

عروس مهاجر

تثبیت هویت فرهنگی «خود» در سرزمین میزبان از طریق فرایند دیگری‌سازی در منظومه خسرو و شیرین نظامی

* اعظم برامکی

** فرزانه سجودی

چکیده

در این مقاله، داستان خسرو و شیرین نظامی با استفاده از فرضیه‌های مطالعات پسااستعماری و نشانه‌شناسی فرهنگی ارزیابی می‌شود. حضور شیرین در جایگاه یک مهاجر زن در سرزمین مدائن و خواسته دوگانه فرهنگ میزبان از او برای همانندی با این فرهنگ، رعایت تفاوت با آن از یک‌سو، و تعصب و تأکید شیرین برای حفظ و اجرای رمزگان‌های فرهنگی سرزمین «خود» از سوی دیگر، وضعیت شیرین را دچار چالش‌های فراوان کرده بود. در این مقاله سازوکار فرهنگ مرکز در سرزمین میزبان، برای به‌حاشیه‌راندن شیرین، و فرایند «دیگری‌سازی» به‌مثابه راهکار مقاومتی شیرین برای حفظ هویت فرهنگی «خود» در سرزمین میزبان بررسی می‌شود و نقش جنسیت در موفقیت این فرایند نشان داده می‌شود.

پژوهش در پایان به این نتیجه می‌رسد که فرهنگ مرکز در سرزمین میزبان تلاش می‌کند شیرین را در جایگاه یک «دیگری» خطرناک، که قصد برهم‌زدن نظم تثبیت‌شده فرهنگ غالب را دارد، به‌حاشیه براند. بنابراین، وضعیت شیرین در سرزمین میزبان، زمینه را برای شکل‌گیری فرایند دیگری‌سازی از سوی او در ارتباط با افراد سرزمین میزبان، به‌مثابه اقدامی مقاومتی و ضد هژمونیک، برای تثبیت هویت فرهنگی «خود» فراهم کرد.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول) zmbaramaki@yahoo.com

** دانشیار نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی، دانشگاه هنر تهران fsojoodi@yahoo.com

تاریخ دریافت: 1393/7/1، تاریخ پذیرش: 1393/8/18

دیگری‌های شیرین در این منظومه در دو دسته بزرگ «دیگری‌های دور» و «دیگری‌های نزدیک» قرار می‌گیرند. جالب این‌که «دیگری‌های جنسیتی» شیرین در سرزمین میزبان، یعنی مردان، در زیرمجموعه «دیگری‌های نزدیک»، و «خودی‌های جنسیتی» او، یعنی زنان، در زیرمجموعه «دیگری‌های دور» جای می‌گیرند و شیرین در برابر دو گروه راهکارهای متفاوتی در پیش می‌گیرد.

منظومه خسرو و شیرین با این خوانش می‌تواند منعکس‌کننده صدای به‌حاشیه‌رانده‌شده‌ای باشد که در مقابل صدا و فرهنگ غالب کشور میزبان به دنبال خود می‌گردد؛ صدایی که در کشمکش عشق و هویت، با سربلندی، هویت فرهنگی خود را از زیر دست و پای فرهنگ مرکز بیرون می‌کشد و به آن اعتلا و شکوه می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: هویت فرهنگی، مهاجرت، خود و دیگری، هژمونی، خسرو و شیرین.

1. مقدمه

در این مقاله، با نگاهی نوبه داستان خسرو و شیرین نظامی و با استفاده از مبانی نشانه‌شناسی فرهنگی و مطالعات پسااستعماری، وضعیت و موقعیت شیرین در جایگاه یک مهاجر زن، در سرزمین میزبان، بررسی می‌شود. از این منظر، شیرین «دیگری مضاعفی» است که هم در جایگاه یک مهاجر به چشم «دیگری» نگریسته می‌شود و هم در جایگاه «دیگری جنسیتی» از بسیاری از حقوقی که مردان و از جمله خسرو پرویز برای خود قائل‌اند، بی‌بهره می‌ماند. از این رو، به‌نمایش گذاشتن تلاش‌ها و راهکارهای ضد هژمونیکی شیرین به‌مثابه صدای به‌حاشیه‌رانده‌شده‌ای که می‌کوشد در ورای مرزهای جغرافیایی و فرهنگی، در برابر صدای غالب و مرکز، به دنبال هویت خود بگردد و با برهم‌زدن ساختارها، تعاریف، و مرزهای میزبان روایت خود را از عشق و زنبودن بازسازی کند، از مهم‌ترین اهداف این مقاله است. بنابراین، پرسش‌های مهم پژوهش عبارت‌اند از:

1. شیرین برای تثبیت هویت فرهنگی «خود» در کشور میزبان چه راهکارهای مقاومتی و ضد هژمونیکی در پیش می‌گیرد؟

2. آیا زنبودن به‌مثابه «دیگری جنسیتی» خسرو پرویز به شیرین در حفظ و تداوم هویت فرهنگی «خود» در سرزمین میزبان کمک می‌کند؟

3. سازوکار فرهنگ مرکز در سرزمین میزبان از چه راهکارهایی برای به‌حاشیه‌رانندن شیرین و غیریت‌سازی او استفاده می‌کند؟

2. پیشینه پژوهش

واژه دایاسپورا (diaspora) از ریشه یونانی، به معنای «پراکندگی و سرگشتگی» است و مصداق تاریخی آن پراکندگی قوم یهود پس از تخریب معبد آن‌ها در 586 پم و پراکندگی آنان در 70 م است، که این قوم را در سراسر جهان پراکنده کرد. واژه دایاسپورا از آغاز قرن بیستم در پی مهاجرت‌های گسترده در نقاط گوناگون جهان، علاوه بر قوم یهود، بر گروه‌های کمابیش گسترده مهاجرانی اطلاق شد که به دلایل سیاسی، اقتصادی، ایدئولوژیکی، و ... سرزمین خود را ترک کرده و در مکان‌هایی غیر از سرزمین خود ساکن شده بودند.

این واژه به تدریج بدل به نام مترادفی برای واژه مهاجرت شد؛ با این تفاوت که اگر مهاجرت می‌توانست موقت و در دوره‌ای کوتاه انجام بگیرد، دایاسپورا جماعتی دائم بود که عموماً چشم‌اندازی برای بازگشت به صورت گسترده به کشور خود را نداشت، اما در عین حال در پی حفظ تماس‌ها و اشتراکات فرهنگی خود با فرهنگ مبدأ نیز بود (فکوهی، 1389: 115).

ضمن تعاریف گوناگون دایاسپورا، می‌توان به تعاریف پسامدرن از این واژه اشاره کرد که از 1980 با شخصیت‌هایی چون استوارت هال (Stuart Hall) (1990)، پل گیلوری (Giloverly Poll) (1994)، و جیمز کلیفورد (James Clifford) (1996) ظهور کردند. در این تعاریف،

بینشی کاملاً جدید از دایاسپورا ارائه می‌شود که جای رویکردهای تقابلی را به رویکردهای پیوندی و پیچیده می‌دهد. در واقع، در این‌جا بحث آن است که چگونه می‌توان هم 'خود' بود و هم 'دیگری' ماند. گیلوری بر مفهوم 'جایگاه‌های متکثر' هویتی (position of multiple identity) و 'دایاسپورا - هویت' (Diaspora-identity) تأکید می‌کند؛ حال بر این‌که هویت دایاسپورایی نه به رغم، بلکه از خلال تفاوت شکل می‌گیرد و فرایند تقدس‌بخشی به سرزمین مبدأ/ موعود فرایندی هویت‌ساز است؛ کلیفورد بر 'هویت‌های سرگردان یا در سفر' (Caught identities)؛ و امین مألوف نیز با تجربه‌ای که در زندگی خود داشته از گسستگی و چندگانگی دردناکی که مفهوم هویت می‌تواند برای فرد مهاجر داشته باشد و عدم نیاز به حرکت به سوی ایجاد یک هویت خالص سخن می‌گوید؛ همان که ادوارد سعید نیز در کتاب *برون از مکان* (Out of Place) (1999) خود با شیوه‌ای خودزندگی‌نامه‌ای انجام می‌دهد (همان).

اما مهاجرت با هر تعریفی که عرضه شود، در نگاه نخست نوعی هجرت و

جابه‌جایی از یک مکان به مکان دیگر است که تقریباً در بیش‌تر موارد با خروج از یک فرهنگ و ورود به فرهنگ دیگر همراه است. مهاجر همواره در جایگاه مهمان، و اقلیت و حاشیه‌ای (یا به حاشیه‌رانده‌شده) در برابر میزبان، اکثریت، و مرکز قرار می‌گیرد. در چنین رابطه‌ای معمولاً این خواسته کشور میزبان است که تا حد زیادی نوع رفتارهای مهاجر را تعیین می‌کند، زیرا فرهنگ میزبان یا مرکز همواره در خواسته‌های دوگانه و متناقض از مهاجر می‌خواهد خود را شبیه فرهنگ میزبان کند و الگوهای فرهنگی کشور میزبان را رعایت کند؛ اما از سوی دیگر، از او می‌خواهد تا همچنان فاصله خود را با فرهنگ میزبان حفظ کند و متوجه تفاوت‌های خود با آن فرهنگ باشد که مهاجر در این صورت با خواسته‌ای متناقض از سوی فرهنگ میزبان روبه‌رو می‌شود و همواره برای حفظ این «پارادوکس همانندی و تفاوت» گام برمی‌دارد. مهاجر در برابر این دستور یا خواسته متناقض همواره به طور کامل مطیع و منقاد نیست و گاه دست به اقدامات مقاومتی می‌زند که این اقدامات با توجه به میزان درونی‌شدگی رمزگان‌های فرهنگی سرزمین «خود» متفاوت است.

3. مباحث نظری پژوهش

1.3 هویت

از مفاهیم مهم مرتبط با مهاجرت مفهوم «هویت» است. از نظر لغوی، واژه هویت معادل «identity» است که از «identitas» مشتق می‌شود و دو معنای تداوم و تمایز را می‌رساند. گرچه این دو معنا متضاد به نظر می‌آیند، در اصل به دو جنبه اصلی و مکمل هویت معطوف‌اند.

بر این پایه، هویت را می‌توان به احساس تداوم و پیوستاری، بی‌مانندی، یا متمایزبودن از دیگران مربوط دانست. به عبارتی، هویت‌داشتن یعنی احساس تمایز، تداوم، و استقلال شخصی داشتن؛ این‌که فرد احساس کند همان است که بوده و دیگران نیستند. پس به طور کلی، این ادعا که موجود یا فردی هویت دارد بدین معناست که آن موجود یا فرد مانند دیگر وجودهای مشابه است و در عین حال چونان موجود یا فردی متمایز، خاصیتی یگانه دارد (گل محمدی، 1384: 61).

به بیان آشکارتر، هویت‌داشتن یعنی «یگانه‌بودن، ولی از دو جنبه متفاوت؛ مانند دیگران بودن در طبقه خود و مانند خودبودن در گذر زمان» (همان: 62).

بخش مهمی از هویت هر سرزمینی به هویت ملی اختصاص دارد، زیرا هر ملتی مجموعه‌ای از نمادها، سنت‌ها، آداب و رسوم، تاریخ، فرهنگ، و مکان‌های مقدس دارد که همواره سعی می‌کند از طریق تعلق به آن‌ها خود را از دیگر ملت‌ها متمایز کند و با توسل به آن‌ها احساس غرور و امنیت روانی کند. آنتونی اسمیت (Antony Smith) هویت ملی را «بازتولید و بازتفسیر پایدار ارزش‌ها، نمادها، خاطرات، افسانه‌ها، و سنت‌ها می‌داند که عناصر تمایزبخش هر ملتی هستند» (همان). گفتمان‌های هژمونیک‌ساز در هر کشور، با ترکیب و دست‌کاری عناصر و مصالح گوناگون، ساخت و بازسازی هویت ملی را عهده‌دار می‌شوند و همواره از عنصر فرهنگ استفاده می‌کنند؛ زیرا فرهنگ از این دیدگاه حوزه تعامل میان نیروهای مسلط و تحت سلطه، یا حوزه تعادل و سازش میان نیروهای مستولی و گروه‌های مسلط برای حفظ هژمونی، و نیروهای تحت سلطه و حوزه مقاومت در مقابل آن است.

ویژگی‌هایی که فرهنگ یک جامعه را از جوامع دیگر متمایز می‌کند عبارت‌اند از: تاریخ، ضوابط خویشاوندی، شیوه اقتصادی، مقررات، مناسک اعتقادی، زبان، ادبیات، و هنر. این ویژگی‌ها و خصوصیات معرف شناسنامه فرهنگی آن جامعه است. به عبارت دیگر:

گذشته تاریخی، حماسه آبا و اجدادی، سرزمین نیاکان، زبان مادری، باورها و سنت‌های طایفه‌ای، مفاخر ملی، اسوه‌های دینی، عصبیت‌های قومی، هنر و ادبیات موروثی، و 'هویت فرهنگی' جامعه را تشکیل می‌دهد. هر جامعه‌ای معمولاً در همه‌جا و همه‌وقت بر اصالت هویت فرهنگی خود تأکید می‌کند و می‌کوشد با قدرت و غرور، مشخصه‌های این هویت را زنده نگه دارد و از آن دفاع کند (روح‌الامینی، 1384: 110-111).

فرهنگ هر جامعه که از حمایت گفتمان‌های هویت‌ساز هژمونیک برخوردار است به محض ورود به سرزمین میزبان و قرارگرفتن در جایگاه حاشیه‌ای، قدرت هژمونیک حمایت‌کنندگی خود را از دست می‌دهد و در برابر گفتمان‌های هژمونیک فرهنگی سرزمین میزبان قرار می‌گیرد و تلاش می‌کند در صورت‌بندی جدید اجتماعی، که در آن قدرت حاکم به طرز ظریف و فراگیری در سراسر رفتارهای عادی روزانه پراکنده شده و با خود فرهنگ گره خورده است، قدرت را به دست گیرد یا حداقل از رمزگان‌های فرهنگی خود دفاع کند. او در این جایگاه با قدرتی درگیر شده است که به جای این‌که قدرتی سرکوب‌گر و از خودبیگانه در فرهنگ میزبان تلقی شود، به صورت شعور مشترک کل نظم اجتماعی آن فرهنگ درآمده است و مقابله با آن یعنی مقابله با فرهنگ و هویت فرهنگی سرزمین میزبان.

2.3 خود و دیگری / مرکز و حاشیه

«دیگری» در برابر «خود» و تعامل و گفت‌وگوی آن دو همواره موضوع مناقشات فراوان و گسترده‌ای بوده است. مفسران خاستگاه مفهوم «دیگری» را در اندیشه هگل دانسته‌اند که نمود آن را به طور مشخص می‌توان در خوانش بسیار تأثیرگذار الکساندر کوژو (Alexander Kojeve) (1947) از پدیدارشناسی روح هگل در دهه 1930 یافت. اگرچه اصطلاح «دیگری» به شکلی گسترده در فلسفه اگزیستانسیالیست و به‌ویژه از سوی سارتر در هستی و نیستی برای تشریح روابط میان «خود» و «دیگری» در آفرینش خودآگاهی و تصویر ذهنی هویت به‌کار رفته است، تعریف این اصطلاح آن‌گونه که در نظریه پسااستعماری کنونی کاربرد دارد، در تحلیل فرویدی و پسا فرویدی صورت‌بندی سوژگی و به شکلی برجسته‌تر در کار روان‌کاو و نظریه‌پرداز فرهنگی، ژاک لکان (Jacques Lacan)، ریشه دارد. لکان در استفاده از این اصطلاح میان «دیگری بزرگ» و «دیگری کوچک» تمایز قائل می‌شود (شاهمیری، 1389: 117). لکان اجزای گوناگونی را که متعلقات میل کودک را تشکیل می‌دهد «دیگری کوچک»، و مادر را که مخاطب اصلی کودک است «دیگری بزرگ» می‌نامد (همان: 118-119).

سورن کی‌یرکه‌گور (Soren K Yerke Goor)، اندیشمند معروف دانمارکی، «دیگری» را به‌مثابه مانع و دیواری می‌پندارد که سدی در برابر پرورش و شکوفایی فردیت و شخصیت محسوب می‌شود و از این جهت چندان به «دیگری» و ارتباط با او روی خوش نشان نمی‌دهد. همچنین، اگزیستانسیالیست‌های قرن بیستم چون هایدگر، سارتر، کامو، و مارسل اهمیت زیادی به مقوله «دیگری» و گفت‌وگو با او داده و هرکدام رویکردی خاص به آن داشته‌اند.

هایدگر «دیگری» را عامل ایجاد اضطراب در «خود» می‌داند و سارتر معتقد است که «خود» حس می‌کند «دیگری» به او همچون هدف مطالعه‌اش و به‌مثابه ابزار مورد استفاده‌اش می‌نگرد و بدین سبب «خود» برای «دیگری» وسیله‌ای بیش نیست. در حالی که خواسته و منظور «خود» آن است که هدف به‌شمار آید نه وسیله. بدین‌گونه، «دیگری» آزادی «خود» را محدود می‌کند؛ آزادی‌ای که به زعم سارتر اساسی‌ترین مؤلفه ماهیت خویش است و شعار معروف سارتر، «دیگری دوزخ است»، با این پیش‌فرض‌ها ابراز می‌شود (دورانت، 1385: 264).

اما در برابر دیدگاه‌های این افراد، مارسل ارتباط بین «خود» و «دیگری» یا «من» و «تو» را از مباحث اساسی خود قرار می‌دهد. در نگاه مارسل، آن‌گاه که فردی برای «من» تبدیل به

«دیگری» می‌شود ارتباط برقرار شده است. غایت فی‌الذات است و چیزی جز عشق و مشارکت در کار نیست و اگر این ویژگی‌ها و خصایص مهیا نشود، گفت‌وگوی «خویشتن» با «دیگری» در حد رابطه «من - او» می‌ماند و توانایی و یارای آن را ندارد که پا به حریم مهم و اساسی «من و تو» بگذارد (کین، 1375: 68).

در مطالعات فرهنگی، مقوله «خود» و «دیگری» از مقوله‌های اساسی مورد توجه اندیشمندان این رشته است. از این منظر، هر فرهنگ برای خود یک کانون، مرکز، و هسته را تعریف می‌کند که در آن رمزگان‌های مرکزی مشغول هدایت متون پذیرفته‌شده فرهنگی‌اند. این هسته یا مرکز سبب شکل‌گیری یک «خود» فرهنگی می‌شود که ناب‌ترین و خالص‌ترین هنجارهای هویتی یک فرهنگ در درون آن شکل می‌گیرد. اما این «خود» مرکزی به یک حاشیه یا «دیگری» وابسته است که فضای بیرونی فرهنگ خودی را می‌سازد و مرکز پیوسته می‌کشد آن را در حاشیه نگه دارد. فضای «خود» همواره با نظم، قانون، و هنجار همراه است و فضای «حاشیه» ای با آشوب، بی‌نظمی، و بدویت؛ از این رو، همواره سعی می‌کند از هنجارها و گرامرهای مرکز بگریزد. یوری لوتمان (Yuri Lotman).

با به‌کارگیری استعاره‌های فضایی مانند مرکز و حاشیه و بیرون و درون، سپهر نشانه‌ای (semiosphere)، فضایی که امکان تولید متن و تولید معنا از طریق نشانه‌ها در آن ممکن است، را به صورت فضایی دوگانه، نامتقارن، و ناهمگن تعریف می‌کند. این فضا دوگانه است؛ به این اعتبار که در آن رابطه‌ای میان فرهنگ و نافرنگ یا آنچه آشنا می‌نماید و آنچه ناآشناست، مطرح می‌شود و نامتقارن است. با توجه به تعریف مرکز و حاشیه، مرکز جایی است که متون فرهنگی تولید می‌شوند؛ در حالی که در حاشیه، آشوب و بی‌نظمی، فرهنگ را تهدید می‌کند. البته به همین علت است که حاشیه محل خلاقیت نوآورانه است، زیرا در واقع، تنش میان مرکز و حاشیه است که به ایجاد معنا و فرهنگ جدید می‌انجامد و در نهایت به تغییر مرکز موجود منتج می‌شود (لیونگرگ، 1390: 127).

بنابراین، فضای حاشیه، بر خلاف فضای مرکز که انعطاف‌ناپذیر و ثابت است، به نوعی پویا و سیال است.

«خود» فرهنگی گرایش به آن دارد که خود را معیار و مشروع، و آن دیگری حاشیه‌ای یا به‌حاشیه‌رانده‌شده را نامشروع و ناخالص جلوه دهد. در این جا نیز دو مجموعه نیرو در کارند؛ از یک سو آن نیروهایی که می‌خواهند وهم یک فرهنگ منسجم، ثابت، و هویت‌آفرین را بیافرینند و از سوی دیگر حاشیه‌های گریزناپذیری که از قبل این وهم را فروگسسته و چندپاره کرده‌اند (سجودی، 1388: 133-134).

بنابراین، می‌توان گفت فرهنگ همواره «محصول دیالکتیک سلب و ایجاب» است، یعنی همواره از یک‌سو در همه فرهنگ‌ها نیروهایی وجود دارند که با ارجاع به سنت‌ها تلاش می‌کنند رمزگان‌های فرهنگی بسته و ثابتی را تعریف کنند تا در تمایز با فرهنگ دیگری، ارزش و هویتی ایجابی را برای خود کسب کنند؛ اما همین فرهنگ برای تثبیت هویت خود، ناچار است دیگری فرهنگی را بپذیرد و همواره با آن در حال تعامل و گفت‌وگو باشد. به عبارت دیگر، اصلی‌ترین مبادی و مبانی «خویشتن» و «دیگری» در گرو ارتباطی است که این دو با یکدیگر برقرار می‌کنند. گفت‌وگو نه تنها وسیله‌ای برای فهم «خویشتن» از سوی «دیگری»، بلکه آفریننده هستی و موجودیت «خویشتن» و «دیگری» است. مکالمه آینه تمام‌نمایی است که هویت «خویشتن» و «دیگری» در آن متبلور است. به دیگر سخن، «خود» نمی‌شود مگر آن‌که «دیگری» با او گفت‌وگو کند. گفت‌وگو آفریننده «خویشتن» و «دیگری» است. به نظر باختین (Bakhtin):

چنین مواجهه دیالوگی دو فرهنگ به ادغام و ترکیب آن‌ها نمی‌انجامد؛ هرکدام وحدت و تمامیت خود را حفظ می‌کند، اما در عین حال هر دو در ارتباط با یکدیگر غنی می‌شوند (لوتمان و دیگران، 1390: 137).

4. شیرین و دیگری‌های سرزمین میزبان

منظومه خسرو و شیرین در واقع حکایت تقابل، یا به عبارت بهتر، تفاوت بین دو فرهنگ است. خسرو، پادشاه ایران، و شیرین، برادرزاده پادشاه ارمن، به واسطه شاپور، ندیم خسرو، دلباخته هم می‌شوند، اما پس از ملاقات با هم‌دیگر به اختلافات فرهنگی خود پی می‌برند و تمام داستان حکایت تفاوت و تقابل بین این دو فرهنگ است. شیرین، بر اساس تعلیمات فرهنگ سرزمین «خود»، به مفاهیمی چون عفت، پاکدامنی، و پارسایی معتقد است و بر این باور است که حتماً باید به صورت رسمی و شرعی ازدواج کند؛ اما خسرو که در فضایی پرورش یافته است که پادشاهان همواره مُشکو یا حرمسرای پر از معشوقان و زیبارویان در اختیار داشته‌اند، از شیرین می‌خواهد که او نیز در سلک معشوقانش به حرمسرایش وارد شود و وقتی با مخالفت شیرین روبه‌رو می‌شود، برای به‌زاند آوردن او چندین بار به او خیانت می‌کند و با زنان دیگری چون مریم و شکر اصفهانی ازدواج می‌کند. اما شیرین که پاک‌ی و عفت جزئی از سرشت او شده است، هرگز نمی‌تواند به خواسته‌های خسرو تن دردهد و همواره در برابر او مقاومت می‌کند.

شیرین، در جایگاه یک زن مهاجر، از اولین برخوردهای خود در سرزمین میزبان، متوجه تفاوت خود با افراد سرزمین میزبان و خواسته متناقض میزبان برای همانند شدن با آنان و در عین حال حفظ و رعایت تفاوت با آنها می‌شود. رفتار سرزمین میزبان از آغاز بر اساس همین درخواست «هماندی و تفاوت» بود، زیرا شیرین در صورتی می‌توانست به قصر خسرو وارد شود که نشانه و انگشتی خسرو را به همراه داشته باشد و فقط با داشتن انگشت می‌توانست به درون مشکو راه یابد. فرضیه اول میزبان این بود که او نیز باید چون دیگر زنان در قصر و در خدمت خسرو باشد، اما دادن انگشت، به منزله شرط ورود و پذیرش در قصر، خود دلیلی بر متفاوت بودن شیرین از دیگر افراد قصر بود و به این ترتیب، شیرین از طریق انگشتی خسرو نشان‌دار می‌شود. شاپور به شیرین توصیه می‌کند پس از رسیدن به مدائن، نشانه را به درباریان نشان دهد تا پذیرفته شود.

ملک را هست مشکویی چو فرخار در آن مشکو کنیزان‌اند بسیار
بدان مشکوی مشک‌آیین فرود آی کنیزان را نگین شاه بنمای

(نظامی گنجوی، 1372: 107/23-108)

وقتی شیرین به مدائن می‌رسد، نگین شاه را به زنان حرمسرا نشان می‌دهد و وارد قصر می‌شود:

فرود آمد رقیبان را نشان داد درون شد باغ را سرو روان داد

(همان: 8/26)

از سوی دیگر، زنان قصر نیز با وجود پذیرش اجباری شیرین، با دادن لقب جادوگر، او را «دیگری» خطرناکی می‌دانستند که از کوهستان بابل رسیده و با جادوگری می‌تواند نظم و آرامش سرزمین «خود» را به مخاطره بیندازد؛ بنابراین، تمام تلاش خود را به کار می‌بندند تا این جادوگر خطرناک را از سرزمین مدائن و از قصر دور کنند. به همین سبب، مردی بنا را زر و خواسته می‌دهند تا برای این دیگری خطرناک در مکانی دور و بد آب و هوا قصری از سنگ بسازد.

کنیزانی کزو در رشک ماندند به خلوت مرد بنا را بخواندند
که جادویی است این‌جا کاردیده ز کوهستان بابل نورسیده
زمین را گر بگوید کای زمین خیز هوا بینی گرفته ریز بر ریز
فلک را نیز اگر گوید بیارام بماند تا قیامت بر یکی گام

ز ما قصری طلب کرد است جایی	کزان سوزنده‌تر نبود هوایی
بدان تا مردم آن‌جا کم شتابند	کزان سوزنده‌تر نبود هوایی
بدین جادو شیبخونی عجب کن	هوایی هرچه ناخوش‌تر طلب کن

(همان: 22-16/27)

در مقابل، شیرین نیز از آغاز ورود به سرزمین میزبان سعی می‌کند از طریق فرایند «دیگری‌سازی» در برابر فرهنگ میزبان مقاومت کند و از الگوها و رمزگان‌های فرهنگی سرزمین «خود» و هویت فرهنگی خود دفاع کند. شیرین، در پی پاسخ به درخواست متناقض میزبان، سعی می‌کند تا زمانی که از خسرو خبری کسب می‌کند با آن‌ها سازش کند و همچون آن‌ها در قصر بماند؛ حتی وقتی زنان می‌پندارند که شیرین نیز همچون آنان کنیز است، اعتراضی نمی‌کند و با آن‌ها کنیزانه (همچون کنیزان) رفتار می‌کند، اما پس از مدتی به اختلافات عمیق فرهنگی و عقیدتی خود با آن‌ها پی می‌برد و درمی‌یابد که آن‌ها مشتاق جلب و جماش‌اند که بازارگرمی و خودفروشی می‌کنند و با او که زنی پاکدامن و پارساست بسیار متفاوت‌اند؛ بنابراین، شیرین از همان آغاز می‌کوشد از آن‌ها فاصله بگیرد و به همین سبب، از دادن اطلاعات درباره خود به زنان خودداری می‌کند (همان: 17-13/26).

سرانجام، فضای قصر برای شیرین پس از اطمینان از نبود خسرو پرویز در مدائن و با وجود آن‌همه «دیگری» رقیب غیر قابل تحمل می‌شود و بنابراین، از آن‌ها می‌خواهد تا در مکانی دیگر و دور از آن‌ها برای او قصری بسازند.

صبروری کرد روزی چند در کار	نمود آن‌گه که خواهم گشت بیمار
مراقصری به خرم‌مرغزاری	بباید ساختن بر کوهساری
که کوهستانیم گلزار پرورد	شد از گرمی گل سرخم گل زرد

(همان: 11-9/27)

1.4 احساس ترس و ناامنی در سرزمین میزبان

از مسائل و مشکلات مهاجران در سرزمین میزبان، به علت ناآشنایی و بیگانگی با آن سرزمین و افراد آن، احساس ترس و ناامنی در مواجهه با رویدادها، مکان‌ها، و افراد ناآشناست. مهاجر همواره سعی می‌کند به سبب تفاوت‌های فرهنگی‌ای که با سرزمین میزبان

دارد، در عین حضور در میان افراد سرزمین میزبان، فاصله خود را با آنها حفظ کند. شیرین نیز با توجه به مهاجر بودن، چنین احساسی را در سرزمین میزبان بارها تجربه می‌کند و با وجود تمام جسارتی که عشق در وجود او نهاده بود تا از سرزمین مادری به سرزمینی ناآشنا گام بردارد، همواره می‌ترسید که افراد سرزمین میزبان قصد فریب او و آسیب رساندن به او را داشته باشند. به همین سبب، از اولین صحنه‌های حضور او در سرزمین میزبان این احساس ترس و ناامنی در او دیده می‌شود.

اما مسئله‌ای که در شیرین این احساس ترس و ناامنی را بیش‌تر می‌کند زن بودن اوست؛ زیرا شیرین در فرهنگی پرورش یافته که پاکدامنی و عفت از ارزش‌های مهم و تعیین‌کننده محسوب می‌شوند. شیرین بر اساس تعلیمات عمه خود دریافته بود که فقط در صورتی می‌تواند از سوی خسرو پرویز یا هر مرد دیگری پذیرفته شود که عفت خود را حفظ کند؛ عفتی که دنیای مردسالارانه زمانه شیرین فقط معتقد به وجود آن درباره زنان بود، زیرا مردان به راحتی آن را زیر پا می‌گذاشتند.

شیرین در این منظومه چنان نگران از دست دادن عفت خود است که همواره در دوراهی عشق و تمتعات نفسانی و حفظ عفت گرفتار چالشی اساسی است. از صحنه‌های زیبایی که حیرانی و درماندگی او را به خوبی به نمایش می‌گذارد، زمانی است که خسرو به بهانه شکار به قصر شیرین می‌رسد و شیرین از ترس نام و ننگ به اجبار در قصر سنگی‌اش را به روی خسرو می‌بندد. شیرین درماندگی خود را از تردید در راه دادن یا ندادن خسرو به قصر خود، این‌گونه اظهار می‌کند:

که گر نگذارم اکنون در وثاقش ندارم طاقت زخم فراقش
وگر لختی ز تنیدی رام‌گردم چو ویسه¹ در جهان بدنام‌گردم

(همان: 66/71-72)

این احساس ناامنی از آغازین لحظه‌های ورود به سرزمین میزبان در وجود شیرین ریشه می‌دواند و تا زمان ازدواج با خسرو پرویز همواره همراه اوست. گویی شیرین نیز مانند بسیاری از زنان سرزمین خود و بسیاری از زنان سرزمین‌های دیگر رسالتی دارد و آن این است که از پاکدامنی و عفت خود به منزله تنها شانس پذیرفته شدنش از سوی مردان پاس‌داری کند. مثلاً هنگامی که شیرین در آغاز ورود به سرزمین مدائن مشغول آبتنی در دریاچه است و خسرو به صورت تصادفی به او می‌رسد و او را می‌بیند، از ترس نام و ننگ، با سرعت از آن‌جا فرار می‌کند.

همچنین، وقتی شاپور از شیرین می‌خواهد به صورت پنهانی و دور از چشم مریم به مشکوی خسرو برود، بار دیگر این حس ترس و بی‌اعتمادی به مردم سرزمین میزبان در سخنان شیرین دیده می‌شود. شیرین با استفاده از فعل جمع، همهٔ افرادی را که بیرون از قصر او بودند، دشمن و رقیبانی می‌دانست که قصد فریفتن او را داشتند و به هیچ قیمتی حاضر نبود از قصر بیرون برود؛ گویی آن قصر سنگی که شیرین گاهی آن را گور خود می‌نامید، تنها نقطه‌ای بود که در سرزمین میزبان برای او تولید احساس امنیت می‌کرد و بیرون از آن، همه‌کس و همه‌جا را غیر قابل اعتماد می‌دانست.

مرا زین قصر بیرون گر بهشت است	نباید رفت اگرچه سرنیشت است
گر آید دختر قیصر نه شاپور	از این قصرش به‌رسوایی کنم دور
به دستان می‌فریبندم نه مستم	نیارند از ره دستان به دستم

(همان: 51/68-70)

و نیز هنگامی که خسرو به بهانهٔ شکار به قصر شیرین می‌رسد، چنین ترسی دوباره در وجود شیرین سر بر می‌آورد و دستور می‌دهد دروازه‌های قصر را بر خسرو ببندند مبادا که ورود شاه به قصر سبب رسوایی او شود.

خبر کردند شیرین را رقیبان	که اینک خسرو آمد بی‌تقیبان
دل پاکش ز ننگ و نام ترسید	وزان پرواز بی‌هنگام ترسید
حصار خویش را در داد بستن	رقیبی چند را بر در نشستن

(همان: 66/52-54)

2.4 برهم‌نمایی تصاویر سرزمین خود بر سرزمین میزبان

از سوی دیگر، شیرین در جایگاه یک مهاجر، از لحظهٔ ورود به سرزمین میزبان، مدام مشغول برهم‌نمایی است؛ به این معنی که تصویری از سرزمین مادری در ذهن دارد که این تصویر در مقایسه با تجربهٔ زیستی او در سرزمین میزبان تا حدودی ایستا و یک‌دست است. او یادگارهای سرزمین مادری را چون طلقی با خود دارد و این طلق را مرتب روی تجربه‌های سرزمین میزبان می‌گذارد و بر اساس آن، آن‌ها را ترجمه می‌کند. به عبارت دیگر، رویدادهای ناآشنای سرزمین میزبان را بر اساس طلق برهم‌نمایی‌شدهٔ سرزمین مادری تجربه

می‌کند و می‌فهمد؛ به همین دلیل نیز وقتی در سرزمین میزبان از باغ و دشت و کوهستان و شادی (عناصر سازندهٔ طلق برهم‌نمایی او) نشانی نمی‌بیند، ماندن در مشکو یا حرمسرای سلطان با آن همه «دیگری‌های رقیب» برای او ناممکن می‌شود. بنابراین، از زنان مشکو می‌خواهد که برای او در جایی خوش آب و هوا قصری بسازند. و اتفاقاً یکی از راه‌های شیرین برای مقابله با رقیب، قراردادن سرزمین «خود» در مقابل سرزمین «دیگری»، متوجه‌کردن او به زیبایی و سرسبزی سرزمین «خود»، و برتر دانستن آن و مُفاخره بدان است:

من آن مرغم که بر گل‌ها پریدم	هوای گرم تابستان ندیدم
چو گل بودم ملک‌بانوی سقلاب	کنون دژبانوی شیشه‌ام چو جلاب
چو سبزه لب به شیر برف شستم	چو گل بر چشمه‌های سرد رستم
در این گور گلین و قبر سنگین	به امید تو کردم صبر چندین
چو زر پالودم از گرمی‌کشیدن	فسردم چون یخ از سردی‌چشیدن

(همان: 170 / 13-17)

در داستان نیز هرگاه نظامی شیرین را در سرزمین ارمن نشان می‌دهد، او در محیطی سرسبز در میان گل و بوستان با دختران و ندیمانی که هم‌سن و سال او هستند مشغول شادی است (همان: 26-17 / 20)؛ اما در مقابل، او در تمام مدتی که در مدائن به سر می‌برد غمگین است و همواره نوستالوژی سرزمین خود را همراه دارد و مدام از گرمی هوا و دلگیر بودن قصر خسرو و قصر سنگی خود شکوه می‌کند.

5. فرایند «دیگری‌سازی»

از نظر شیرین، «دیگری‌های سرزمین میزبان در دو دستهٔ بزرگ قرار می‌گیرند: «دیگری‌های دور» و «دیگری‌های نزدیک». از سوی دیگر، «دیگری‌های جنسیتی» (مردان) در زیرمجموعهٔ «دیگری‌های نزدیک»، و «خودی‌های جنسیتی»، یعنی زنان، در زیرمجموعهٔ «دیگری‌های دور» قرار می‌گیرند. طبق این تقسیم‌بندی، خسرو پرویز نزدیک‌ترین «دیگری» شیرین و پس از او شاپور و فرهاد قرار دارند. مریم، همسر قدرت‌مند خسرو، دورترین «دیگری» شیرین، و شکر، همسر دیگر خسرو، و دیگر زنان دربار در مرتبه‌های بعدی قرار دارند.

شیرین در فرایند دیگری‌سازی، در ارتباط با این دو گروه، رفتاری متفاوت در پیش می‌گیرد؛ از آن‌جا که «خودی‌های جنسیتی» که در واقع «دیگری‌های دور» شیرین هستند،

یعنی کنیزان و همسران خسرو، با شیرین رابطه‌ای بسیار خصمانه دارند، بنابراین، شیرین وجود این دسته را غیرضروری و خطرناک می‌داند و به طرق گوناگون سعی می‌کند آن‌ها را از میدان به‌در کند. در حالی که در برابر گروه دوم، یعنی «دیگری‌های جنسیتی» که «دیگری‌های نزدیک» او هستند، تلاش می‌کند ارزش‌ها و الگوهای فرهنگی سرزمین خود را برای آن‌ها ترجمه و فهم‌پذیر کند و ایشان را به پذیرفتن رمزگان‌های فرهنگی خود وادارد.

1.5 زنان حرمسرا؛ دیگری‌های دور شیرین

شیرین زنان مشکوی خسرو را رقیبان و دشمنان خطرناکی برای خود می‌داند. چنان‌که وقتی شاپور در طلب شیرین به مدائن می‌رود و به قصر سنگی او می‌رسد و او را برای انتخاب چنین جای دل‌گیری سرزنش می‌کند، شیرین در جواب شاپور، زنان مشکو را کنیزانی جماش می‌داند که کارشان ملامت‌گری است؛ مشتی جلب که بهای خود را در عرض اندام و خودفروشی می‌دانستند و عروس پارسایی چون او نمی‌توانست با آن‌ها در یک محل زندگی کند. در واقع، این «دیگری‌ها» به اندازه‌ای برای او متفاوت و تعجب‌برانگیزند که شیرین نه تنها هیچ چیز مشترکی بین خود و آن‌ها نمی‌بیند، بلکه تصور هیچ‌گونه ارتباط و گفت‌وگویی بین او و آن‌ها برایش ممکن نیست و تنها راه ممکن از نظر او دوری و جدایی از آن‌هاست.

بدان مشکو که فرمودی رسیدم	در او مشتی ملامت‌دیده دیدم
به‌هم کرده کنیزی چند جماش	غلام وقت خود کای خواجه خوشباش
چو زهره برگشاده دست و بازو	بهای خویش دیده در ترازو
چو من بودم عروسی پارسایی	از آن مشتی جلب جستم جدایی
دل‌م از رشک پرخوناب کردند	بدین عسرت گهم پرتاب کردند ...

(همان: 30/54-58)

2.5 مریم؛ قدرت‌مندترین دیگری دور شیرین

یکی از «دیگری‌های دور» و از رقبای سرسخت شیرین مریم، دختر قیصر روم، است که پدرش به خسرو پرویز کمک کرده بود تاج و تخت ایران را از بهرام گور پس بگیرد و دختر خود را به همسری او درآورده بود. خسرو مدتی پس از بازگشت به ایران، هوای عشق شیرین می‌کند و از مریم درخواست می‌کند تا اجازه دهد که شیرین را به قصر آورد و به

مشکوی پرستاران بسپارد و قول می‌دهد که شیرین را نبیند، اما مریم او را از این کار باز می‌دارد و شیرین را جادوگری می‌داند که با جادوگری خسرو را می‌فریبد و او را از مریم جدا خواهد کرد.

مرا با جادویی هم‌حقه سازی؟	که بر سازد ز بابل حقه‌بازی
هزار افسانه از بر پیش دارد	به طنزازی یکی در پیش دارد
تو را بفریبید و ما را کند دور	تو زو راضی شوی، من از تو مهجور
من افسون‌های او را نیک دانم	چنین افسانه‌ها را نیک خوانم

(همان: 15/50 - 18)

و در ادامه شیرین را به بی‌اعتقادی به خدا متهم می‌کند.

چه بندی دل در آن دور از خدایی کزو حاصل ننداری جز بلایی

(همان: 25/50)

اما چرا هر دو گروه از این زنان خود را پارسا و مُحق و دیگری را ناپارسا و دور از خدا و جمش و جلب می‌دانند؟ همچنان‌که شیرین مریم، شکر، و دیگر زنان سرزمین میزبان را نکوهش می‌کند و همواره خود را از آن‌ها برتر می‌داند و تمام زنان سرزمین مدائن نیز شیرین را جادوگر و فریب‌کار و دور از خدا می‌دانند. این دیدگاه مشابه به هم‌دیگر از سوی دو طرف، به این سبب است که همه آن‌ها «دیگری» خود را از دید فرهنگ «خود» می‌بینند و چون فرهنگ «خود» را آشنا، زیبا، و برحق می‌دانند، آن «دیگری» را عجیب و ناآشنا می‌دانند، زیرا:

همواره در بستر نافرنگ است که فرهنگ در حکم یک نظام نشانه‌ای پدیدار می‌شود. به عبارت دیگر، وجود هر فرهنگ و پویایی آن به وجود یک «دیگری» فرهنگی وابسته است که از دید اهالی آن فرهنگ، نافرنگ، بدوی، طبیعی، یا اولیه تلقی می‌شود (لوتمان، 1390: 41).

مریم چون شیرین را «دیگری» خطرناکی می‌داند که از خداوند و تعلیمات دینی و تعهدات و مسئولیت‌هایی که تعالیم دینی آنان برای خسرو - در جایگاه یک همسر - تعیین کرده بی‌خبر است، او را دور از خدا، و جادوگر می‌داند و سوگند یاد می‌کند که اگر شیرین به مدائن بیاید خود را خواهد کشت (نظامی گنجوی، 1372: 20-31).

شیرین نیز مریم را بزرگ‌ترین رقیب و دشمن خود می‌داند، زیرا مریم از نسل شاهان

است و خسرو برای حفظ تاج و تخت مجبور است در ظاهر به پیمان زناشویی خود با او وفادار بماند و در نكوهش خسرو برای ازدواج با مریم، مریم را آشکارا دشمن خود می‌نامد.

کنون در خود خطا کردی ظنم را که در دل جای کردی دشمنم را

(همان: 51/151)

شیرین بارها خسرو را به سبب خیانت به خود و ازدواج با مریم سرزنش می‌کند.

مزن شمشیر بر شیرین مظلوم تو را آن بس که راندی نیزه بر روم
چو نقش کارگاه رومیت هست ز رومی کار ارمن دور کن دست
ز باغ روم گل داری به خرمن مکن تاراج تخت و تاج ارمن

(همان: 51/172-174)

او همواره در این مناظره‌ها خود را از مریم برتر می‌داند.

اگر مریم درخت قند کشته است رطب‌های مرا مریم سرشته است
گر او را دعوی صاحب‌کلاهی است مرا نیز از قصب سربند شاهی است
نخواهم کردن این تلخی فراموش که جان شیرین کند مریم کند نوش

(همان: 51/95-97)

دشمنی شیرین با مریم به گونه‌ای بود که حتی نظامی نیز از قول گویندگانی ناشناس علت مرگ مریم را زهری می‌دانست که شیرین به او خورانده بود و به نظر او شیرین در مرگ یا قتل مریم دست داشته است.

چنین گویند شیرین تلخ‌زهری به‌خوردش داد از آن کو خورد بهری

(همان: 61/5)

3.5 شکر اصفهانی؛ مانعی دیگر

یکی دیگر از افرادی که در جایگاه دیگری در برابر شیرین قد علم می‌کند شکر اصفهانی است. هرچند شکر از نظر شیرین ارزش و خطر چندانی ندارد، باز از موانعی است که رسیدن او به خسرو را برای مدتی به تأخیر می‌اندازد. شیرین در مناظره‌ای که با خسرو دارد خسرو را به سبب عشق و ازدواج با شکر نكوهش می‌کند و خود را از شکر برتر می‌داند.

مکن پرده‌داری در مهد شاهان تو را آن بس که کردی در سپاهان
تو با شکر توانی کرد این شور نه با شیرین که بر شکر کند زور
شکرریز تو را شکر تمام است که شیرین شهد شد وین شهد خام است
(همان: 26-24 / 68)

4.5 شاپور؛ دیگری نزدیک و همدم شیرین

شیرین نه تنها این رقیبان سرسخت را نکوهش می‌کند و خود را بارها و بارها از آن‌ها برتر می‌داند، بلکه بر شاپور، «دیگری جنسیتی» و در عین حال «دیگری نزدیک» خود که جوانه عشق را در وجود خسرو و شیرین پدید آورده و تنها همدم شیرین در قصر سنگی بود، به‌تندی غضب می‌کند؛ هنگامی که شاپور در زمان حیات مریم از جانب خسرو درخواست خسرو مبنی بر حضور پنهانی شیرین در قصر خسرو را به او اعلام می‌کند، مورد غضب قرار می‌گیرد و این تنها جایی است که شیرین بر شاپور خشم می‌گیرد و او را دیگری خطرناکی می‌داند، زیرا شاپور سعی می‌کند خط قرمزهای فرهنگی شیرین را زیر پا بگذارد.

به‌تندی برزد آوازی به شاپور که از خود شرم دار ای از خدا دور
مگو چندین که مغزم را برفتی کفایت کن تمام است آنچه گفتی
نه هر گوهر که پیش آید توان سفت نه هرچ آن بر زبان آید توان گفت ...
نیاید هیچ از انصاف تو یادم به بی‌انصافیت انصاف دادم
از این صنعت خدا دوری دهادت خرد زاین کار دستوری دهادت
برآوردی مرا از شهریاری کنون خواهی که از جانم برآری

(همان: 22-16 / 51)

و در ادامه خود را گوهرنژاد می‌داند و به شاپور تذکر می‌دهد که اگرچه عشق خسرو سبب رسوایی او شده، او نمی‌تواند الگوها و رمزگان‌هایی را که سال‌های متمادی در درون او نهادینه شده زیر پا بگذارد؛ حتی اگر انگیزه این کار عشق باشد.

کسادی چون کشم گوهرنژادم نخوانده چون روم آخر نه بادم
چو آب حوض تر گشتست زینم خطا باشد که در دریا نشینم ...
چو آن درگاه را درخور نیفتم به‌زور آن به که از در درنیفتم

(همان: 29-26 / 51)

5.5 خسرو پرویز؛ پیچیده‌ترین دیگری نزدیک شیرین

مهم‌ترین و پیچیده‌ترین «دیگری» شیرین در این منظومه خسرو پرویز است. خسرو از یک سو نزدیک‌ترین «دیگری» شیرین است و از سوی دیگر به سبب اختلافات فرهنگی بیش‌ترین چالش‌های فرهنگی را با او دارد. در واقع، نبرد اصلی در این داستان، جدال بین دو فرهنگ است که خسرو و شیرین نماینده آن دو هستند و هریک تلاش می‌کند طرف مقابل را به پذیرفتن فرهنگ خود وادارد. خسرو می‌خواهد شیرین نیز همچون دیگر معشوقه‌هایش در تملک او باشد. برای او که در فرهنگی پرورش یافته است که هریک از پادشاهان مشکوهایی پر از زیبارویان و کنیزان داشته‌اند، تن دادن به ازدواج و مقید کردن خود به عشق یک زن، حتی اگر آن زن شیرین باشد، بی‌معناست. اما شیرین با وجود عشق و علاقه فراوان به خسرو، هرگز نمی‌خواهد و بهتر است بگوییم نمی‌تواند بدون ازدواج و بدون مهر و کاوین وارد قصر او شود. بنابراین، هر دو تمام تلاش خود را برای طبیعی و زیبا و متعارف نشان دادن فرهنگ «خود»، و ناآشنا و نابجا و غیرمنطقی بودن فرهنگ «دیگری» به کار می‌بندند.

1.5.5 نکوهش خسرو به سبب بی‌خبری از عشق

شیرین در زمینه فرایند دیگری‌سازی درباره سرزمین میزبان، همواره می‌کوشد خود و سرزمینش را با خسرو و سرزمین او مقایسه کند و خود و سرزمین خود را برتر بداند و همواره در این مقایسه‌ها خسرو را سرزنش می‌کند. شیرین بارها خسرو را به سبب خیانت در عشق و ازدواج‌های متعدد و داشتن مشکویی پر از زیبارویان نکوهش می‌کند و در خلال سخنان خود خسرو را هوس‌باز و بی‌خبر از عشق می‌داند، زیرا تعریف هریک از آن دو، از عشق متفاوت است. عشق در نزد شیرین به معنی از خودگذشتن به سبب وجود معشوق است و با تعدد و تکرار معشوق هم‌خوانی ندارد؛ اما خسرو فقط در پی برآوردن خواسته‌های نفسانی خود است. شیرین بارها به خسرو متذکر می‌شود که اگر خواهان اوست، باید به صورت رسمی از او خواستگاری کند و برای او مهر و کاوین تعیین کند، در غیر این صورت، بهتر است برود و کسی از جنس خود را انتخاب کند.

هنوزم ناز دولت می‌نمایی	هنور از راه جباری درآیی؟!
هنوزت در سر از شاهی غرور است	دریغا کاین غرور از عشق دور است
تو از عشق من و من بی‌نیازی	تو را شاهی رسد یا عشق‌بازی ...

اعظم برامکی و فرزانه سجودی 19

نیاز آرد کسی کو عشق باز است که عشق از بی نیازان بی نیاز است
نسازد عاشقی با سرفرازی که بازی برنتابد عشق بازی
(همان: 7/70 - 12)

یا:

مرا از روی تو یک قبله در پیش تو را قبله هزار از روی من بیش
اگر زیبارخی رفت از کنارت ازو زیباتر اینک ده هزارت
تو را مشکوی مشکین پرغزالان میفکن سگ بر این آهوی نالان
(همان: 35/68 - 37)

2.5.5 نکوهش خسرو به سبب آوارگی خود

همچنین، شیرین خسرو را به دلیل این که او را از شهر و دیارش آواره کرده و گرفتار سختی‌هایی در سرزمین میزبان کرده نکوهش می‌کند.

نشینم هم در این ویرانه‌وادی برانگیزم منادی بر منادی
که با شیرین چه بازی کرد پرویز عروس این جا، کجا کرد او شکرریز؟!
بس آن یکره که در دام اوفتادم هم از نرخ و هم از نام اوفتادم
چو شد در نام‌ها نامم شکسته در بی‌نام و ننگان باد بسته
(همان: 48/72 - 51)

3.5.5 نکوهش خسرو به سبب این که قصد فریب او را دارد

شیرین، در جایگاه یک «دیگری» به حاشیه رانده شده، چندان اعتمادی به افراد سرزمین میزبان ندارد و از نظر او همه آن‌ها ممکن است قصد فریب او را داشته باشند.

به دستان می‌فریبدم نه مستم نیارند از ره دستان به دستم
(همان: 70/51)

4.5.5 هم‌رتبه دانستن خود با خسرو

شیرین همواره خود و فرهنگ خود را از افراد و سرزمین میزبان و فرهنگ آن‌ها برتر می‌داند. گاهی همسانی خود از نظر رتبه و مقام اجتماعی را به خسرو یادآوری می‌کند و خود را هم‌رتبه با او می‌داند.

تورا من همسر در همنشینی به چشم زبردستانم چه بینی
چنین در پایه زیرم مکن جای وگرنه بر درت بالا نهم پای

(همان: 156-155/51)

و گاهی خود را از خسرو برتر می‌داند و او را از طریق زیبایی خود تهدید می‌کند، زیرا از نظر شیرین زیبایی او از قدرت خسرو و هر قدرت دیگری برتر است و بر آن غلبه می‌کند.

اگر خسرو نه کیخسرو بود شاه نباید کردنش سرپنجه با ماه
به ار پهلو کند زین نرگس مست نهد پیشم چو سوسن دست بر دست
وگر با جوش گرمم برستیزد چنان جوشم کز او جوشن بریزد
فرستم زلف را تا یک فن آرد شکیش را رسن در گردن آرد
بگویم غمزه را تا وقت شبگیر سمندهش را به رقص آرد به یک تیر
ز گیسو مشک بر آتش فشانم چو عودش بر سر آتش نشانم
خیالم را بفرمایم که در خواب بدین خاکش دواند تیز چون آب

(همان: 80-73/51)

به نظر می‌رسد یکی از دلایل موفقیت شیرین برای ایستادگی در برابر فرهنگ غالب وجود عشق است؛ عنصری که همواره همهٔ اختلاف‌ها را به وحدت تبدیل می‌کند. رابطهٔ عاشقانهٔ شیرین با خسرو و بهره‌مندی از نعمت زیبایی و استفاده از جنبه‌ها و جاذبه‌های جنسیتی از مهم‌ترین ابزارهای شیرین برای غلبه بر پادشاه هوس‌بازی چون خسرو پرویز است. شاید اگر شیرین زن نبود، با این آزادی و جسارت نمی‌توانست در دنیای مردسالارانهٔ پیرامون خود، در برابر شخص مغرور و مستبدی چون خسرو پرویز مقاومت کند. شیرین زنی زیرک، خردمند، و باهوش است و کاملاً به این نکته آگاه است و گاهی در مناظره‌های خود با خسرو از این ابزار استفاده می‌کند، زیرا چاره‌ای جز این ندارد. شیرین بارها خسرو را از مقابله با عشق و زیبایی خود برحذر می‌دارد؛ زیرا می‌داند که خسرو تاب مقاومت در برابر زیبایی‌اش را ندارد. او یقین دارد قوی‌ترین و مؤثرترین ابزار مقاومتی در برابر پادشاه هوس‌باز ایرانی، استفاده از جنبه‌های جسمانی وجود خود چون روی و موی و خط و خال است.

عقیق از لعل من بر سر خورد سنگ گل رویم ز روی گل برد رنگ
چو سیب رخ نهم بر دست شاهان سبد واپس برد سیب سپاهان
به هر در کز لب و دندان ببخشم دلی بستانم و صد جان ببخشم

من آرم بر پلنگان سرفرازی غزالان از من آموزند بازی
گوزن از حسرت این چشم چالاک ز مژگان زهر پالاید نه تریاک...
برو تا بر تو نگشایم به خون دست که در گردن چنین خونم بسی هست

(همان: 70 / 34 - 39)

5.5.5 تأکید بر اجرای رمزگان‌های فرهنگی خود

شیرین بر اساس هویت فرهنگی خود و با توجه به تأکید مهین‌بانو برای حفظ عفت و پاکدامنی خود و سوگندی که در محضر او یاد کرده بود، همواره می‌کوشد به عهد خود وفادار باشد و خسرو را به پذیرفتن آداب و سنت‌های سرزمین خود وادارد. مهین‌بانو، قبل از مرگ، شیرین را اندرز می‌دهد که مبادا فریب خسرو را بخورد و بدون ازدواج، با او همراه شود، زیرا این کار سبب بی‌آبرویی او می‌شود، اما اگر نجابت و پاکدامنی خود را حفظ کند، خسرو او را به همسری رسمی خود برمی‌گزیند.

نباید کز سر شیرین‌زبانی خورد حلوی شیرین رایگانی
فرو ماند تو را آلوده خویش هوای دیگری گیرد فرایش
چنان زی با رخ خورشید نورش که پیش از نان نیفتی در تنورش
شنیدم ده هزارش خویرویند همه شکرلب و زنجیرمویند
دلش چون زان همه گل‌ها بخندد چه گویی؟ در گلی چون مهر بندد؟
بلی گر دست بر گوهر نیابد سر از گوهر خریدن برنتابد
چو بیند نیک‌عهد و نیک‌نامت ز من خواهد به آیینی تمامت
وگر در عشق بر تو دست یابد تو را هم غافل و هم مست یابد
چو ویس از نیک‌نامی دور گردی به زشتی در جهان مشهور گردی

(همان: 36 / 14 - 22)

شیرین در سراسر داستان، بر این موضوع، که بدون مهر و کاوین خسرو از او بهره‌مند نمی‌شود، تأکید می‌کند و از خسرو می‌خواهد که خود، شخصاً برای خواستگاری او رود نه این‌که دیگران را به عنوان قاصد بفرستد:

بیا گو گر منت باید چو مردان به پای خود کسی رنجه مگردان
هژیرانی که شیران شکارند به پای خود پیام خود گذارند

چو دولت پای بست اوست پایم به پای دیگران خواندن نیایم
(همان: 109/51 - 111)

به خسرو پیش از آتش بود پندار کزان نیکوترش باشد طلب کار
فرستد مهد و در کاوینش آرد به مهد خود عروس آیینش آرد
(همان: 10/62 - 11)

تفاوت‌های فرهنگی شیرین با خسرو گاهی چنان او را خشمناک می‌کند که به خسرو پیشنهاد می‌دهد بهتر است به جای شیرین به دنبال معشوقه‌ای همچون خودش باشد:

زمینم من به قدر او آسمان وار زمین را کی بود با آسمان کار
کند با جنس خود هر جنس پرواز کبوتر با کبوتر باز با باز
نشاید باد را در خاک بستن نه با هم آب و آتش را نشستن
(همان: 87/51 - 89)

6. نتیجه‌گیری

از وجوه برجسته منظومه خسرو و شیرین نظامی، تفاوت آداب، رسوم، ارزش‌ها، سنت‌ها، اعتقادات، و در یک کلام تفاوت فرهنگ‌هاست. شیرین زنی است مهاجر در سرزمینی که فرهنگی متفاوت با فرهنگ او دارد؛ زنی جسور و عصیان‌گر در سرزمینی که زنان معمولاً در اندرونی‌های تودرتو و حرمسراهای پنهان از دیده نامحرمات مستورند. بنابراین، چنین زنی نمی‌تواند به چنین فضایی تعلق داشته باشد و به همین سبب، از سوی افراد سرزمین میزبان به گوشه‌ای دور و بد آب و هوا پرتاب می‌شود.

منظومه خسرو و شیرین با این خوانش می‌تواند منعکس‌کننده صدای فرهنگ به‌حاشیه‌رانده شده‌ای باشد که در سرزمین میزبان، در برابر فرهنگ مرکز و غالب، و در برابر درخواست متناقض و دوگانه سرزمین میزبان برای رعایت «هماندی و تفاوت» با آن فرهنگ، به دیگری‌سازی، به‌مثابه اقدامی مقاومتی و ضد هژمونیکی برای تثبیت هویت ملی و فرهنگی خود، دست می‌زند.

شیرین در فرایند «دیگری‌سازی»، دیگری‌های سرزمین میزبان را در دو دسته کلی جای می‌دهد: 1. «دیگری‌های نزدیک» و «دیگری‌های دور». دسته اول خسرو، شاپور، و حتی فرهاد، یا به طور کلی مردان سرزمین میزبان‌اند که «دیگری‌های جنسیتی» او نیز

هستند. این افراد هرچند برای شیرین خطر جانی ندارند، آسیبشان بسیار زیاد است، زیرا در تلاش‌اند هویت فرهنگی او را تحت سیطره خود دگرگون کنند و ارزش‌های فرهنگی او را نادیده بگیرند؛ از این رو، اقدامات شیرین در برابر این دیگری‌ها بسیار هوشمندانه است. او می‌کوشد آن‌ها را به پذیرش ارزش‌ها و رمزگان‌های فرهنگی سرزمین خود متقاعد کند.

شیرین در برابر «دیگری‌های دور» خود که «خودی‌های جنسیتی» او نیز هستند، یعنی زنان سرزمین میزبان، بی‌هیچ انعطافی، سعی در از میان بردن آن‌ها و از میدان به درکردنشان دارد. از سوی دیگر، او نیز همچون هر مهاجر دیگری در سرزمین میزبان، از پشت طلق برهم‌نمایی تصویرهای سرزمین مادری، به پدیده‌های سرزمین میزبان می‌نگرد و آن‌ها را از منظر این طلق ترجمه می‌کند؛ اما هیچ‌گاه نمی‌تواند به تجربه‌ای یکسان و قانع‌کننده دست یابد، زیرا چنین چیزی اصولاً ممکن نیست.

شیرین، در جایگاه یک صدای به‌حاشیه‌رانده‌شده، برای حفظ هویت فرهنگی خود از تمام امکانات و ابزارهایی که یک زن مهاجر در اختیار دارد استفاده می‌کند و می‌کوشد صدای خود را به گوش فرهنگ مرکز، غالب، و مردسالارانه سرزمین میزبان برساند. او تمام تلاش خود را به‌کار می‌برد تا در سرزمین میزبان و در برابر دیگری‌های آن سرزمین، خود و فرهنگ خود را با غرور معرفی کند و با برهم‌زدن تعاریف و ساختارهای فرهنگ میزبان و فرهنگ مردسالارانه آن زمان، روایت خود از عشق و زن‌بودن را به‌نمایش بگذارد.

پی‌نوشت

1. معشوق رامین در داستان ویس و رامین.

منابع

- دورانت، ویل و آریل دورانت (1385). *تفسیرهای زندگانی*، ترجمه ابراهیم مشعری، تهران: نیلوفر.
روح‌الامینی، محمود (1372). *زمینه فرهنگ‌شناسی*، تهران: عطار.
سجودی، فرزانه (1388). *نشانه‌شناسی: نظریه و عمل*، تهران: علم.
شاهمیری، آزاده (1389). *نظریه و نقد پسااستعماری*، زیر نظر فرزانه سجودی، تهران: علم.
فکوهی، ناصر (1389). *همسازی و تعارض در هویت و قومیت*، تهران: گل‌آذین.

کین، سم (1375). گابریل مارسل: پدیدآورندگان کلام جدید، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: گروس.
گل محمدی، احمد (1384). «گفتمان‌های هویت‌ساز در عصر جهانی شدن (رابطه قدرت – مقاومت در بازسازی هویت ملی)». مجموعه مقالات همایش هویت ملی و جهانی شدن، به کوشش اکبر عباس‌زاده و مهدی عباسی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
لیونگر، کریستینا (1390). «مواجهه با دیگری فرهنگی: رویکردهای نشانه‌شناختی به تعامل بین‌فرهنگی»، نشانه‌شناسی فرهنگی، ترجمه تینا امراللهی، به کوشش فرزانه سجودی، تهران: علم.
لوتمان، یوری و بی. ای. اوسپنسکی (1390). «در باب ساز و کار نشانه‌شناختی فرهنگ»، نشانه‌شناسی فرهنگ، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: علم.
نظامی گنجوی (1372). کلیات نظامی گنجوی، مطابق نسخه تصحیح‌شده وحید دستگردی، تهران: نگاه.