکه باورمندی بدان بود که جامعه‌شناسان سیاست پیشه را به بهره‌گیری از اساطیر و قدرت تأثیرگذاری آنها در جوامع و ایجاد مکاتب مارکسیسم و فاشیسم و بعدها لیبرالیسم کشاند. (ارشاد، ۱۳۸۶، ص ۲۰۰)

جدای از کارکرد سیاسی و ایدئولوژیکی اسطوره‌ها برای امثال مارکس و... گاه شاهد رویکرد برخی جامعه‌شناسان قرن بیستم به اساطیر و خاصیت تفسیری آنها برای تبیین کنش - واکنش‌های اجتماعی و فردی - روانی انسان در جوامع مدرن و نهادهای اجتماعی اومانستی هستیم. اروینگ گافمن (Erving Goffman)، جامعه‌شناس کانادایی، (۱۹۸۲ - ۱۹۲۲) یکی از جامعه‌شناسانی است که به این موضوع در هنگام ارائه نظریه جنجال برانگیز داغ ننگ (Stigma) توجه داشته است؛ گرچه رویکرد او به اسطوره‌ها به وضوح سلوک فکری و علمی فیلسوفان و انسان‌شناسانی چون کاسیرر و اشتراوس و امثال ایشان نبوده است. وی ضمن اشاره به ماهیت اسطوره‌ای رفتار یونانیان قدیم در «داغ زنی» - از داغ زنی به بردگان تا داغ زنی فرهنگی و سیاسی به اندیشمندان - ابعادی تازه از مبانی جامعه‌شناختی - روان‌شناختی این نظریه عرضه می‌کند که می‌تواند به آسیب‌شناسی و بررسی موانع شکل‌گیری تصویر آرمانی جامعه انسانی یا ریشه‌های

شکل‌نگرفتن مدینهٔ فاضله از گذشته تاکنون رهنمون گردد؛ نکته‌ای که صحت آن با خوانش شاهنامه از منظر یادشده نیز آشکار می‌گردد. گویا فردوسی نیز غلبهٔ اندیشهٔ ضد فرهنگ «داغ زنی» - که از پیامدهای سوءاستفاده‌های حاکمان ظالم و مستبد از قدرت و انحطاط فرهنگی است - یکی از بزرگترین آسیب‌ها در مسیر تحقق ایران‌شهر آرمانی و در عوض پیدایی شهر دستوپیایی (dystopia)؛ یعنی اندیشه‌های ضد آرمان‌شهری می‌داند.

از اینرو، این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به این دو پرسش اساسی است که چه نسبتی بین انواع داغ ننگ و شکل‌نگرفتن جهان آرمانی و اخلاقی وجود دارد؟ ریشه‌های روانی - اجتماعی داغ‌زنی در تفکر ایرانی کدام‌اند؟ برای دستیابی به پاسخ این پرسش‌ها، بهترین مأمون و زمینه را دوران پهلوانی؛ یعنی از آغاز پادشاهی ضحاک تا پایان مرگ رستم ملاک واکاوی قرار داده‌ایم؛ زیرا معتقدیم این مرحله به سبب موقعیت بینابینی میان اسطوره و تاریخ از یک سو، و ظرفیت نمادین و تمثیلی از دیگر سو می‌تواند بهترین بستر این بازنمایی و الگویی برای جامعهٔ انسانی و اخلاقی مورد نظر فردوسی قرار بگیرد.

۱-۲- پیشینهٔ پژوهش

از آنجا که شاهنامه ظرفیت تحلیل همه‌جانبه دارد، دربارهٔ زوایای مختلف شاهنامه، پژوهش‌هایی گوناگون و مفصل صورت گرفته است؛ تحلیل‌هایی که بیشتر جنبهٔ اسطوره‌شناختی، روان‌شناسانه و ساختاری دارند؛ مانند «روان‌شناسی شخصیت کاووس در شاهنامه» نوشتهٔ فاطمه کلاهیچیان و لیلا پناهی یا «نقد روان‌شناختی شخصیت ضحاک در شاهنامه» از سپیده یزدان‌پناه و یا «تحلیل روان‌کاوانهٔ شخصیت سودابه و رودابه» نوشتهٔ اشرف خسروی و اسحاق طغیانی و یا مقالهٔ «نقد و بررسی داستان فرود سیاوش بر اساس رویکرد ساخت‌شکنی» نوشتهٔ محمود رضایی و... که به سبب تفاوت ماهوی و روش‌شناختی مقالهٔ حاضر با آن پژوهش‌ها و رویکرد جامعه‌شناختی نظری گافمن ضرورتی در ذکر همگی آنها وجود ندارد. با این حال، با وجود کتاب مهم

«جامعه‌شناسی خودکامگی: تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش» نوشته علی رضاقلی که منحصرأً به فرهنگ استبدادی و تبعات آن با تکیه بر داستان ضحاک در شاهنامه پرداخته است؛ درباب موضوع مورد نظر ما در این پژوهش به‌ویژه رویکرد نظری پژوهش - که نوع و نحوه ورود منتقد به متن شاهنامه و بازخوانش آن را متمایز کرده است - تاکنون پژوهشی انجام نشده است. اگرچه پیشتر از نظریه داغ ننگ گافمن در تحلیل رمان‌های معاصر استفاده شده است؛ مانند مقاله «جامعه‌شناسی رفتار در رمان طناب کشی بر مبنای نظریه داغ» نوشته سید علی قاسم زاده و «تحلیل رمان رؤیای تبت براساس استعاره نمایشی گافمن» از مریم حسینی و مژده سالارکیا، جستار حاضر نخستین پژوهشی است که از منظر نقد گافمنی با رویکردی آسیب‌شناسانه به فرهنگ و اجتماع در شاهنامه پرداخته است. با وجود پیشینه کاربست اندک این نظریه در تحلیل‌های ادبی، جستار حاضر تلاش می‌کند به کاربرد آن در غنی‌ترین اثر حماسی ایرانی، یعنی شاهنامه، بپردازد.

۱-۳- چهارچوب نظری تحقیق

این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی مبتنی بر نظریه داغ ننگ اروینگ گافمن در تلاش است با تمرکز به خاصیت نمایشی و کاربردی آرای گافمن، دوران پهلوانی شاهنامه را با نگاهی اجتماعی و روان‌شناختی تحلیل و تفسیر نماید.

۲- نظریه داغ ننگ

اروینگ گافمن از پیروان مکتب کنش متقابل نمادین شناخته می‌شود. اساس نظریه‌های این مکتب به خود و هویت اجتماعی (Social Identity) اختصاص دارد که مفهومی مدرن تلقی می‌شود. گافمن در آغاز، نظریه نمایشی (Dramaturgical Sociology) خود را این‌گونه مطرح می‌کند که افراد در غالب مراحل زندگی یا در حال نمایش هستند و یا در حال آماده شدن برای نمایش. وی این نظریه را در کتاب «نمود خود در زندگی روزمره» (The Presentation Of Self In Everyday Life) مطرح

می‌کند و در مقدمه این اثر می‌نویسد: «وقتی کسی در مقابل دیگران حاضر می‌شود، معمولاً دلایل کافی وجود دارد که کنشش را طوری طراحی کند که برداشتی مطابق با منفعت شخصی خویش از خودش به دیگران منتقل کند». (گافمن، ۱۳۹۱، ص ۱۴) اندکی پس از عرضه این دیدگاه، انتقادهایی گسترده بر ضد گافمن شکل می‌گیرد. منتقدان معتقد بودند که از منظر گافمن «خود و هر دارای خویشی، حقیقی نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از خودهای متغیر است». (توسلی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۶) با افزایش انتقادهای گافمن نظریه‌ای دیگر؛ اما وابسته به دیدگاه نخستین خود طرح کرد. در این رویکرد، وی طبقه‌بندی تازه از هویت اجتماعی ارائه داد:^۱

هویت اجتماعی بالقوه (Virtual Social Identity)؛ یعنی آنچه یک فرد می‌تواند باشد و هویت اجتماعی بالفعل (Actual Social Identity)؛ یعنی آنچه یک نفر واقعاً هست. (گافمن، ۱۳۸۶، ص ۳۱) با ایجاد شکاف میان «هویت اجتماعی بالقوه» و «هویت اجتماعی بالفعل» اشخاص، داغ‌نگ ظاهر می‌شود و آن شخص احساس می‌کند که داغی بر پیشانی‌اش خورده و دچار غبن و سرخوردگی می‌شود. (ریترز، ۱۳۸۶، ص ۳۱۸) افراد هر جامعه همواره در انجام وظایف و تعامل‌های خویش انتظاراتی از خویشان دارند؛ اما آیا همیشه این انتظارات برآورده می‌شود؟ گافمن معتقد است همواره میان این دو تصویر فاصله وجود دارد و هویت اجتماعی بالقوه در واقع آرمان شخص محسوب می‌شود. فاصله این دو تصویر امری طبیعی است؛ اما اگر این فاصله بسیار باشد، فرد احساس آرامش در جامعه ندارد. گافمن گرفتار شدن در این برزخ را «داغ‌نگ» می‌نامد.

این اصطلاح در واقع واژه‌ای یونانی است که عامل متمایزکننده بردگان و جنایت‌کاران از مردم عادی بوده است. (قاسم‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۵۰) سیطره این نگاه، باعث می‌شود «فردی که در آمیزش اجتماعی روزمره به آسانی خصلتی را از خود نشان می‌دهد که او را در کانون توجه ما قرار دهد و آن عده از ما را که با او روبه‌رو می‌شویم از خود براند، در وضعیتی قرار می‌گیرد که صفات دیگرش نیز نزد ما بدنام و بی‌اعتبار

می‌شود». (گافمن، ۱۳۸۶، ص ۳۴) از همین‌رو است که گویا پیوندی ناگسستنی بین گونه‌های مختلف داغ ننگ در میان داغ‌زندگان دیده می‌شود؛ به این معنا که داغ ننگ جسمانی یا فرهنگی احتمال داغ زنی سیاسی و محرومیت‌های سیاسی و اجتماعی را بیشتر می‌سازد.

گافمن داغ را به سه دسته متفاوت از هم طبقه‌بندی می‌کند: نوع نخست زشتی‌های ظاهر و عیب‌های جسمی است. نوع دوم کمبودهای مربوط به شخصیت را دربرمی‌گیرد. مسائلی چون عقاید انعطاف‌ناپذیر و غیرقابل اعتماد داشتن یا وجود احساسات غیرطبیعی در این دسته می‌گنجد. نوع سوم داغ ننگ قومی و قبیله‌ای نام دارد. موارد مربوط به نژاد و مذهب در این گروه قرار می‌گیرد. این نوع داغ از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد و می‌تواند خانواده‌ای یا نسلی را آلوده سازد. (همان، صص ۳۴-۳۳) و به تعبیری فرد را از یک کل پیچیده به ویژگی واحد، فاسد و پست فروکاهد و تمامی تعاملات اجتماعی با او بر مبنای این ویژگی و در فضای چنین نگره‌ای تحمیلی تعریف شود. (ادگار و سچ ویک، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹) این نوع اخیر را می‌توان با توسع، داغ ننگ اجتماعی و سیاسی نیز نامید؛ «رویکردی غرض‌ورزانه که به تبع منافع مادی ابزار «نشان زدن» یا «انگ زنی» را به عنوان آسان‌ترین راه برای سرکوب صدای مخالف و مشروعیت بخشی به خویش با حذف مخالفان فکری به‌ویژه نخبگان به خدمت می‌گیرند. این نوع دوم غالباً در جوامع استبدادزده کارکردی بارزتر دارد؛ چنانکه در تاریخ کشورهای مستبد قرون وسطی در غرب و کشورهای مستبد شرقی از جمله تاریخ ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی ایران به‌خوبی مشهود است». (قاسم زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۵۴)

دغدغه فرد داغ‌خورده به میزان آشکاری داغ او وابسته است. اطلاعات اجتماعی و «رؤیت‌پذیری» (Visibility) میزان آشکاری داغ را مشخص می‌کند. اطلاعات اجتماعی نمادهایی هستند که یا پایگاه طبقاتی فرد را مستحکم یا هویت‌های ناخوشایند را پنهان و یا داغ‌نگی را رؤیت‌پذیر می‌کنند. نکته مهم آن است که رؤیت‌پذیری داغ با آگاهی داشتن از آن فرق دارد. (همان، صص ۱۰۰-۹۹) مثلاً در داستان سیاوش، تورانیان از نژاد

سیاوش خبر دارند؛ اما نشانه‌ای که او را خائن معرفی کند، وجود ندارد. در مقابل، گشتاسب با فرستادن اسفندیار به سیستان آشکارا مقدمات مرگ فرزند را مهیا می‌کند که از نظر هیچ کس دور نمی‌ماند. در نتیجه داغ وی رؤیت‌پذیر می‌شود.

«داغ‌نگ» پدیده‌ای دوسویه یا دوجهی است؛ از یک سو، منافی برای داغ زننده دارد و از دیگر سو، تبعاتی برای داغ خورده؛ بنابراین فرد داغ‌خورده به نشانه دفاع نسبت به موقعیت خویش واکنش‌هایی متفاوت از خود نشان می‌دهد. گاه دغدغه پذیرش از سوی دیگران بر عملکرد او آشکارا تأثیر منفی می‌گذارد. اطرافیان تنها زمانی می‌توانند رفتاری مناسب با فرد داغ‌خورده داشته باشند که خود در موقعیتی مشابه به سر می‌برند و یا توانایی درک وی را داشته باشند. (حسینی و سالارکیا، ۱۳۹۱، ص ۸۸)

گاه واکنش فرد داغ‌خورده تلاش برای عبور از پیامدهای داغ و یا تلاش برای جبران نقصی است که بحق یا نابخق به او نسبت داده شده است و به دلایلی رؤیت‌پذیر یا آشکار شده است. گرچه گاه اعتماد به نفس فراوان یا کاذب فرد داغ‌خورده، ممکن است او را به سوی بهره‌مندی از «منافع ثانویه» داغ‌نگ سوق دهد و آن را توجیهی برای شکست‌هایش بداند و یا داغ را نوعی لطف الهی تعبیر کند. (گافمن، ۱۳۸۶، صص ۴۲-۳۹)

۳- نهادهای داغ‌زننده در شاهنامه

شالوده نظری گافمن را هویت و زندگی روزمره تشکیل می‌دهد. توجه به هویت و نظریه‌پردازی درباره آن پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد. گذشته از این، نظریه‌پردازان همواره هویت را امری یکپارچه و از پیش موجود نمی‌دانند. کاستلز در کتاب «عصر اطلاعات» (جلد دوم)، هویت را امری برساخته می‌داند که تحت تأثیر تاریخ، جغرافیا، نهادهای تولید و بازتولید، خاطره جمعی، رؤیاهای شخصی و ... ساخته می‌شود و در طول زمان تغییر می‌کند. (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۲۴) بنابراین ما نمی‌توانیم با اندیشه‌ای کاملاً مدرن به سراغ تحلیل داستان‌های حماسی برویم؛ زیرا جهان حماسه با

جهان مدرن تفاوت‌های آشکاری دارد. در جهان حماسه ایزدان، و در حماسه ایرانی ایزد و سرنوشت، نقشی تعیین‌کننده دارند و اراده شخصیت‌ها همان خواست ایزدان و سرنوشت است. پهلوان مجری خواست‌های خداوند است و گاه به وسیله معجزات این خواست الهی آشکار می‌شود. در کنار این قدرت الهی، در شاهنامه حاکمیت سرنوشت به وضوح دیده می‌شود. به بیان دیگر، سرنوشت در شاهنامه تا مرحله خدایی شدن پیش می‌رود و تنها تفاوت سرنوشت با نقش ایزدان آن است که ستایش نمی‌شود. خالقی در «پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی» می‌نویسد: «کار او [سرنوشت] به همان‌گونه بی‌مدار است که کار خدایان جاوید در حماسه‌های جوامع چند خدایی. تنها آنجا زمانه نیز بنده خداوند نامیده می‌شود که جز به فرمان او کاری انجام نمی‌دهد، «کار بی‌مدار» جای خود را به «مصلحت خداوند» می‌دهد». (خالقی، ۱۳۸۶، ص ۴۳) در این میان، وظیفه پهلوان راستین پاسداری از روح ملی و وحدت مردمی است. (راشد محصل، ۱۳۸۳، ص ۳۹) تا جایی که پهلوان برای این هدف جان فدا می‌کند. مرگ در بستر برای پهلوان ننگ است و به همین سبب حتی مرگ پهلوانان در میدان نبرد نوعی پیروزی است که با وصف قهرمانانه و یا ناجوانمردانه بیان می‌شود. (خالقی، ۱۳۸۶، ص ۴۰) این رسالت را می‌توان همان تصویر آرمانی و هویت بالقوه گافمنی دانست که اگر به مرحله فعلیت برسد، شخصیت در زمره پهلوانان و یا حاکمان دادگر شناسانده می‌شود؛ اما در این میان ممکن است موانعی برای به فعلیت رسیدن یا پنهان ماندن این بخش از هویت باشد که میان آنچه پهلوان یا پادشاه باید باشد و آنچه هست، شکاف بیندازد. در این صورت با داغ ننگ روبه‌رو می‌شویم.

با این رویکرد، می‌توانیم تنها به الفبای نظری گافمن بسنده نکنیم و با توجه به ساخت اجتماعی شاهنامه تقسیم‌بندی دیگری از انواع داغ ارائه کنیم. به سبب اقتدار سرنوشت، داغ‌های ننگ به گونه‌ای فرد را در برمی‌گیرند که شاید او خود متوجه این امر نباشد. این تحمیل یا از سوی طبیعت شکل می‌گیرد و یا می‌تواند امری فرهنگی و سیاسی باشد که در بستر جامعه حماسی رشد می‌کند. بنابراین با سه دسته کلی داغ

روبه‌رو خواهیم بود که همگی به نحوی به اشخاص تحمیل می‌شوند: دسته نخست، داغ‌های ننگ طبیعی هستند که تقریباً دربردارنده نوع اوّل و دوم تقسیم‌بندی گافمن هستند؛ یعنی نقص‌های ظاهری چون زشتی، نقص عضو و سستی‌های اخلاقی چون خوی زشت و افزون‌خواه بودن که به نحوی بخشی از ذات شخصیت را دربردارند.

دو دسته دیگر داغ، به فرهنگی و سیاسی تقسیم می‌شوند. ماکس وبر قدرت را «تحمیل اراده کسی بر دیگران» می‌داند. (رحیمی، ۱۳۶۹، ص ۱۱) نهادهای قدرت در جامعه می‌توانند فرد را مجبور به پذیرش داغی کنند که خواهان آن نیست. نهادهای قدرت نیز در جامعه حماسی، فرهنگ و سیاست است و هر چیز و هر کس که در این دو حوزه توان اعمال قدرت را دارد، برای حفظ جایگاه خود به رقابت با دیگران می‌پردازد و برای خارج کردن افراد از گردونه قدرت از ظرفیت برچسب زنی بهره می‌جوید. در عرصه فرهنگ، مسائلی چون جادوگری، زنا زادگی، برون همسری برای زنان ایرانی و به طور کلی حرمت قائل نشدن برای توت‌ها و شکستن تابوها می‌تواند ایجاد داغ کند.

در میدان سیاست، کوشش برای منفعت بیشتر اجتماعی و سیاسی بی‌پایان نیست. آنچه در فرهنگ غرب تحت عنوان عقده ادیپ نام برده می‌شود و با پدرکشی همراه است، در حماسه ایرانی با پسرکشی همراه بوده است که گاه موجب داغ زدن بر دو سوی رقیب هم می‌شود. رقابت‌های ادیبی تنها میان پدر و فرزند در نمی‌گیرد بلکه بسیار رخ می‌دهد که نقش پدر را قدرت برتر میدان ایفا کند. در این مسیر بسیاری از نخبگان و در جهان حماسی پهلوانان راستین داغ‌دار می‌شوند. مشابه اتّفاقی که برای اسفندیار در شاهنامه می‌افتد. در داستان اسفندیار، پدر برای حفظ قدرت پسر را فدا می‌کند و داغ می‌خورد. پسر نیز برای به دست آوردن جایگاه برتر، داغ افزون‌خواهی را می‌پذیرد.

۳-۱- داغ ننگ طبیعی

در این نوع داغ، می‌توان حاکمیت سرنوشت را دخیل دانست که ظاهر و کردار شخصیت‌ها را مطابق خواسته خود شکل می‌دهد. در این بخش، با دو نوع داغ؛ یعنی

زشتی ظاهر یا نقص‌های فیزیکی و ژنتیکی و صفات اخلاقی ناپسند روبه‌رو خواهیم بود.

۳-۱-۱- زشتی ظاهر

در دوره مورد بررسی، زال و ضحاک هر دو دارای این عیب هستند. زال به دلایل غیرارادی و مادرزادی با چنین داغی درگیر است که در سرنوشت او تأثیر بسیار؛ اما موثقی می‌گذارد:

از آهو همان که ش سپیدست موی چنین بود بخش تو ای نامجوی
(فردوسی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۵)

زال به دلیل این تفاوت، از سوی پدر رانده می‌شود. شوم دانستن نوزادی که با موی سپید متولد می‌شود، در فرهنگ و باور گذشتگان بویژه ایرانیان به باورهای تقابلی اهورایی-اهریمنی بازمی‌گردد:

از این بچه چون بچه اهرمن سیه‌پیکر و موی سر چون سمن ...
چه گویم که این بچه دیو چیست پلنگ دو رنگ است گر بربريست
(همان، ص ۱۶۶)

و همین امر موجب طردشدگی کودک می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد، این تفاوت ظاهر نشانه خردمندی والای زال باشد.^۲ همین داغ زمینه‌ساز نقطه قوتی در اوست و آن آشنایی با سیمرغ است. به مرور این داغ در ذیل خیرخواهی وی نهان می‌شود و به نوعی این ظاهر ناپسند و شوم، به بزرگ‌منشی و جنبه پدرانۀ رفتار او بدل می‌شود:

ز هر بد به زال و به رستم پناه که پشت سپاهند و زیبای گاه

(همان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳)

اما ضحاک این زشتی را با جفا به پدر و هم‌پیمانی با اهریمن کسب می‌کند؛ صفتی که ناشی از آزمندی و حرص دنیاطلبی در وجود ضحاک است:

دو مار سیاه از دو کتفش برست غمی گشت و از هرسویی چاره جست
(همان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۰)

ضحاک به خلاف زال، به جای یافتن راهی برای رهایی از این زشتی، داغی بر داغ دیگر می‌افزاید.

۳-۱-۲- صفات ناپسند اخلاقی

از آنجا که سرنوشت، حاکم بلامانع حماسه‌هاست و قهرمان علی‌رغم اختیار و قدرت اراده مقهور آن می‌گردد، خوی بد نوعی دادهٔ طبیعی فرض می‌شود. از جملهٔ این افراد داغ‌خورده، کاووس است که با تصمیمات نابه‌جا، بنا به دیدگاهی، کشور را گرفتار تصمیمات هیجانی و افزون‌طلبی‌های خودپسندانه می‌کند و البته خود پس از رؤیت‌پذیر شدن داغ خویش، چاره‌ای جز پذیرش این صفت ناپسند و داغ‌ننگ «کم‌خردی» ندارد:

نرفتم به گفتار تو هوشمند ز کمی خرد بر من آمد گزند

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸)

رفتن به مهمانی دشمن (در نبرد هاماوران)، قصد کشتن گروگان‌ها در داستان سیاوش، داوری نامناسب میان سیاوش و سودابه و همچنین یاری نکردن رستم برای نجات فرزندان، نشانه‌های دیگری بر بی‌خردی اوست. با وجود این بی‌خردی او به مانند طوس، از پادشاهی دور نمی‌ماند. پذیرش چندین بارهٔ او پس از هر اشتباه، نشان از دلیلی فرهنگی دارد که در بخش داغ‌های فرهنگی بیان می‌شود.

۳-۲- داغ فرهنگی

این نوع داغ، بنا به سازوکار فرهنگی «جهان حماسه» تعریف می‌شود و گاه ریشه‌های روان‌شناسانه را در آن می‌توان یافت. مسائلی چون بی‌اعتباری نزد خاندان، نانژادگی و برهم زدن نظم جهان توتم و تابو از جمله داغ‌های فرهنگی شمرده می‌شوند.

۳-۲-۱- بی‌توجهی خانوادگی

در شاهنامه، سلم، تور، گشتاسب و با کمی تسامح شغاد چندان مورد توجه پدر نیستند و همین امر سبب می‌شود دست به واکنش‌های ناخوشایندی بزنند و گاه فاجعه بیافرینند. این رفتارهای نادرست که به سبب داغ بی‌مهری پدر رخ می‌دهد، در مکتب

روانشناسی فردی آدلر (A. Adler)، عقدهٔ حقارت (Inferiority Feeling) و عقدهٔ برترانگاری (Superiority Complex) نامیده می‌شود. وقتی فرد از سوی والدین نادیده گرفته می‌شود، نیازهای روحی‌اش ارضا نمی‌شود و عقدهٔ حقارت شکل می‌گیرد. ممکن است فرد برای رهایی از این داغ، به جبران بیش از اندازه روی بیاورد که گاه سبب شکل‌گیری عقدهٔ برترانگاری می‌شود. (منصور، ۱۳۶۹، ص ۲۷) معمولاً این داغ سبب می‌شود فرد داغ‌خورده در جبران، دستش را به خون فردی از خاندان خویش آلوده سازد و داغ برادرکشی و فرزندکشی نیز شکل بگیرد.

- سلم و تور

بی‌توجهی فریدون، به دو فرزند ارشدش، در بیت ذیل آشکارا بیان می‌شود. فریدون خود می‌داند بهرهٔ بهین از قلمرو حکومت خویش را به ایرج بخشیده است:

دگرشان ز دو کشور آبشخورست که آن بوم‌ها را درشتی برست

(فردوسی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۴)

دو برادر احساس حقارت و حسادت می‌کنند و برای رهایی از این داغ به جبران بیش از اندازه روی می‌آورند که منجر به قتل برادر (پذیرش داغ برادرکشی) و شکل‌گیری داغ قومی - مطابق نظر گافمن - می‌شود که بنیان جنگ‌های طولانی ایران و توران بر پایهٔ این داغ شکل می‌گیرد و دامن شخصیت‌هایی مهم چون سیاوش (داغ ننگ سیاسی) را می‌گیرد.

- گشتاسب

گشتاسب نیز بی‌توجهی پدر خویش، لهراسب، و توجهٔ بیش از اندازهٔ وی را به نوادگان کاووس حس می‌کند:

همی گفت: بیگانگان را نواز! چنین باش و با زاده هرگز مساز!

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷)

وی برای جبران این داغ، قصد متحد شدن با همسایگان را دارد که با هوشیاری اطرافیان از رفتن باز می‌ماند. این بی‌توجهی احتمالاً سبب شکل‌گیری داغ «آزمندی به

قدرت» یا «هیجان حرص» می‌شود که در نهایت او را گرفتار داغ فرزندکشی می‌کند؛ زیرا یک داغ می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری داغ‌های دیگر باشد و این امر در پی واکنش نادرست به داغ نخستین ایجاد می‌شود.

- شغاد

در شاهنامه بی‌تی وجود ندارد که به صراحت از بی‌توجهی زال به شغاد سخن گفته باشد؛ اما برانگیخته شدن شغاد از نحوه برخورد رستم با پادشاه کابل می‌تواند نشان از داغ حقارتی باشد که با این حادثه زمینه بروز یافته است:

دژم شد ز کار برادر شغاد نکرد آن سخن پیش کس نیز یاد

(فردوسی، ص ۴۴۴)

به دیگر سخن، نقطه‌های سکوت در این داستان راهنمای ما هستند. به عقیده پی‌یر ماجری (Pierre Macherey)، از نظریه‌پردازان نقد جامعه‌شناختی، «اثر ادبی به شیوه خود حقیقت را بیان می‌کند و از اینرو همه حقیقت را نمی‌گوید». (شمیسا، ۱۳۸۳، ص ۲۶۰) با این توصیفات، به نظر می‌رسد شغاد آن محبت لازم را از سوی پدر ندیده است که با گریزی یا حيله‌گری، برادر را به کام مرگ می‌فرستد. یا اعتبار و عزت رستم را در نزد قوم ایرانی و شهرت جهان‌پهلوانی‌اش را نشانه ناکامی و ضعف خویش تصور می‌کند و همین نکته است که او را به سوی داغ «برادرکشی» می‌کشاند.

۳-۲-۲- نازادگی

شاهنامه از اشخاص برجسته روایت می‌کند و بخشی مهم از این برجستگی به دلیل نژاد والا شکل می‌گیرد. افراد بی‌بهره از نژاد برتر به نوعی از دیگر اشخاص اطراف خود متمایز می‌شوند و گاه خود از این تفاوت آگاه می‌شوند و رنج می‌برند. زمانی که این بی‌نازادگی به هیچ شکلی جبران نشود و مانعی برای رسیدن فرد به تصویر آرمانی شود، داغ ننگ شکل می‌گیرد. گاه نیز این نازادگی سبب می‌شود فرد دست به اقدامات ناخوشایندی بزند. نظیر آنچه برای ضحاک و شغاد رخ می‌دهد.

- ضحاک

به استناد یک بیت، ضحاک نژاد والا ندارد و به همین دلیل با اهریمن هم‌پیمان می‌شود، پدر را می‌کشد، بنابراین شایستگی پادشاهی و فره‌مندی نمی‌یابد:

که فرزند بد گر شود نرّه شیر به خون پدر هم نباشد دلیر
مگر در نهانش سخن دیگرست پژوهنده را راز با مادرست

(فردوسی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۸)

- شغاد

شغاد به دلیل نداشتن نژاد والا از سوی مادر و انتساب برادر ناتنی رستم، احساس حقارت می‌کند و در جبران، برای کشتن برادر توطئه می‌کند:

تو از تخمهٔ سام نیرم نه‌ای! برادر نه‌ای، خویش رستم نه‌ای! ...
تو از چاکران کمتری بر درش! برادر نخواند تورا مادرش!

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۴۶)

۳-۲-۳- ورود به قلمرو توت‌ها و تابوها

۳-۲-۳-۱- توت‌م

توت‌م (Totem)، اصطلاحی در حوزهٔ مردم‌شناسی است که بیشتر برآیند حسّ آرمان‌خواهانه و نوستالژیک جوامع انسانی است. به عقیدهٔ فروید (Sigmund Schlomo Freud)، روابط مبتنی بر احترام متقابل میان انسان و توت‌م او در قلمرو مذهبی توت‌م قرار می‌گیرد. همچنین تکالیف متقابل بین اعضای یک قبیله و همچنین تکالیف یک قبیله نسبت به قبیلهٔ دیگر را توت‌میسم اجتماعی مشخص می‌کند. (فروید، ۱۳۵۱، ص ۱۴۱)

فروید در کتاب «توت‌م و تابو»، توت‌م را در درجهٔ نخست نیای گروه و سپس یک روح نگهبان و نیکوکار معرفی می‌کند. «کسانی که دارای توت‌م مشترکند، ملزم به رعایت تکلیف مقدّسی هستند که سرپیچی از آن، به خودی خود کیفری را موجب می‌شود». (همان، ص ۷) ورود به قلمروی مقدّس توت‌م گناهی نابخشودنی است. در شاهنامه،

کاووس پادشاهی کم‌خرد معرفی می‌شود. در حالی که در منابع قدیم‌تر چون اوستا و ریگ‌ودا، تصویری اهورایی دارد. به عقیدهٔ دهقانیان و خسروی شکیب، دلیل تغییر چهرهٔ کاووس در شاهنامه، رفتن وی به آسمان است. آسمان قلمروی مقدّس خداوند است و «مخالفتان سنت‌گرای وی، این عمل را دخالت در کار خدا و جنگ با خدا تعبیر و تفسیر می‌کنند» (دهقانیان، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵) اگر این دیدگاه را بپذیریم، در شاهنامه با تصویری مواجهیم که داغ‌فرهنگی را پیش از نگارش این متن، در متونی چون دینکرت، بندهشن و مینوی خرد پذیرفته است. به عقیدهٔ محمود رضایی، به دنبال این داغ‌فرهنگی است که تمامی تصمیم‌های کاووس ناموجه جلوه می‌کند؛ مثلاً، از حرکت به مازندران هدفی اهورایی دارد که می‌خواهد سرزمین جادوان را ویران کند و در این مسیر حتی خطر مرگ را هم می‌پذیرد؛ اما در شاهنامه، به شکل امری ناپسند جلوه یافته است. (رضایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۲۱)

۳-۲-۳-۲- تابوشکنی

واژهٔ تابو (Taboo/Tabu)، به عقیدهٔ فروید با مفهوم تحدید و منع همراه است. محدودیت‌هایی که تابو ایجاد می‌کند، تحت تأثیر اوامر الهی شکل نگرفته‌اند، بلکه در جریان شکل‌گیری جوامع نخستین به وجود آمده‌اند و قوانینی را دربارهٔ اموری مطرح می‌کنند که با ممنوعیت و نهی همراه است. به دیگر سخن، تابو نهی و ممنوعیتی است که دربارهٔ شیء یا شخصی یا امری در جامعه وجود دارد. (فروید، ۱۳۵۱، صص ۳۱-۳۰) در شاهنامه، ازدواج زنان ایرانی با غیر ایرانی‌ها، اسیر گرفته شدن زنان و زنا نوعی تابوشکنی به شمار می‌روند.

- ازدواج خواهران جمشید

ازدواج خواهران جمشید، شهرنواز و ارنواز با ضحاک که شخصیتی اهریمنی و غیرایرانی دارد، داغ‌ننگ و تابوشکنی است.

بدان ازدهافش سپردندشان

به ایوان ضحاک بردندشان

(فردوسی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۵)

- اسیری دختران گشتاسب

در نبرد میان گشتاسب و ارجاسب، دختران گشتاسب به اسیری برده می‌شوند و همین سبب می‌شود تا گشتاسب از اسفندیار که خود به بندش کشیده بود، یاری جوید:

همای خردمند و به‌آفرید که باد هوا روی ایشان ندید

به توران اسیرند با درد و داغ پیاده دوان و دو رخ چون چراغ!

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹۵)

- سودابه

تقاضای بی‌شرمانه سودابه از سیاوش، نه تنها در شاهنامه که در تمامی متون و آیین‌ها عملی پلید شمرده می‌شود. این پلیدی از چشم سیاوش دور نیست:

سیاوش بدانست کان مهر چیست چنان دوستی نزره ایزدی‌ست

(فردوسی، دفتر دوم، ص ۲۱۶)

داغ سودابه بارها آشکار می‌شود و همین آشکاری و بی‌اعتبار شدگی موجب کشته شدنش می‌شود.

۳-۳- داغ سیاسی

یکی دیگر از نهادهای داغ‌زننده در شاهنامه، کانون‌های قدرت یا دستگاه سیاسی است که به نوعی بیشتر متأثر از فضای نامناسب رقابتی و سیاست اختناق‌آور است. پادشاه در مرکز میدان سیاسی قرار دارد و تا حدود زیادی بر نهاد فرهنگ تأثیر دارد. به بیان دیگر، این دو نهاد مکمل یکدیگر هستند. از جمله داغ‌هایی که در این عرصه افراد را گرفتار می‌کند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

۳-۳-۱- بازماندن از پادشاهی

طوس و برادرش گسته‌م فرزندان نوذر هستند که از پادشاهی بازمی‌مانند و دلیل آن نداشتن فره ایزدی است:

نزیب بریشان همی تاج و تخت بیاید یکی شاه بیدار بخت

که باشد بر او فرّه ایزدی بتابد ز دیهیم او بخردی

(فردوسی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۳)

طوس به پادشاهی نمی‌رسد و به دنبال آن، موضع مسلط بر جامعه را از دست می‌دهد. این رخداد به دلیل صفتی ناخوشایند در اوست؛ یعنی بی‌خردی و نداشتن فرّه. در داستان «فرود سیاوش» نیز، داغ وی برای دیگران آشکار شده است و بازماندن از پادشاهی دلیل شکل‌گیری خوی بد او شمرده می‌شود. بهرام نیز از این صفت بی‌اعتبارکننده با فرود سخن می‌گوید:

ولیکن سپهد خردمند نیست سر و مغز او از در پند نیست ...
همی گوید از تخمه نوذرم جهان را به شاهی نه اندر خورم

(همان، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۰)

این داغ‌های پایدار طوس است که فرود را به کام مرگ می‌کشاند و باعث می‌شود، مدت زمانی از سوی کیخسرو طرد شود. «محمود رضایی» با خوانش ساخت‌شکنانه این داستان، طوس را از هر گناهی مبرا می‌داند و داستان فرود را نوعی برادرکشی معرفی می‌کند: «در شاهنامه تنها موردی که سپهسالار از فرمان شاه سرپیچی می‌کند، نبرد سیاوش با افراسیاب است... چه طور است که در شاهنامه حتی فرزند شاه اجازه سرپیچی از فرمان او را ندارد و اگر هم چنین کند، چونان سیاوش باید به کشوری بیگانه پناه ببرد؛ اما در این جنگ، طوس به راحتی از فرمان شاه عدول می‌کند». (۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۰) با این رویکرد، طوس فقط در ظاهر داغ کشتن هموطن را می‌خورد؛ اما در اصل دستور شاه را اجرا کرده، مانع از رؤیت داغ برادرکشی کیخسرو می‌شود.

۳-۳-۲- خیانت

- سیاوش

داستان سیاوش، داستان فرار شاهزاده از تهمت‌هاست. وقتی سیاوش نمی‌خواهد داغ خیانت در امانت را بپذیرد، مجبور می‌شود به توران پناه برد. باید توجه داشت که سیاوش در این مسیر، فرمان پادشاهی را که دارای تأیید الهی است، زیر پا می‌گذارد. او

پیش از ورود به توران، داغ ننگ سرپیچی از فرمان پادشاهی را می‌پذیرد که دارای مشروعیت الهی است؛ اما این داغ را به داغ خیانت در امانت ترجیح می‌دهد. رفتن سیاوش به توران نیز داغ ننگ دیگری در پی دارد. مسکوب در این باره می‌نویسد: «در حماسه‌ای که جنگ ایران و توران تار و پود آن را در هم بافته، شاهزاده‌ای که گزیده و نخستین مردان است، از ایران می‌گریزد و به توران روی می‌آورد و این کاری است ضدّ حماسی» (مسکوب، ۱۳۵۴، ص ۳۲)

پناه بردن به دشمن، کاری ناشایست است و از سوی دیگر، بیگانگی در توران نیز امری تهدیدکننده برای وی محسوب می‌شود. توانایی‌های او در گوی زدن و کشتی گرفتن با تورانیان، سودی ندارد. او در نهایت ایرانی است و دشمنی میان ایران و توران، داغی قومی است و در طول نسل‌ها حفظ شده است. در نهایت با بدگویی اطرافیان، او ناخواسته داغ خیانت می‌خورد و کشته می‌شود.

– اسفندیار

اسفندیار نیز به سبب بدگویی‌های نابه‌جای گرزم، نزد پدر بی‌اعتبار می‌شود. پدر که او را رقیب خود می‌داند، دستور به بند کردن او می‌دهد و این طرد شدگی به دلیل تهمت خیانت، اسفندیار را داغ‌دار می‌کند.

به پیش آوریدند آهنگران غل و بند و زنجیرهای گران...
چنان‌ش بستند پای استوار که هرک‌ش همی‌دید بگریست راز

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۶۸)

در این نوع داغ، به ظاهر سیاوش و اسفندیار داغ خورده‌اند؛ اما نتیجه رفتار پادشاه سبب این داغ‌خوردگی شده است. حوادث پس از مرگ سیاوش و بندکردن اسفندیار آشکارکننده داغ بی‌کفایتی پادشاهان است.

۳-۳-۳- نژاد و روابط سببی

پس از مرگ سیاوش، دو همسر وی و فرزندان‌شان به دلیل خویشاندی با سیاوش داغ‌خورده می‌شوند. فرنگیس به دلیل رابطه‌ی خونی با افراسیاب امنیت بیشتری دارد؛ اما در مقابل جریره و فرود در مکانی دورافتاده، گویی در تبعید به سر می‌برند. جریره در زمان زنده بودن سیاوش، به دلیل جایگاه فروتر نسبت به فرنگیس به نحوی طرد می‌شود و پس از مرگ سیاوش به سبب خویشاوندی با سیاوش، گرفتار داغ ننگ سیاسی می‌شود. آنچه سرنوشت تلخ فرود را هم رقم می‌زند، همین رابطه‌ی خویشاوندی است. او در میان این دو قوم، گرفتار داغ بی‌هویتی نیز شده؛ از توران رانده شده است و ایرانیان هم او را ترک‌نژاد می‌دانند:

تن ترک بدخواه بی‌جان کنم ز خونس دل سنگ مرجان کنم

(فردوسی، دفتر سوم، ص ۵۳)

۳-۳-۴- فرزندکشی

رقابت در عرصه‌ی سیاست، گاه موجب فرزندکشی می‌شود. نظیر آنچه در داستان‌های غم‌انگیز رستم و سهراب و رستم و اسفندیار رخ می‌دهد.

- رستم و سهراب

نبرد رستم و سهراب که منجر به داغ فرزندکشی رستم می‌شود، به دنبال رقابت‌های سیاسی شکل می‌گیرد. سهراب در لباس و همراهی تورانیان به ایران لشکرکشی می‌کند. «سهراب نیز اگرچه در پی کنش‌ها و مهر و نسبت‌های خویش است... راهی را برگزیده که عامل اصلی نفی و طرد اوست... قهرمانان اصلی... از چند جانب در درون خود نسبت به هم و نسبت به خود و نسبت به موقعیتی که در آن قرار گرفته‌اند، احساس بیگانگی و دوگانگی می‌کنند.» (مختاری، ۱۳۶۸، ص ۲۰۸) سهراب به دنبال برهم زدن نظامی است که رستم را به درجه‌ی والای تاجبخشی رسانده است و می‌توان گفت رستم شخص مسلط در عرصه‌ی فرهنگ و سیاست و قدرت برتر ایرانی به شمار می‌آید. در نتیجه رستم در پی حفظ جایگاه خویش و نهادهای قدرت جامعه‌اش

است. او چنان از برهم خوردن تناسب قدرت بیم‌ناک است که فرزند را ناآگاهانه از پا درمی‌آورد و در این مسیر از نیرنگ نیز بهره می‌گیرد. به این ترتیب داغ فرزندکشی را می‌پذیرد:

همی بچّه را بازداند ستور چه ماهی به دریا، چه در دشت گور
 نداند همی مردم از رنج آز یکی دشمنی را ز فرزند باز
 (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۲)

– گشتاسب و اسفندیار

گشتاسب نیز که به سختی به موضع مسلط فضای سیاسی دست یافته است، نمی‌تواند به سادگی از این جایگاه چشم بپوشد. او برای حفظ قدرت سیاسی خویش، زمینه مرگ فرزند را فراهم می‌کند و با هدایت ستاره‌شناسان او را به سیستان می‌فرستد تا به دست رستم کشته شود. در این میان او احتمالاً در فکر بدنام کردن رستم نیز هست که پایگاهی مردمی در برابر دستگاه سیاسی او دارد. با وجود این، پسرکشی گشتاسب از چشم هیچ کس پنهان نمی‌ماند. داغ ننگ او با سرزنش بزرگان و خاندانش آشکار می‌شود:

به آواز گفتند کای شور بخت چو اسفندیاری تو از بهر تخت
 به زاول فرستی به کشتن دهی، تو بر گاه تاج مهی بر نهی
 سرت را ز تاج کیان شرم باد! به رفتن پی اخترت نرم باد!
 (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۲۷)

نتیجه‌گیری

انواع داغ در شاهنامه، تنها شامل دسته‌های برشمرده گافمن نیست. با توجه به نهادهای قدرت در جهان حماسه، سه نوع کلی داغ دیده می‌شود که همگی کمابیش تحمیلی هستند:

۱- داغ طبیعی ۲- داغ فرهنگی ۳- داغ سیاسی

به غیر از داغ طبیعی که دو دسته ظاهری و رفتاری را دربرمی‌گیرد، داغ‌های فرهنگی و سیاسی به دلیل رقابت‌های موجود در فضای اجتماعی حماسه شکل می‌گیرد. داغ‌های ننگ فرهنگی دربرگیرنده تمام صفات ناخوشایندی هستند که جنبه‌های روانی-اجتماعی دارد و متناسب با ساز و کارهای دنیای حماسی شکل می‌گیرد. مواردی چون بی‌توجهی اعضای خانواده یا پدر، شکستن قلمروی تابوها و نژاد اصیل نداشتن در این دسته قرار می‌گیرند که گروه‌های شاهزادگان، پادشاهان و زنان را شامل می‌شوند. واکنش به جبران این داغ‌ها گاه زمینه‌ساز بروز فاجعه می‌شود؛ نظیر برادرکشی شغاد و سلم و تور و گاه با تلاش و رفتن به راه صحیح حل می‌شوند؛ نظیر رهایی یافتن خواهران جمشید از شبستان ضحاک.

داغ سیاسی گاه به درستی و گاه به دلایل ناشایست افراد را گریبانگیر می‌کند و به دنبال آن بر فضای سیاسی نیز تأثیر می‌گذارد. داغ خیانت که بی‌دلیل گریبان سیاوش و اسفندیار را می‌گیرد، جامعه را دچار آشفتگی می‌کند و داغ‌های دیگری را به وجود می‌آورد. حفظ جایگاه سیاسی و اجتماعی، شخصیت‌ها را درگیر چنان عرصه رقابتی می‌کند که فرزند را قربانی می‌کنند. فرزندکشی رستم و گشتاسب از نمونه‌های این داغ محسوب می‌شوند. همچنین سرپیچی از فرمان پادشاه دارای فره که گریبان طوس و سیاوش را می‌گیرد، خود داغی دیگر دربردارد که رخ دادن هر کدام با توجیهی همراه است. طوس ممکن است عامل پیش‌برنده نقشه کیخسرو برای کشتن فرود باشد. در این صورت او در اصل داغ‌دار نیست و سیاوش نیز این داغ را به داغ خیانت و کشتن بیگناهان ترجیح می‌دهد و چاره‌ای جز گریز از این داغ نمی‌یابد.

داغ‌های طبیعی نیز گاه با رفتار خردمندانه حل می‌شود. مشابه اتفاقی که برای زال می‌افتد. در مقابل چنین اتفاقی برای ضحاک نمی‌افتد و حتی این داغ، او را به سوی داغ‌های دیگر نیز سوق می‌دهد. هنگامی که داغ‌ها به درستی جبران نشود، زمینه‌ساز ایجاد داغ‌های دیگر و فاجعه‌های جبران‌ناپذیر می‌شود. نظیر برادرکشی سلم و تور که

نظام فرهنگی و سیاسی جامعه را برای همیشه تغییر می‌دهد و داغ ننگ قومی را به وجود می‌آورد.

از مجموع این داغ‌زنی‌ها، داغ‌های فرهنگی و سیاسی موجود در شاهنامه، جایگاهی قابل تأمل دارند؛ زیرا چنین برچسب‌زنی‌ها از نشانه‌های جامعه‌استبدادی و سیطره‌اندیشه‌های اهریمنی و غیراخلاقی است که موجبات انحطاط فرهنگی را مهیا می‌سازند. به باور فردوسی، رذایل اخلاقی نهادینه شده در انسان‌های اقتدار طلب و روان‌رنجور که به سبب ناتوانی از درمان عقده‌های کهن‌بودگی و حقارت‌های نفسانی به طرد نخبگان و شایستگان همت می‌گمارند؛ مانع تحقق آرمان‌شهر ایرانی می‌گردد و جز هدررفت انرژی و تلف شدن سرمایه‌های اجتماعی و ملی سرانجام دیگری ندارد؛ چنانکه در طرد شخصیت‌هایی چون زال، فریدون، ایرج، سیاوش، اسفندیار، رستم و... در شاهنامه بخوبی تبعات حاکمیت چنین اندیشه‌ای را نشان می‌دهد.

یادداشت‌ها

۱. پیش از گافمن، جرج هربرت مید، هویت را به دو بخش فردی، تفاوت فرد با دیگران، و اجتماعی، شباهت فرد با دیگران، تقسیم کرده بود. (جنکینز، ۱۳۸۱، صص ۳۵-۳۴).
۲. محمد جعفر یاحقی، اسطوره زال را مشابه افسانه سپیدمویی لائوتزو (Lae Tzu) می‌داند. «کودک پیر، حکیم و بنیان‌گذار آیین لائوگرای... که هفتاد و دو سال در زهدان مادر خویش ماند و سرانجام هنگامی متولد شد که موهایش سفید شده بود.» این امر می‌تواند نشانه‌ای دیگر باشد بر این‌که سپیدمویی زال نمادی است بر خردمندی وی. (یاحقی، ۱۳۶۹، ذیل زال)

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها:

- ۱- ادگار، اندرو و پیترو سحویک (۱۳۸۷)، مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی، ترجمه مهرا م‌هاجر و محمد نبوی، تهران، انتشارات آگه.

- ۲- ارشاد، محمدرضا (۱۳۸۶)، گستره اسطوره، چاپ دوم، تهران، انتشارات هرمس.
- ۳- توسلی، غلامعباس (۱۳۸۵)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، چاپ دوازدهم، تهران، نشر سمت.
- ۴- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۶)، حماسه: پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی، تهران، انتشارات مرکز دائرة المعارف اسلامی.
- ۵- رحیمی، مصطفی (۱۳۶۹)، تراژدی قدرت در شاهنامه، تهران، نشر نیلوفر.
- ۶- رضاقلی، علی (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی خودکامگی: تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش، چاپ شانزدهم، تهران، نشر نی.
- ۷- رضایی دشت ارژنه، محمود (۱۳۹۲)، شکوه خرد در شاهنامه فردوسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۸- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱)، هویت اجتماعی، ترجمه تورج یاراحمدی، تهران، نشر شیرازه.
- ۹- شمیسا، سیروس (۱۳۸۳)، نقد ادبی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات فردوس.
- ۱۰- صانع پور، مریم (۱۳۹۱)، اسطوره‌شناسی یونانی و مدرنیته غربی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۱- فروید، زیگموند (۱۳۵۱)، توتم و تابو، ترجمه محمدعلی خجندی، چاپ دوم، تهران، نشر طهوری.
- ۱۲- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ترجمه حسین چاوشیان، ج ۲ (قدرت هویت)، تهران، نشر طرح نو.
- ۱۳- گافمن، اروینگ (۱۳۸۶)، داغ ننگ: چاره‌اندیشی برای هویت ضایع شده، ترجمه مسعود کیانپور، تهران، نشر مرکز.
- ۱۴- _____ (۱۳۹۱)، نمود خود در زندگی روزمره، ترجمه مسعود کیانپور، تهران، نشر مرکز.

- ۱۵- مختاری، محمد (۱۳۶۸)، حماسه در رمز و راز ملی، تهران، نشر قطره.
- ۱۶- مسکوب، شاهرخ (۱۳۵۴)، سوگ سیاوش، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۱۷- منصور، محمود (۱۳۶۹)، احساس کهنتری، تهران، نشر دانشگاه تهران.
- ۱۸- واحد دوست، مهوش (۱۳۸۷)، نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش.
- ۱۹- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۶۹)، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران، انتشارات سروش.

ب) مقالات:

- ۱- دهقانیان، جواد و محمد خسروی شکیب (۱۳۸۹)، «نگاهی تازه به داستان کی‌کاووس براساس نظریه ساخت‌شکنی»، مجله تاریخ ادبیات، (۳) ۶۵، صص ۱۱۸-۱۰۱.
- ۲- راشد محصل، محمدرضا (۱۳۸۳)، «جایگاه پهلوان و دهقان در شاهنامه»، مجله پژوهشنامه ادب غنایی، ش ۳، صص ۵۰-۳۹.
- ۳- رضایی دشت ارژنه، محمود (۱۳۹۲) (۲)، «نقد و بررسی داستان فرود سیاوش بر اساس رویکرد ساخت‌شکنی»، مجله شعرپژوهی، (۵) ۱۶، صص ۶۰-۳۹.
- ۴- حسینی، مریم و مزده سالارکیا (۱۳۹۱)، «تحلیل رمان رؤیای تبت براساس استعاره نمایشی نظریه گافمن»، مجله متن‌پژوهی ادبی، (۱۶) ۵۳، صص ۱۰۸-۸۱.
- ۵- قاسم‌زاده، سیدعلی (۱۳۹۳)، «جامعه‌شناسی رفتار در رمان طناب‌کشی بر مبنای نظریه داغ‌ننگ»، فصلنامه نقد ادبی، (۷) ۲۶، صص ۱۶۹-۱۴۷.

ج) منابع لاتین:

- 1-Jung,C.G(1964). Man and his symbols,Joseph L.Henderson
Jolande Jacobi, Aniela Jaffel Atdus Book.