

تحلیل جامعه‌شناختی تن در گرشاسپ‌نامه اسدی طوسی

چکیده

جامعه‌شناسی بدن یکی از حوزه‌های نوین و مطرح جامعه‌شناسی است. بررسی بدنمندی در هر جامعه‌ای ما را به نوع نگاه و جهان‌بینی حاکم بر جوامع، نسبت به تن آدمی می‌رساند. در این پژوهش، بر مبنای گرشاسپ‌نامه اسدی طوسی موضوع بدنمندی، مورد بررسی قرار گرفت تا مشخص شود که نگاه جامعه ایرانی عصر اسدی به بدن چه نوع نگاهی است و هم اینکه این منظومه حماسی از نظر ژانر و نوع ادبی خاص، چه نگرشی به تن آدمی داشته است. در این پژوهش به موضوعاتی چون بدن دینی، بدن طبقاتی، زبان بدن و... پرداخته خواهد شد. از نظر ایدئولوژیک، بدن در گرشاسپ‌نامه در مقابل روح قرار گرفته و تحقیر می‌شود و گرچه بدن از حیث جمال‌شناسی و نیروی درونی ستوده شده است، اما فی‌ذاته، چیزی جز کالبدی که زندان روح است و اعتباری مجزا ندارد، نیست. بدن طبقاتی نیز بدن شاه، پهلوان و زنان پهلوانان را شامل می‌شود، اما توصیفات بدن شاه و زنان پهلوانان در جنب بدن پهلوان معنا یافته و بر محور او می‌گردد. در کل، نگاه اسدی به بدن، یک نگاه نژادی- طبقاتی است. این پژوهش از نوع توصیفی- تحلیلی با روش کتابخانه‌ای و با تکیه بر گرشاسپ‌نامه و آثار مرجع ادب فارسی تدوین گردیده است.

کلید واژه‌ها: جامعه‌شناسی بدن، بدن طبقاتی، تن و روح

۱- مقدمه

بدن به عنوان اصلی‌ترین ابزار معرفی انسان و آیین تلبور ذات انسانی است که فی‌نفسه از مقولات متعددی چون روح، نفس، ذهن و... قابل تفکیک است. این پدیده در جامعه‌شناسی نوین به صورت مجزا و به عنوان بدنی با ماهیتی ناوابسته به غیر، مطرح شده است. رشد و توسعه مسائل انسانی در ابعاد مختلف، جایگاه جامعه‌شناسی را در زمینه شناخت مسائل انسانی و اجتماعی دگرگون ساخته است. در پی این تحول، زمینه لازم جهت اتخاذ دیدگاه‌های نوین جامعه‌شناختی فراهم شده است. برای ارتقای دقت علمی، مقولات جامعه‌شناختی را دسته‌بندی کرده‌اند و شاخه‌های مختلفی در این فرایند شکل گرفته است. جامعه‌شناسی بدن (Sociology of Body) نیز یکی از حوزه‌های نوینی است که ماحصل پدیدآیی چنین شرایطی است (علیزاده، ۱۳۹۲: ۱۳). جامعه‌شناسی بدن «شاخه‌ای از جامعه‌شناسی است که به طور خاص به مفهوم بدنمندی به مثابه پدیده‌ای اجتماعی، موضوعی نمادین، یک بازنمود و عاملی برای تخیل می‌پردازد» (لو بروتون، ۱۳۹۲: ۱۳). داوید لو بروتون (David Le Breton) از آغاز علم جامعه‌شناسی تا قرن نوزدهم، به سه زاویه دید درباره بدن اشاره کرده است:

۱- جامعه‌شناسی ضمنی: در این رویکرد، مفهوم کالبدی انسان کنار گذاشته نمی‌شود، اما توجه بسیار کمی بدان معطوف می‌شود.

۲- جامعه‌شناسی منقطع: در این رویکرد عناصر تخیلی قدرتمندی در رابطه با بدن مطرح می‌شود، اما هنوز سیستماتیک و نظام‌یافته نیست.

۳- جامعه‌شناسی بدن: این رویکرد به طور خاص به بدن و منطق‌های اجتماعی و فرهنگی آن پرداخته است (همان: ۲۳-۲۴).

پیش از مطرح شدن بدن در علوم اجتماعی و انسانی، این دین بود که بدن را به مثابه ماهیتی که در تقابل با روح قرار گرفته است، مطرح کرد. این دوگانگی سبب شده که در ادیان توحیدی غیر از اسلام، خواسته‌های بدن طرد شود. حتی پس از پیدایش اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی نیز اندیشه دوئالیسم دکارتی ذهن/بدن نیز در ادامه همین تفکر مطرح می‌شود و برآیند آن، ستم‌های ناعادلانه‌ای است که در قرون وسطی بر بدن تحمیل می‌گردد (اباذری و حمیدی، ۱۳۸۷: ۱۲۷-۱۲۸).

از گذشته‌های دور تاکنون بدن انسانی، هم تحولات متعددی را پشت سر گذاشته و هم تفسیرهای گونه‌گونی را نسبت به خود جلب کرده است؛ اما تفسیرهایی که خود بدن به حیث بدن بودن در آن به بوته فراموشی سپرده شده است؛ بدنی که مرکب روح معرفی شده و با مقولاتی چون ذهن، روح، نفس و... در هم آمیخته شده، ملغمه‌ای از آن ساخته شده که دیگر نه جسم است و نه روح، بلکه ترکیبی

است جدایی ناپذیر که در برخی تفکرات، عناصر آن قهراً در کنار همدیگر قرار گرفته‌اند. جامعه‌شناسی بدن گویا چون پاراناسین‌ها که معتقد به «هنر برای هنر» بوده‌اند، به دنبال مطرح کردن «بدن برای بدن» است.

اثر شش جلدی تاریخ فرهنگی بدن انسان که در سال ۲۰۱۰ منتشر شد و تحولات فرهنگ جسمانی اروپا را از عهد عتیق تا عصر حاضر مورد فحص و بحث قرار داد و همچنین وجود بیش از بیست نشریه تخصصی در این موضوع، اهمیت و تأکید بر موضوع بدنمندی را در عصر کنونی نشان می‌دهد (ذکائی و امن پور، ۱۳۹۲: ۱۱).

جامعه‌شناسی بدن یکی از موضوعات بینارشته‌ای است که گرچه آشخور اصلی آن علم جامعه‌شناسی است، اما اکنون با رواج آن در دیگر علوم، ماهیتی بینارشته‌ای به خود گرفته است. یکی از علومی که در کنار جامعه‌شناسی به بحث «بدن» پرداخته، «ادبیات» است. این پژوهش نیز با نگاهی به تقسیم‌بندی‌های مربوط به جامعه‌شناسی بدن، بدن در گرشاسپ‌نامه اسدی بررسی شده است.

۱-۱- بیان مسأله

امروزه، موضوع بدن مورد عنایت ناقدان آثار ادبی قرار گرفته است. در آثار حماسی، به تبع ویژگی این آثار، قاعدتاً باید عنایت ویژه‌ای به این موضوع شده باشد. بنابراین، بر آن شدیم تا گرشاسپ‌نامه را به عنوان سندی قابل توجه مورد بررسی قرار دهیم.

پیشتر از هر چیزی، باید دانست که عمدتاً نقدهای روانکاوانه، سیاسی، اجتماعی و مانند آن، از لایه‌های پنهان متون قابل استخراج است. باید توجه کرد که در پدیده‌هایی که بررسی جامعه‌شناسانه می‌شوند، بررسی کننده در نقش یک دانای کل و آگاه به متن و بطن ماجرا است، اما ممکن است که متن، در بافتار اجتماعی خاصی پدید آمده باشد که متغیرهای اجتماعی مطمح نظر ما را به صورتی ناخودآگاه مطرح کرده باشد؛ آن هم گرشاسپ‌نامه اسدی که در قرن پنجم هجری شکل گرفته است. بنابراین، پی‌جویی این امر که اسدی موضوع بدنمندی را تا چه میزان پروبلماتیزه (Problematization) کرده یا این موضوع برای او دغدغه‌ای ایجاد کرده، دشوار می‌نماید. بنابراین، در این پژوهش از منظر جامعه‌شناسی بدن به بررسی گرشاسپ‌نامه اسدی می‌پردازیم و تحلیل‌های جامعه‌شناختی ما در مورد بدن از پس‌زمینه ذهن و زبان اسدی واکاوی شده است. ما درصدد پاسخ به چند پرسش هستیم:

- گرشاسپ‌نامه به عنوان اثری در ژانر حماسی چه نگاهی به بدن دارد؟

- کدام بدن‌ها در گرشاسپ‌نامه دارای اهمیت ویژه‌ای هستند و علت این توجه ویژه چه می‌تواند باشد؟

- بدن دینی که باید در بافتی دینی یا عرفانی مطرح شود، در گرشاسپ‌نامه- که متنی حماسی است- تا چه میزان مورد توجه بوده است و ریشه چنین نگاهی به کجا برمی‌گردد؟

نتایج این بررسی به ما نشان خواهد داد که بدن پهلوان در متنی حماسی حاوی چه ویژگی‌های خاصی است که او را از دیگران مجزا می‌کند. علاوه بر این، با این بررسی مشخص خواهد شد، ارتباط آبدان دیگر، یعنی شاه و همسران پهلوانان با بدن پهلوان چگونه تحلیل می‌شود. موضوع دیگر، تقابل جسم و روح در یک اثر حماسی است؛ تقابلی که پیشتر از تکامل مکتب عرفان آن هم در یک اثر حماسی و به واسطه یک شاعر غیرعارف مطرح شده است.

علت انتخاب گرشاسپ‌نامه به عنوان متن مورد بررسی این است که این منظومه جزئی از حماسه‌های ملی ما است و حماسه‌ای اولیه به شمار می‌رود و نسبت به حماسه‌های سپسین که ثانویه (Secondary epics) و متأخر هستند، ویژگی‌های ژانر حماسه را بهتر منعکس کرده است و داده‌های به دست آمده از آن، دارای پایایی و اعتبار بیشتری است.

۱-۲- پیشینه

پیشینه این پژوهش را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

اول: آثاری که منحصر به جامعه‌شناسی بدن پرداخته‌اند، اما هیچ یک از متون ادبی را مورد توجه قرار نداده‌اند:

کوهی رساله «تبیین جامعه‌شناختی مدیریت بدن در میان زنان شهر تبریز» (۱۳۹۰) را در مورد مدیریت بدن زنان در دانشگاه اصفهان به اتمام رسانده است که از آثار قابل استناد است.

دوم: آثاری که ارتباط غیرمستقیمی با بحث جامعه‌شناسی بدن دارند: استاجی در مقاله «پیدایش حروف اضافه از نام اندام‌های بدن» (۱۳۸۶) با نگاهی زبان‌شناسانه و دستوری، به بحث پیدایش حروف اضافه از اندام‌های انسان پرداخته است. ایشان در مقاله مذکور به فرایند تبدیل عناصر واژگانی (واژه‌های مربوط به بدن) به عناصر دستوری (حروف اضافه برگرفته از نام اعضای بدن) پرداخته‌اند. بحث استعاره‌های شناختی نیز به نوعی با جامعه‌شناسی بدن مربوط است. افراشی و حسامی در مقاله «تحلیل استعاره‌های مفهومی در یک طبقه‌بندی جدید با تکیه بر نمونه‌هایی از زبان‌های فارسی و اسپانیایی» (۱۳۹۲) به باور این پژوهشگران، آرایه تشخیص نیز نوعی استعاره شناختی است که در یک سمت آن ویژگی‌های انسانی نمود پیدا کرده است. به باور آنان در استعاره‌های جانداربنیاد (Animate-based)، حالات جسمی و روحی به عنوان شخص تلقی می‌شوند.

هیچ یک از این پژوهش‌ها اشاره‌ای به جامعه‌شناسی بدن نکرده‌اند، اما موضوعات مطروحه در آثارشان مباحثی است که در جامعه‌شناسی بدن مطرح شده است.

سوم: آثاری که ضمن بررسی جامعه‌شناسانه بدن، متون ادبی را بررسی کرده‌اند، اما یا در مورد گرشاسپ‌نامه بحثی نکرده‌اند یا اشاراتی کلی داشته‌اند:

آقابابایی خوزانی در رساله «بررسی نشانه‌های زیبایی‌شناختی خوبرویان در شعر حوزه‌های خراسان و آذربایجان» (۱۳۸۶) آثار ادبی مختلفی را بررسی کرده‌اند، اما گرشاسپ‌نامه اسدی جزو پیکره متنی اصلی یا فرعی پژوهش ایشان نیست.

ذکائی و امن‌پور در کتاب «درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران» (۱۳۹۲) در چندین فصل، بحث‌هایی را که به بدن ادبی مربوط است مطرح کرده‌اند. از جمله، در فصل سوم کتاب مذکور ضمن بررسی گفتمان‌های بدن در ایران، وجوه گفتمانی، بازنمایانه و برساخته بدن را از خلال متون منظوم و منثور بررسی کرده‌اند.

بهترین پژوهشی که در این زمینه وجود دارد، تاریخ بدن در ادبیات است. زرقانی (۱۳۹۸) با نگاهی ژانری به تفکیکی منطقی از انواع بدن در ژانرهای مختلف پرداخته است. یکی از این ژانرها، ژانر حماسی است. یکی از متونی که در پیکره متنی مربوط به ژانر حماسی از آن استفاده شده، گرشاسپ‌نامه است (در این باره رک: همان: ۲۰۸). از آنجا که هدف اصلی زرقانی در این کتاب، طرح کلی مسئله بدن در ادبیات است، آن هم در عصرها و ژانرهای مختلف و از آن جهت که در تقسیم‌بندی‌های خود از متون مختلف شاهد مثال آورده و هدف‌شان بررسی یک اثر خاص نیست، بنابراین، اشارات‌شان به گرشاسپ‌نامه بسیار جزئی است. حسن کارشان برای پژوهش ما، دادن چهارچوبه و مبنای نظری برای تبیین بدنمندی در یک اثر حماسی است و به همین دلیل، در این جستار بسیار از آن بهره برده‌ایم. به طور کلی، تمام منابعی که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بحث جامعه‌شناسی بدن را مطرح کرده‌اند، یا اشاره‌ای به گرشاسپ‌نامه نداشته‌اند یا اشارات بسیار گذرایی داشته‌اند؛ به طوری که چشم‌انداز دقیق و منسجمی از بحث بدن در گرشاسپ‌نامه به دست ندادند. ما در این جستار، برخلاف آثار یاد شده با جزئیات فراوان و به شکلی قاعده‌مند و با تقسیم‌بندی‌های متعدد بحث تن را در این منظومه حماسی بررسی کرده‌ایم.

۲- جامعه‌شناسی بدن در گرشاسپ‌نامه

این پژوهش بر مبنای موضوعاتی چون بدن طبقاتی، بدن جنسیتی، زبان بدن و... است. بخش بزرگی از گرشاسپ‌نامه را بدن‌های عجایب‌المخلوقات تشکیل می‌دهد و چون بدن‌های متعارف انسانی نیستند، از دامنه تحقیق - جز در برخی موارد - خارج شده‌اند. همچنین به علت گستردگی موضوع بدن در آینه آرایش‌های ادبی گرشاسپ‌نامه به این مورد نیز پرداخته نشده است. جامعه‌شناسی بدن در گرشاسپ‌نامه در ذیل چند عنوان اصلی بررسی شده است:

۱-۲- بدن دینی

منظور از بدن دینی بدنی است که روح را فراتر از تن می‌داند و تن را فروتر از روح می‌نشاند. همچنین بدنی که وظیفه آن عبادت و تکالیف دینی است. براتی و محمودی (۱۳۹۰) به خوبی نشان داده‌اند که گرشاسپ‌نامه جز حماسه، تجلی‌گاه تعالیم دینی نیز هست.

برایان ترنر (Bryan S. Turner) در کتاب خویش، بدن و جامعه (*The Body & Society*)، بحث مستوفایی در باب ارتباط میان بدن و جامعه‌شناسی دارد که خلاصه‌ای از آن را مطرح می‌کنیم:

در تاریخ جامعه‌شناسی، هسته مرکزی جامعه‌شناسی، دین بوده است. مسأله دین، نقطه شروع انتقاد مارکس (Karl Heinrich Marx) از روابط اجتماعی است. این انتقاد، موضوع اصلی جامعه‌شناسی دورکیم (Durkheim Emile) و وبر (Max Weber) را نیز به همین سمت و سو سوق داد. جامعه‌شناسی دین با جامعه‌شناسی علم، ادغام شده است و معتقدات مذهبی، به عنوان زیرشاخه‌ای از دانش اجتماعی شده است. یکی از مباحث مهم و مطرح، بحث ناسازگاری میان ارضای نیازهای انسانی و نیازهای تمدنی است. این بحث در فلسفه اجتماعی غرب، جایگاه ویژه‌ای دارد. در حالی که در ساخت اصلی نظریه قرارداد اجتماعی (social contract theory) توماس هابز (Thomas Hobbes)، وجود انسان در خارج از جامعه، «نفرت‌انگیز»، «حیوانی» و «کوتاه»، توصیف شده است، روسو (Jean-Jacques Rousseau) معتقد است که زندگی اجتماعی، مصنوعی و مغایر با استقلال فردی است. احتمالاً این باور، بر جامعه‌شناسی معاصر، تأثیر گذاشته است. از نظر فروید، تمدن با تحمیل خواسته‌های ابرمن (Super Ego)، از طریق مکانیسم داخلی گناه و وجدان، و مکانیسم‌های بیرونی کنترل اجتماعی، با تحمیل خواسته‌های ابرمن نسبت به نهاد (Id)، شکل می‌گیرد. یکی از مؤلفه‌های اساسی تحلیل وبر از ادیان، تضاد میان جسم و معنای زندگی است. مسأله ارتباط میان جامعه‌شناسی و بدن، یک مسأله اساسی است که اغلب در جامعه‌شناسی کلاسیک، فلسفه اجتماعی و روان‌کاوی، مطرح می‌شود. فروید، برگر و لاکمن، ریاضت دینی را عامل مهمی در جهت توسعه نهادینه‌سازی متمدن‌گرایز، می‌دانند. پیوند میان جامعه‌شناسی و دین، پیوندی سطحی و غیراساسی نیست، بلکه پیوندی درونی و ضروری است (Turner, 2008: 58-61). مطابق مطالب مذکور و تحلیل وبر، تضادی که میان جسم و معنای زندگی وجود دارد بیش از هر موضعی در بحث بدن دینی قابل بازجستن است. ما بدن دینی را در گرشاسپ‌نامه، ذیل دو عنوان بررسی می‌کنیم؛ یکی بحث تقابل روح و تن، و دیگری بحث بدن پرستنده:

۱-۱-۲- تقابل روح و تن

اسدی به ارزش‌گذاری میان روح و جسم می‌پردازد و روح را بسیار متعالی می‌داند. البته هنوز هم وی به دورانی که جسم با ریاضت‌های سخت منکوب می‌شود، نرسیده است. تقابل میان روح و جسم را به معنای خاص کلمه، باید بعد از رواج عرفان دانست. تصوف و عرفان بعد از حمله مغول و به جهت ترمیم روحیه شکست‌خورده ایرانیان، رواج یافت (در این باره رک: شمیسا، ۱۳۸۸: ۱۸۸). بنابراین، ابیاتی که در شعر اسدی، جهت سرکوب جسم و ارتقای روح، سروده شده، هم در نوع خود، تازگی دارد و هم کم و نادر است. زرقانی در بحثی تحت عنوان «تقابل دوگانه» به بحث تقابل میان جسم و روح/ دنیا و آخرت پرداخته است. وی از این منظر، به سه عصر مجزا برای تصوف قائل شده است: ۱- از حدود قرن اول تا قرن پنجم: در این عصر تصوف هنوز به گفتمان مسلط تبدیل نشده است. ۲- از اوایل قرن ششم تا حدود قرن هشتم: در این عصر تصوف به گفتمان غالب عصر خود تبدیل می‌شود. ۳- تصوف گفتمان غالب است، اما دچار فترت «مناسکی شدن» می‌شود. به باور زرقانی در تصوف اول (قرن ۵ تا ۵) تقابل میان جسم و جان، کمرنگ است (زرقانی، ۱۳۹۸: ۳۰۴). بنابراین، اگر ادعای ما این است که این نوع از ابیات در نوع خود تازگی دارد، بدان علت است که اسدی در عصری که هنوز تصوف به نضج و پختگی لازم نرسیده و به گفتمان غالب بدل نشده است، به این تقابل دوگانه میان روح و جسم پرداخته است؛ آن هم نه در متنی صوفیانه و نه به واسطه یکی از متصوفه، بلکه در متنی حماسی و به واسطه یک حماسه‌سرا. اسدی در بحث ارزش‌گذاری میان جسم و جان، جسم را مانده جامعه‌ای برای جان می‌داند:

به جان بین گرامی تن خویش‌تن چو جامه که باشد گرامی به تن

(اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۳۸)

در نگاه ایدئولوژیکی که از شعر اسدی برمی‌آید، تن و روح در دو قطب متضاد قرار گرفته‌اند. این نگاه، در عصر اسدی تازگی دارد و بعدها با ظهور عرفان است که جسم، بی‌ارزش می‌گردد و روح، بر بلندای می‌نشیند؛ همان‌طور که سعدی در بوستان و در باب قناعت، روح را «عیسی» و جسم را «خر» می‌نامد:

همی میردت عیسی از لاغری تو در بند آنی که خر پروی
(سعدی، ۱۳۸۴: ۱۴۶)

همچنین اسدی ارزشمندی جسم را به وجود جان می‌داند:
گرامیست تن تا بود جان پاک چو جان شد کشان افکنندش به خاک
(اسدی، ۱۳۸۶: ۲۹۲)

اسدی در موضعی دیگر، معتقد است این تن است که به جان داده شده است نه اینکه، جان به تن داده شده باشد:
جهان زوست پریکر خوب و زشت روان را تن او داد و تن را سرشت
(همان: ۹۱)

او تن را زندان جان می‌داند:
روان هست زندانی مستمند تن او را چو زندان طبایع چو بند
(همان: ۱۳۵)

نیز رک: (همان: ۳۸، ۲۷۹، ۴۱۱). یادآوری این نکته ضرورت دارد که چون اسدی حماسه‌سرا است، به صورت مستقیم بحث تقابل جسم و روح را مطرح نمی‌کند. در واقع، این نوع از مطالب را باید در مقدمه گرشاسپ‌نامه، یعنی موضعی که هنوز داستان حماسی به نقطه آغاز نرسیده است، یافت. مثلاً اسدی در مقدمه منظومه خویش شعری در ستایش پیامبر (ص) دارد. او در بیتی این مطلب را بیان می‌کند که خداوند یکایک اندام پیامبر را ستوده است:

مر اندامش ایزد یکایک ستود هنرهاش را بر هنر برفزود
(همان: ۳۰)

توجه اسدی به تن پیامبر (ص) از نگاه دینی او منبعث می‌شود. توجه اسدی به تن در مواضع دیگر عمدتاً برگرفته از منابعی احتمالی است که پیش روی اسدی قرار داشته است. البته اسدی از هر فرصتی استفاده می‌کند تا به طرح چنین مباحثی بپردازد. او بارها مسائل معنوی را از زبان شخصیت‌های داستان‌هایش به مخاطب القا می‌کند. به عنوان مثال، می‌توان از داستانی یاد کرد که مطابق آن، زمانی که گرشاسپ به میل سنگ می‌رسد و گنجی می‌یابد، صاحب آن گنج شاهی است که نوشته‌ای به زبان پارسی برای گرشاسپ به ودیعه نهاده است و در آن نوشته از بی‌اعتباری دنیا سخن رانده است:

جهان ژرف چاهی است پر بیم و آژ از او کوش تا تن کشی بر فراز
(همان: ۲۸۷)

این دست از ابیات که تقابل روح با جسم یا بی‌اعتباری دنیا را نشان می‌دهد در گرشاسپ‌نامه بسیار انگشت‌شمار است و می‌توان دو دلیل اصلی برای این یادکرد محدود بیان کرد: ۱- گرشاسپ‌نامه ماهیتاً اثری حماسی است نه دینی یا عرفانی؛ بنابراین کمبود یا نبود چنین ابیاتی در آن غریب نیست. ۲- عصری که اسدی در آن می‌زیسته است، عصر رواج عرفان نیست و هنوز به عصری که مضامین عرفانی/دینی به صورت جدی وارد شعر فارسی شده است، نرسیده‌ایم.

۲-۱-۲- بدن پرستنده

منظور از تن پرستنده، تنی است که عبادات بدنی را انجام می‌دهد. این نوع بدن در گرشاسپ‌نامه موارد محدودی دارد. مانند به زانو نشستن برای عبادت:

سوی روشنی پاک برداشت دست ازو خواست زور و به زانو نشست
(همان: ۳۹۷)

همچنین اسدی با حسن تعلیلی ایدئولوژیک، علت هموار بودن زمین را، بسترسازی ایزدی برای نماز و عبادت جانوران می‌داند:

چو جای نمازست گشتست پست همه در نماز از برش هرچه هست
(همان: ۳۵)

۲-۲- بدن طبقاتی

منظور از بدن طبقاتی، بدن در طبقات اجتماعی ویژه است. چون گرشاسپ‌نامه وصف شاهنشاهان نیست، پس شاهان در آن جایگاه والایی ندارند و وصف بدنمندی آنان نیز برجسته نیست. اگر هم وصف زیبارویان در گرشاسپ‌نامه هست به این جهت است که آنان در جوار پهلوان بزرگ، یعنی گرشاسپ و در بخش‌های غنایی گرشاسپ‌نامه مطرح شده‌اند. در این بخش، به بدن پادشاهان، بدن پهلوانان و بدن زنان پهلوانان می‌پردازیم. همه این موارد در یک بافت اجتماعی مربوط به ادوار پیش از اسلام مطرح شده‌اند؛ زیرا گرشاسپ خود شخصیتی پیشااسلامی است و همچنین با توجه به آنکه اسدی سراینده شعر مشهور مناظره عرب و عجم است و در این مناظره، اندیشه‌های شعوبی منعکس شده است، بزرگداشت پهلوانان و شاهان ایرانی پیش از اسلام در شعر او، امری بدیهی است. رزمجو برای شکل‌گیری حماسه‌های فارسی از قرون اولیه اسلامی تا قرن چهارم عللی برشمرده است؛ از جمله: رواج اندیشه‌های شعوبیه، لزوم توجه به مفاخر ملی ایران باستان و تحقیر فرمانرویان عرب (رزمجو، ۱۳۸۱: ۸۵). به هر حال، چنین اندیشه‌هایی بنیان حماسه‌ها را پی‌افکنند و خاندان‌های بزرگ و بزرگ‌منشی بودند که زنده‌کنندگان سنن ایرانی پیش از اسلام را از هرگونه تشویقی بهره‌مند می‌کردند. نمونه روشن آن طبقه دهقانان در خراسان هستند که فردوسی هم از همین کسان بوده است. درباره تبار اسدی اطلاع دقیقی در دست نیست، اما کسانی چون رضاقلی خان هدایت و قاضی نورالله شوشتری - البته بدون داشتن سند روشنی - او را از نسل ملوک عجم دانسته‌اند (در این باره ر.ک: خطیبی، ۱۳۷۷: ۲۷۵). به هر روی، اسدی انگیزه‌های لازم را برای بزرگداشت قهرمانان ملی در ضمیر خویش داشته است. اگر هم او از تبار شاهان عجم نبوده، اما با تقدیم کتاب به شاه بودلف، از تشویق‌ها و احتمالاً صلّه شاه بهره‌مند شده است.

نکته حائز اهمیت دیگر این است که از حیث بدنمندی و وصف تن، گرشاسپ بیشترین توصیف را دارد. علاوه بر اینکه او شخصیت محوری گرشاسپ‌نامه است، علت دیگری نیز برای این امر قابل جست‌وجو است. با توجه به ایدئولوژی سه گنیش که ژرژ دومزیل (Georges Dumézil) مطرح کرده، طبقات اصلی یک جامعه هندواروپایی عبارتند از: ۱- روحانیون ۲- جنگجویان ۳- کشت‌گران و دامداران و کسانی که در تولید محصول نقش دارند. شاه نیز در شمار گروه دوم است (برای تفصیل بیشتر ر.ک: دومزیل، ۱۳۵۴: ۳۹-۴۰). گرشاسپ از گروه جنگجویان است و از این جهت که یار و مددگار شاهان است و تاج‌بخشی و حفظ سلطنت از خویشکاری‌های او و خاندان اوست، شخصیتی کلیدی دارد. او علاوه بر این، حکومت سیستان و نواحی دیگری را نیز برعهده دارد. بنابراین، او پهلوانی جنگاور است که مقامی فراتر از دیگر طبقات اجتماعی و فروتر از شاه دارد. اسماعیل پور نیز ذیلی بر اندیشه‌های دومزیل نوشته است. او با بررسی صفت «گیسوری» که از صفات گرشاسپ در اوستاست و در گرشاسپ‌نامه اثری از آن نیست، معتقد است گیسوری گرشاسپ، نشان‌دهنده لاقیدی و استقلال گرشاسپ نسبت به شاهان است (اسماعیل پور، ۱۳۹۳: ۳).

۲-۲-۱- بدن پادشاه

شاه یک بدن طبیعی و یک تن سیاسی دارد. این بخش دوم، وجودی انتزاعی است. ایرانیان کلاسیک بیش از آنکه با بدن طبیعی شاه ارتباط برقرار کنند، با بدن سیاسی او که امری قدسی، فناپذیر و بی‌نقص است، ارتباط برقرار کرده‌اند. نمونه اعلای آن انتساب فرّه ایزدی به تن شاهان است؛ پدیده‌ای که کاملاً متافیزیکی و انتزاعی است (زرقانی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۱۰). شاهان از حیث بدنمندی، وصف برجسته‌ای در گرشاسپ‌نامه ندارند و به همین سبب، در گرشاسپ‌نامه شواهد اندکی برای بدن پادشاه وجود دارد. اما جمشید از این قاعده مستثنا است، چون وصف او زمانی مطرح شده که شاهی مخلوع است و بیشتر به عنوان پهلوان شناخته می‌شود:

از اورنگ و آن بازو و برز و چهره فرو مانده بد دختر از روی مهر

(اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۲۶۳)

اسدی وصف زیبایی از شاهان دشمن ندارد. شاه طنجه «زاغ‌رخ» است:

چو در گنجت ای زاغ رخ تیره‌روز
نهفتی چو اندر زمین زاغ کوز
(همان: ۳۸۴)

نوعی نگاه نژادپرستانه در گرشاسپ‌نامه هست که چه اساس آن را منبع یا منابع اسدی بدانیم و چه، آن را نگاه خود اسدی بدانیم، بسیار قابل توجه است. وقتی «بهو»ی هندی می‌خواهد داماد کردن گرشاسپ را دستاویزی قرار دهد تا او را از جنگیدن با خود، منصرف کند، گرشاسپ چنین پاسخ می‌دهد:

به دامادی چون تو دارم امید
کجا ساخت هرگز سیه با سپید
(همان: ۱۰۸)

ضحاک نیز دیوچهر توصیف شده است (همان: ۵۵).

ذائقه زیبایی‌شناسانه ایرانیان متنوع بوده، اما عمدتاً رنگ پوست سفید، گلرنگ یا سبزه را می‌پسندیده‌اند. در اندیشه ایرانیان گذشته، صورت ظاهر نشان‌دهنده حقیقت باطن بوده؛ به همین سبب، سیاهی چهره، سیاهی درون را به همراه داشته است (آقابابایی خوزانی، ۱۳۸۶: ۴۳۱ و ۴۸۳). بنابراین، اگر دشمنان گرشاسپ سیه‌چرده یا دیوچهر هستند، امری غریب نیست. همین موضوع را اسدی درباره گروهی از دشمنان گرشاسپ که اهل طنجه بوده‌اند، بیان می‌کند و معتقد است چون آنان سیه‌چهره (بی‌اصالت) هستند، بی‌شرم نیز هستند:

کرا رنگ چهره سیه تر ز زنگ
بدو کی پدید آید از شرم رنگ
(همان: ۳۸۴)

به باور سرکاراتی، اندیشه‌های ثنویت‌گرایانه و دوآلیستی ایرانی از روزگاران کهن به جهان حماسه‌ها کشیده شده است و باور به ایرانی و انیرانی از همین جا ناشی می‌شود. وی معتقد است این باور، مبنایی اجتماعی دارد و علاوه بر انگاره‌های آیینی، بر شیوه‌های متضاد اقتصادی و تضاد در شیوه‌های متفاوت معیشتی استوار است. باور کهن خیری و شری، به شکل صف‌آرایی نژادهای متخاصم، در متون حماسی جلوه نموده است (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۹۹). ارزشمندی (۱۴۰۱: ۱۴) نیز معتقد است سفید بودن ایرانیان و سیاه بودن دشمن، و حتی سیاه بودن دیو سپیدی که فقط موی سیاه دارد، تکرار تقابل نور و ظلمت و تقابل شرق و غرب است که پس‌زمینه همه حماسه‌هاست و تحت تأثیر اساطیر کهن ایرانی و منابع قدیم حماسی فارسی شکل گرفته است. بنابراین به نظر می‌رسد زشت‌رویی دشمنان گرشاسپ در گرشاسپ‌نامه، از باوری کهن و اساطیری نشأت گرفته و به منابع کهن اسدی باز می‌گردد. چون بیشتر شاهان ایرانی گرشاسپ‌نامه، شاه-پهلوان هستند، ما در بخش پهلوانان بدانان پرداخته‌ایم.

۲-۲-۲- بدن پهلوانان

بدن پهلوانان در حماسه ملی حد فاصل میان طبقه فراتر (شاه) و طبقه فروتر (عامه مردم) است. پهلوان مؤلفه‌هایی چون نژاد، فردیت، زیبایی و قدرت را از شاه، و مطیع بودن را از توده مردم گرفته است. بدن پهلوان فاصله میان شاه و توده مردم را پر می‌کند؛ زیرا شاه، والا مقام‌تر از آن است که برای نمایش قدرت و منزلت خویش مستقیماً سراغ توده مردم برود. در واقع، چون پهلوانان قدرت‌مندترین بدن‌ها را دارند، تحت کنترل گرفتن آنان مرادف است با تحت اختیار قرار دادن توده مردم. شاهان بدن مطیع پهلوان را دوست دارند و به همین نسبت از بدن عصیانگر او نیز هراسان هستند (زرقانی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۱۹-۲۲۰).

بدن پهلوان در گرشاسپ‌نامه زیبا، برز و بلند و نیرومند است. برزی صفتی است که در گرشاسپ‌نامه مخصوص مردان است و به زنان نسبت داده نشده است. پهلوانان جز اینکه دارای برز و نیرومندی هستند، زیباروی هستند و چهره‌هاشان مانند پدر پهلوانشان است.

گویا ارزش نژادی بدین شکل خود را نشان داده که پسر پهلوان حتماً باید شبیه پدر باشد و در غیر این صورت، در مظان اتهام قرار خواهد گرفت و از ارزش‌های او کم خواهد شد:

در وصف تور، پسر جمشید می‌گوید:

به خوبی پری و به پاکی هنر
به پیکر سروش و به چهره پدر
(همان: ۶۳)

اثرط، پدر گرشاسپ نیز چهره‌ای برجسته و تنی نیرومند دارد:

به زور تن و چهره و برز و یال
شد این اثرط از سروران بی‌همال
(همان: ۶۸)

وقتی ضحاک، شجاعت و قدرت گرشاسپ را مشاهده می‌کند، به پدر او می‌گوید که از قد و قامت و چهره گرشاسپ، قدرت و شجاعت او هویدا است:

جهاندار گفتا چنین است راست
بدین برز و بالا و چهرش گواست
(همان: ۷۰)

طورگ پسر شیدسپ‌شاه (= پسر تور) در ده سالگی از نظر نیروی بدنی برتر از پدر و جد خویش می‌شود (همان: ۶۵).

گرشاسپ نیز همین‌گونه است و قدرت و رشد فوق‌العاده‌ای دارد:

به روز نخستین چو یک ماهه بود
به یک مه چو یکساله بالا فزود

به ده سالگی شد ز مردی فزون
به یک مشت گُردی فکندی نگون
(همان: ۶۹)

سام پسر نریمان نیز چنین ویژگی‌هایی دارد (همان: ۳۷۸).

اما جنگجویان و فرماندهان دشمن چنین نیستند. مانند «بهو»ی هندی که زاغ چهر دانسته شده:

تو ای زاغ چهر بداندیش سست
همی خویشتن را ندانی درست
(همان: ۹۱)

جالب این است که اسدی صفت «برز» را برای دشمنان به کار نمی‌برد و از صفت «دراز» برای توصیف قامت آنان استفاده می‌کند:

به چهره سیاه و به بالا دراز
به دیدار دیو و به دندان گراز
(همان: ۲۱۵)

یادآوری یک نکته ضروری می‌نماید: «مفهوم زیبایی در ذهن نیاکان ما در پیش از اسلام با مفهوم قدرت و نیرومندی آمیخته

است» (آقابابایی خوزانی، ۱۳۸۶: ۲). بنابراین جای شگفتی ندارد که در ساحت حماسه، پهلوانان ایرانی علاوه بر داشتن قدرت و

نیروی بدنی فوق‌العاده همه زیباروی بوده‌اند؛ به نوعی که دختران زیباروی شاهان را شیفته خود می‌کرده‌اند. دختر شاه زابلستان وصف

زیبایی و فر جمشید را می‌شنود و شیفته او می‌شود و این زیبایی در فرزند جمشید نیز متجلی خواهد شد:

بزرگی که مانند او بر زمی
به خوبی و دانش نبد آدمی

پسر باشدت زو یکی خوب چهر
که بوسه دهد خاک پایش سپهر

(اسدی، ۱۳۸۶: ۴۷)

وقتی گرشاسپ برای یافتن همسر راهی روم می‌شود، به همراه بازرگانی به آن کشور عازم می‌شود. پیشتر از آنکه دختر قیصر گرشاسپ را ببیند، دایه او گرشاسپ را می‌بیند و می‌پسندد. او بدین سبب گرشاسپ را می‌پسندد که فر و فرهنگ و هوش و زور و پهلوانی و زیبایی را باهم دارا است. بازرگان نیز او را هم زیباروی و هم قدرتمند معرفی می‌کند:

به زور و سواری و فرهنگ و برز بدرد دل کوه خارا به گرز

به دیدار رخ جان فزاید همی به گفتار خوش دل رباید همی
(همان: ۲۰۶)

به زعم نگارندگان، سیاسی‌ترین بدن در منظومه‌های حماسی، بدن پهلوان است. پهلوان در کنار شاه و موبد، تثلیث قدرت را شکل می‌دهد. بدن نیرومند پهلوان، ابزاری است برای اعمال سیاست‌های پادشاهان و سرکوب مخالفان. ضحاک چون از شجاعت و جنگاوری گرشاسپ خبر می‌یابد، از او برای شکست دشمنانش یاری می‌جوید:

بهو را ببیند و همانجا بدار به درگاه مهرج برکن بدار

و گر چین شود یار هندوستان تو مردی کن و کین ز هر دو ستان
(همان: ۸۵)

البته گرشاسپ در گرشاسپ‌نامه بدنی کاملاً مطیع دارد. در عهد زمامداری ضحاک، همراه اوست و با سقوط او به فریدون می‌پیوندد. پس از شکست ضحاک و خلع سلطنت او به دست فریدون، فریدون از قدرت پهلوانی کاوه استفاده می‌کند تا مانع سرکشی و عصیان مخالفان شود:

فرستاد مر کاوه را کینه خواه به خاور زمین با درفش و سپاه
(همان: ۲۹۳)

و سپس به گرشاسپ نیز نامه می‌فرستد و از او می‌خواهد تا نریمان جوان را به درگاه روانه سازد تا مأموریتی را به انجام برساند: که باید ترا شد همه سوی چین چو کاوه شد از سوی خاور زمین
(همان: ۲۹۵)

به هر روی، پهلوانان، قدرت نظامی شاهان بوده‌اند که کار دفاع از کشور و سرکوب مخالفان را به عهده داشته‌اند و همه این موارد در سایه قدرت بدنی و جنگاوری پهلوانان میسر می‌شده است. شاخصه‌های جسمانی پهلوانان در گرشاسپ‌نامه همان‌هایی است که پهلوانان در منظومه‌های حماسی دیگر دارا هستند. ما از ویژگی‌های عامی سخن گفتیم که متناسب پهلوانی خاص، یعنی گرشاسپ است. پهلوانان حماسی معمولاً همه‌جا در خدمت قدرت‌ها هستند، تنی نیرومندتر از دیگران دارند، قدرت بدنی آنان عاملی برای حفظ قدرت شاهان است و...

به باور ضیاءالدین دشت‌خاکی و همکاران (۱۳۹۸: ۴۷)، خاندان سام دارای «سرمایه پیکرینه» هستند و بدن اجتماعی این خاندان دارای چند کارکرد عمده است: بازتولید قدرت نظامی، تنظیم معادلات قدرت، دفاع از کشور در مقابل متجاوزان و اهریمنان و بروز جلوه‌های آیینی. همه موارد یاد شده در مورد گرشاسپ به عنوان یکی از شاخص‌ترین افراد این خاندان صدق می‌کند.

۲-۳- بدن زنان پهلوانان در گرشاسپ‌نامه

زنان زیباروی، همسران پهلوانان هستند. زن جمشید که دختر شاه زابل است، بسیار زیباست و اسدی از هر جهتی به وصف زیبایی‌هایش پرداخته است:

مهش مشک سای و شکر می فروش دور نرگس کمانش، دو گل درع پوش

روان را به شمشاد پوینده رنج خرد را به مرجان گوینده گنج
(همان: ۴۶)

گرشاسپ دختر قیصر را به زنی می‌گیرد، اما وصف زیبایی‌های او که مو، رو، دهان، زنخندان و ... را شامل می‌شود، بیش از ده
بیت را به خود اختصاص داده است، از جمله، بیت‌های زیر:

دو زلفش به هم جیم و در جیم دال
دهن میم و بر میم از مشک خال

دو برگ گلش سوسن می سرشت
دو شمشاد عنبرفروش بهشت
(همان: ۲۰۸)

نریمان نیز خود طالب دختر شاه بلخ می‌شود. گرچه وصف زیبایی او کمتر مذکور است، اما اشاره نریمان به هم نژاد بودن با آن دختر و
همچنین بیت زیر، گویای زیبایی اوست:

تن ماه چهره گرانی گرفت
وان زاد سروس نوانی گرفت
(همان: ۳۷۷)

معمولاً زنان پهلوانان، بسان آنان نژاده هستند. در واقع، به علت وجود یک نگاه طبقاتی و وجود این باور که نژاد از طریق زنان نیز
منتقل می‌شود، معمولاً پهلوانان از نژاده‌های قبایل یا کشورهای دیگر زن می‌ستاندند تا اصالت نژادی دیگران را به خاندان خود منتقل
کنند. این رویه پس از اسلام تغییر می‌یابد و حتی بسیاری از خلفای اسلام در قرن سه و چهار، از کنیززادگان هستند. بنابراین نظام
اجتماعی از مادرتباری به سوی پدرتباری پیش می‌رود (آقاباخانی خوزانی، ۱۳۹۷: ۷۸-۷۹). در روایت گرشاسپ که مربوط به
عصر پیش از اسلام است، زنان پهلوانان یا مادرانشان همه زیباروی و نژاده هستند.

در متون فارسی، خصوصاً در شعر، زیبایی ایده‌آل، زیبایی ترکان آسیای میانه است، اما در هنگام توصیف یک به یک اعضای تن، و
دست‌کم در توصیف چشم، مژه، ابرو، گونه، پیشانی و رنگ پوست، از جمال‌شناسی ترکی که به زیبایی مغولی و ترکی قریب است،
خبری نیست و این، همان زیبایی است که به زیبایی هندی نزدیک می‌شود (خالقی مطلق، ۱۳۷۵: ب: ۷۱۱-۷۱۲). در توصیف زیبایی
زنان پهلوانان گرشاسپ‌نامه نیز جمال‌شناسی ایرانی به چشم می‌خورد.

۲-۴- بدن جنسیتی

منظور از بدن جنسیتی، قائل شدن به تفاوت ماهوی میان بدن زن و مرد و ارزش‌گذاری‌های متناسب با آن است. استفانی
گرت (Stephanie Garrett) در کتاب جامعه‌شناسی جنسیت، بحث تفاوت‌های جنسی بیولوژیک میان مرد و زن را مطرح می‌کند. او
می‌گوید که در جامعه‌شناسی برای تشریح مشروعیت تقسیم جنسی کار، از تفاوت‌های جنسی بیولوژیک، استفاده می‌شود. او از تایگر
و فاکس نقل می‌کند که برنامه‌ریزی بیولوژیک، مردان را به سمت ستیزه‌جویی و سلطه‌طلبی، و زنان را به سمت بچه‌دار شدن و مراقبت
از فرزندان، سوق می‌دهد. این برنامه‌ریزی بیولوژیک، میراث اجداد و نیاکان مردان و زنان است؛ اجدادی که در جوامع شکارگر و
خوراک‌یاب، می‌زیسته‌اند (گرت، ۱۳۸۰: ۱۵). در گرشاسپ‌نامه به بدن زن با نگاهی جمال‌شناسیک نگریسته شده است. استعارات و
تشبیهات مختلفی به توصیف زیبایی زن پرداخته‌اند. جز این نگاه زیبایی‌شناسانه، زن نماد شرم دانسته شده و زن بی‌شرم، در نگاه
اسدی، زنی نکوهیده است:

دلارام را بر رخ از شرم کی
سمن لاله شد لاله لؤلؤ ز خوی
(همان: ۵۲)

در ادبیات داستانی عاشقانه و حماسی با وجود آنکه «عشق هنوز به تقلید از الگوهای پیشین، زمینی و دیگرجنس‌گرایی است، ولی
یک‌سویه، یعنی مردکوشه، و توصیف‌ها پیچیده در استعارات است» و در ادبیات دوره اسلامی که مبلّغ اخلاق است، زن به تابو بدل
شده و با فقدان تدریجی او از ادبیات جنسی، عنصر زیبایی‌شناسی این نوع از ادبیات رنگ باخته است (خالقی مطلق، ۱۳۷۵: الف:

۱۷). با توجه به شخصیت دین‌مدار اسدی در متن گرشاسپ‌نامه، گویا بیش از هر عاملی دیگر، تأثیر دین در این برداشت نقش داشته است. حتی در متن داستان ازدواج جمشید با دختر شاه زابل نیز، دختر شاه، کسی دانسته شده که با زنان خوش می‌شود و با مردان دلش نمی‌آساید و این نیز از مظاهر شرم زن است:

به مردان همی دل نیاسایدش بجز با زنان هیچ خوش نایدش
(همان: ۵۹)

گاه نیز به ضعف جسمانی و ناتوانی زن اشاره شده است؛ موضوعی که در فرهنگ و ادبیات جهان و ایران گذشته پربسامد است: زن ارچه دلیر است و با زور دست همان نیم مردست هر چون که هست
(همان: ۵۲)

در گرشاسپ‌نامه جز در یک مورد محدود خبری از نیرومندی زن نیست. زن جمشید که دختر گورنگ است، شجاع و توانمند است: یلی گشته مردانه و شیرزن سواری سپردار و شمشیر زن
شنیدم ز دانش پژوهان درست که تیر و کمان او نهاد از نخست
(همان: ۴۷)

به باور زرقانی نقش جنگ‌جویی برای بدن زنان به رسمیت شناخته نشده است. مطرح شدن بدن جنگجو برای زن می‌تواند واکنشی اعتراض‌آمیز باشد به حاکمیت فرهنگ مردانه بر جهان حماسه‌ها، و نیز اکثر زنان و مردان حماسه‌ها پذیرفته‌اند که بدن مؤنث، قدرت رویارویی با بدن‌های مذکر را ندارد (زرقانی، ۱۳۹۸: ۲۳۲).

همان‌طور که خالقی مطلق اشاره کرده است اسدی نگاره‌ای از منش پهلوانان شاهنامه به دست نمی‌دهد و یادمانی از منش پهلوانان گرشاسپ‌نامه در خاطر آدمی باقی نمی‌گذارد. همچنین منش بازیگران زن گرشاسپ‌نامه نیز ناچیز و منفی است (خالقی مطلق، ۱۳۶۲: ۵۳۵). عوامل بازدارنده اجتماعی و اخلاقی و شرایط تاریخی خاص سبب شده که جنسیت زن در این عصر، گویا به فراموشی سپرده شده باشد. در این عصر، اندام زنانه به فراموشی سپرده می‌شود و حتی در بسیاری از اشعار این دوره، نمی‌توان جنسیت معشوق را بازشناخت و این امر به تدریج با ورود عناصر تُرک در دربارها و ورود معشوق مذکر تشدید شده است (آقابابایی خوزانی، ۱۳۹۰: ۱۱)، اما چرا زن جمشید بر خلاف زنان دیگر پهلوانان گرشاسپ‌نامه جنگجو است؟ ما می‌دانیم که جمشید از کهن‌ترین شخصیت‌های اساطیری ایران است و حتی به عنوان کهن‌الگوی انسان نخستین در اساطیر ایرانی دانسته شده است (در این باره ر.ک: قائمی، ۱۳۹۲: ۱۱۵-۱۱۸) و می‌دانیم که در ادوار کهن و جوامع نخستین کشاورزی نیز با جامعه‌ای مدارسالار روبه‌رو هستیم (در این باره ر.ک: ستاری و همکاران، ۱۳۹۵: ۳۵۶-۳۵۷). بنابراین، اگر همسر جمشید خصوصیتی مردانه چون جنگ‌جویی را با خود دارد، احتمالاً به این دلیل است که با یک جامعه زن‌سالارانه در عصر پیشدادیان روبه‌رو هستیم.

فرهنگ آریایی مرد-سروری و پدر-شاهی با دین زرتشت به فلات ایران آمده و به مرور، قلمرو فرمانروایی بانو-خدای کهن را دستخوش تغییر نموده است. الهگان زایش و باروری به پری شیرینی تبدیل شده‌اند که پهلوانانی چون گرشاسپ را فریفته خود می‌کنند (باقری حسن کیاده، ۱۳۸۴: ۱۰۲). بنابراین، می‌توان احتمال داد روایت زن جنگجوی جمشید، باقی مانده عصر مدارسالاری است؛ روایتی که هنوز به طور کامل دچار فترت اسطوره‌زدایی نشده است. قرائنی برای تأیید این موضوع نیز وجود دارد: یکی، اینکه دختر نزد پدر ارج و قرب فراوانی داشته؛ به طوری که:

نه هرگز به کس دادی او را پدر نه روزی ز فرمانش کردی گذر
(اسدی، ۱۳۸۶: ۴۷)

مهمتر اینکه دختر برای گزینش همسر، اختیار تام داشته است:

چنان بود پیماناش با ماهروی
که جفت آن گزینند که بیسندد اوی
(همان)

به باور براهنی (۱۳۶۳: ۱۹)، حماسه‌ها در دورهٔ رواج مردسالاری شکل گرفته‌اند. بنابراین، نیروی زن‌سالاری در حماسه‌ها به سوی اعماق ضمیرناخودآگاه بشر عقب رانده می‌شود و مردان، محور اصلی حماسه‌ها می‌شوند؛ مردانی که در دورهٔ زن‌سالاری قربانی خدایان مؤنث بوده‌اند. بنابراین، زن جمشید را می‌توان ایزدی بانویی کهن مربوط به دورهٔ پیشدادی دانست؛ ایزدبانویی که روایت او مربوط به ادوار زن‌سالارانه بوده و با ورود به ساحت حماسه، دیگرگونه شده است؛ به طوری که ماهیت زن‌سالار او را به سختی می‌توان تشخیص داد.

۲-۵- زبان بدن

زبان بدن (Body language) ارتباطی است از نوع دیدن و دیده شدن و بخشی است از ارتباط غیرلفظی (فرهنگی و فرجی، ۱۳۸۸: ۴۳۴). در واقع، تمام سخن گفتن ما با نوعی از تأکیدات همراه است که با حرکات چشم و ابرو و دست و... منتقل می‌گردد. ما بحث زبان بدن را تحت عناوینی چون «برون‌افکنی عواطف و احساسات» و «سپاس‌گزاری و تعظیم»، بررسی می‌کنیم:

۲-۵-۱- برون‌افکنی عواطف و احساسات

در این نوع از زبان بدن، گریه، خنده، شرمندگی و مواردی دیگر جای می‌گیرد که برون‌افکنی احساسات فرد را نشان می‌دهد. عصبانیت و شرم‌منده شدن و ناراحتی از مواردی است که بسیار تکرار می‌شود:

پریخ به شرم آمد از روی جم
ز بس ناز آن دو کبوتر به هم
(اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۵۲)

نیز رک: (همان: ۵۵، ۵۹)

گاه برون‌افکنی عواطف از نوع دوست‌داشتن و در آغوش کشیدن است:

پرسید بسیار و بوسید چهر
نوازید هر گونه و افزود مهر
(همان: ۱۹۴)

همچنین چاک دادن جامه هنگام شنیدن خبر ناگوار مرگ کسی:

همه جامه زد چاک و بنداخت تاج
غریوان به خاک آمد از تخت عاج
(همان: ۴۰۹)

زنان نیز برای نشان دادن عزا، موی خود را می‌کنند، بر صورت می‌زده‌اند و حتی با ناخن صورت خویش را مجروح می‌نموده‌اند؛ چنانکه پس از مرگ گرشاسپ، شخصیت اول گرشاسپ‌نامه، اتفاق می‌افتد:

زنان رخ زنان بانگ و زاری کنان
گنان مویه و موی مشکین کنان

به فندق دو گلنار کرده فکر
به دُر از دو پیلسته شویان نگار
(اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۴۰۷)

۲-۵-۲- سپاس‌گزاری و تعظیم

سپاس‌گزاری و همچنین تعظیم اشخاص نیز با حرکات بدنی همراه بوده:

کنیزان گلرخ فراز آمدند
همه پیش جم در نماز آمدند
(همان: ۵۰)

پریرخ بغلتید در پیش شاه
به خاک از سر سرو برسود ماه
(همان: ۶۰)

سبک زان میان مبر بد نژاد
برآمد به پای و زمین بوسه داد
(همان: ۱۱۰)

و مطابق رسم معمول، گاه در قبال دریافت خبری مسرت بخش، دهان پیام آور را پر از جواهر می کرده اند. وقتی گرشاسپ بر اژدهای مخوفی فائق می آید، قاصدی این خبر را به پدر پهلوان می رساند و آنان:

دهانش ز یاقوت کردند پر
دو دستش ز دینار و دامن ز دُر
(همان: ۷۹)

مطابق گرشاسپ نامه، گاه دیدار بزرگان با یکدیگر، با در آغوش کشیدن بر روی اسب همراه بوده است. وقتی گرشاسپ دعوت خاقان را می پذیرد، خاقان به استقبال او می رود و از روی اسب، هر دو، همدیگر را در آغوش می گیرند:

به بر یکدیگر را هم از پشت زین
گرفتند این شاد از آن، آن از این
(همان: ۳۰۷)

۲-۶- پزشکی، سلامت و بهداشت

مطابق نظر ترنر، جامعه شناسی پزشکی با جامعه شناسی دین در ارتباط است؛ زیرا مفهوم بیماری، نشانه ای از سرشت مذهبی یا شعبه ای از یک طرح ریزی الهی بوده است. در چارچوب علم و فلسفه یونانی، پزشکی به عنوان مهارت صنعت گران دوره گرد، از دو جهت، ننگی اجتماعی بوده: اول اینکه کاری یدی بوده نه فکری. دوم اینکه این صنعت گران اجیر شده، دستمزد دریافت می کردند و به همین دلیل، با عناوین شرافتمندانه ای چون «ریاضی دان» که برای کارشان پولی دریافت نمی کرده اند، متمایز بوده اند. به همین دلیل در رسالات پزشکی یونانی، پیشنهاد شده که دانشجویان پزشکی را از خانواده های ثروتمند انتخاب کنند. در سنت دینی، پزشکی تا حدی با کارهای خیریه درون صومعه ها آمیخته شده بود که اجازه می داد روابط حسنه ای بین ایده آلیسم مسیحی و انسان دوستی بقراطی (Hippocratic philanthropy) ایجاد شود (Turner, 2008: 64-65).

مباحث مرتبط با درمان بیماران یا مجروحان در گرشاسپ نامه هست، اما همه ی مواردش کمتر توجه علمی و مبنای عقلانی دارد: در سفر گرشاسپ به جزیره اسکونه، از نیایشگاهی سخن رفته که یکی از کارکردهای آن مداوای برخی بیماران است و بیماران را که شفا در تقدیر دارند در سه روز درمان می کند:

گرش بخش روزیست چون بُد نخست
بماند، به سه روز گردد درست
(اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۱۵۷)

همچنین در یکی از سفرهای گرشاسپ، از بتخانه ای سخن به میان است که در آن از دهان بتی آب جاری می شود و یک دستش از طلا و دیگری از نقره است و آن بت شافی بیماران است (همان: ۱۸۵).

در قنوج حله ای به گرشاسپ تقدیم می شود که خواص فراوانی دارد از جمله دردزدایی:

کرا تن ز دردی هراسان شدی
چو پوشیدی آن را تن آسان شدی
(همان: ۱۸۸)

گرشاسپ هندوان را شکست می دهد و آنان برای مداوا، تن های دریده و مجروح را می دوخته اند؛ همان طور که کشتگان را می سوزانیده اند:

به آتش همی کشته را سوختند همه شب تن خسته را دوختند
(همان: ۱۰۳)

در پاسخ به یک سوال، برهمنی پُرخوری را عامل بیماری می‌داند:
همه درد تن در فزون خوردنست درستیش به اندازه پروردنست
(همان: ۱۴۷)

همه این موارد نشان می‌دهد که پزشکی و طب عمدتاً در گرشاسپ‌نامه جایگاهی ندارد و با خرافات آمیخته است.
توجه به شستشو نیز نمود کمی در گرشاسپ‌نامه دارد:
بر آن سایه بنشست و شد ز آب سیر سر و تن بشست و بر آسود دیر
از آن پس به آب گل و بوی خوش بشستند دست و نشستند کش
(همان)

گرشاسپ قبل از مرگش وصیت نوع کفن و دفنش را برای برادرزاده اش نریمان بیان می‌دارد و می‌خواهد تنش با عنبر و گلاب شسته شود:
تنم را به عنبر بشوی و گلاب بیا کن تهی گاهم از مشک ناب
(همان: ۴۰۵)

۲-۷-آرایش

آرایش در گرشاسپ‌نامه جایگاهی ندارد و به همین دلیل شواهد بسیار اندکی دارد. زنان گرشاسپ‌نامه خود زیبا و آراسته هستند و به آرایش آنان اشاره‌ای نشده است. به باور آقابابایی، در درجه اول، زیبایی در نگاه ایرانی یک زیبایی ذاتی است نه عارضی و زیبارویان باید فارغ از آرایش، خودشان زیبا باشند (آقابابایی خوزانی، ۱۳۸۶: ۴۷۳).
سبک آرایش هر قومی غالباً الگوی خاصی داشته و دارد. وقتی فرستاده گرشاسپ، می‌خواهد پاسخ فغفور چین را بدهد آنان را متهم می‌کند که چون زنان بسیار خود را می‌آرایند و زلف دراز آنان را به سخره می‌گیرد. پس واضح است در فرهنگ ایران زمین آن زمان، گذاشتن زلف و موی دراز، نامتعارف بوده و مردان نیز بسان زنان، اهل رنگ و بو و آراستن فراوان نبوده‌اند:
شما را ز مردانگی نیست کار مگر چون زنان بوی و رنگ و نگار
(همان: ۳۲۷)

در اجتماعات کهن بشری، گاه آرایش پدیده‌ای بوده که بین زن و مرد مشترک بوده است. گویا هدف، زیبایی نبوده، بلکه هر جامعه، با آرایش مخصوص خود، خود را از جوامع دیگر مجزا می‌کرده‌اند (هنسن و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۰۲). احتمالاً در این ماجرا و در رابطه با چین با چنین جامعه‌ای روبه‌رو هستیم.

۲-۸-پوشش بدن

معمولاً پرداختن به لباس و پوشش افراد در گرشاسپ‌نامه در درجه بالایی از اهمیت نیست و شواهد کمی دارد.
یکی از رسوم که در گرشاسپ‌نامه از آن یاد شده، سروپا برهنه کردن و کفن‌پوش نمودن است برای شفاعتگری.
در داستان شکست شاه قیروان، مردم برای شفاعتگری، سر و پا برهنه و کفن‌پوش نزد گرشاسپ می‌شتابند تا از قهر او ایمن گردند:
کفن در بر و برهنه پای و سر یکی کودک خُرد هر یک به بر
(اسدی، ۱۳۸۶: ۲۷۰)

بدن جنسیتی: بدن زنان در گرشاسپ‌نامه، بدنی است شرم‌آگین، ضعیف و کم‌توان، و حتی زن، نیم‌مرد دانسته شده است. زن به ندرت به میدان نبرد می‌رود.

زبان بدن: زبان بدن در گرشاسپ‌نامه ابزاری برای بیان احساساتی چون درد، خشم، شرم، تعظیم و سپاسگزاری است. از حیث پزشکی و بهداشتی، مطالب قابل توجهی در گرشاسپ‌نامه وجود ندارد و مطالبی که هست عمدتاً با خرافات آمیخته شده است. توجه به بهداشت تن و شست‌وشو نیز در چند مورد محدود ذکر شده است.

در کل، در گرشاسپ‌نامه، نگاهی نژادی و طبقاتی به بدن وجود دارد. آنانی که بر صدر نشسته‌اند، یا شاه هستند یا پهلوان و یا اینکه مناسبتی با این دو، خصوصاً با پهلوانان دارند. به هر حال، گرشاسپ که مربوط به عهد پیش از اسلام است، از یک جامعه طبقاتی و از یک نظام کاستی برخاسته است. بنابراین، در این بافت اجتماعی شاه بر بلندای نشسته و از همه برتر است. پهلوان نیز چون در خدمت اوست، مقام بعدی را کسب می‌کند. دختران شاهان نیز همسران پهلوانان می‌شوند و با این تدبیر، اصالت شاهانه به خاندان پهلوان نیز منتقل می‌شود. دشمنان ایرانیان در گرشاسپ‌نامه نیز برخلاف شاهان ایرانی، زیبا نیستند بلکه زاغ‌چهر و دیو‌صورت هستند؛ موضوعی که در نبردهای میان گرشاسپ و آنان، جهت خوارداشت‌شان مطرح شده است، اما از بن‌مایه‌ای اساطیری و کهن، یعنی ثنویت‌گرایی منشعب شده است. تحلیل اجتماعی بدن در گرشاسپ‌نامه، تحلیل متنی قرن پنجمی نیست، بلکه تحلیل اجتماعی است که در اعصار پیش از اسلام وجود داشته است؛ زیرا گرشاسپ، پهلوانی کهن با پیشینه‌ای اوستایی است.

فهرست منابع و مآخذ

الف: کتاب‌ها

- اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد (۱۳۸۶)، گرشاسپ‌نامه، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: دنیای کتاب.
- براهنی، رضا (۱۳۶۳)، تاریخ مذکر، تهران: نشر اول.
- خطیبی، ابوالفضل (۱۳۷۷)، اسدی طوسی، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، تهران: انتشارات مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۳۷)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، ج ۱، تهران: اقبال.
- ذکائی، سعید و مریم امن پور (۱۳۹۲)، درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران، تهران: تیسرا.
- رزمجو، حسین (۱۳۸۱)، قلمرو ادبیات حماسی ایران، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرقانی و دیگران (۱۳۹۸)، تاریخ بدن در ادبیات، تهران: سخن.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵)، سایه‌های شکار شده، تهران: طهوری.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۴)، بوستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- گرت، استفانی (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی جنسیت، ترجمه کتابیون بقایی، تهران: دیگر.
- لو بروتون، داوید (۱۳۹۲)، جامعه‌شناسی بدن، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر ثالث.
- هنسن، جوزف و همکاران (۱۳۸۶)، آرایش مد و بهره‌کشی از زنان، ترجمه افشنگ مقصودی، تهران: گل آذین.

ب: مقالات

- آقابابایی خوزانی، زهرا (۱۳۹۰)، «نشانه‌های زیبایی پیکرین در ادب پارسی»، کهن‌نامه ادب پارسی، سال دوم، ش اول، صص ۱۹-۱۸.
- ----- (۱۳۸۹)، «نکته‌ای چند در داستان اسکندر و فغانستان»، درچه، سال سیزدهم، ش ۵۰، صص ۸۴-۷۶.
- ابادری، یوسف و نفیسه حمیدی (۱۳۸۷)، «جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات»، پژوهش زنان، دوره ۶، ش ۴، صص ۱۶۰-۱۲۷.
- ارژنگی، کامران (۱۴۰۱)، «بازهم درباره‌ی مازندران شاهنامه، نبرد ایران و مازندران (مشرق و مغرب)، زمینه اصلی حماسه‌های فارسی»، پژوهشنامه ادب حماسی، سال هجدهم، شماره دوم (ویژه‌نامه)، پیاپی ۳۴، صص ۳۸-۱۳.

- استاجی، اعظم (۱۳۸۶)، «پیدایش حروف اضافه از نام اندام‌های بدن»، نامه فرهنگستان، دوره 3، ش ۳ (ویژه نامه دستور) صص ۴۰-۵۱.

- اسماعیل پور، علیرضا (۱۳۹۳)، «درباره گیسوری و سرکشی پهلوانان»، پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال چهارم، ش ۱، صص ۱۵-۱. - افراشی، آریتا و تورج حسامی (۱۳۹۲)، «تحلیل استعاره‌های مفهومی در یک طبقه‌بندی جدید با تکیه بر نمونه‌هایی از زبان‌های فارسی و اسپانیایی»، پژوهش‌های زبان‌شناسی تطبیقی، سال سوم، دوره ۳، ش ۵، صص ۱۶-۱۴۱.

- باقری حسن کیاده، معصومه (۱۳۸۴)، گناه گرشاسب، مطالعات ایرانی، سال چهارم، ش هفتم، صص ۹۷-۱۱۴. - براتی، محمود و علی محمد محمودی (۱۳۹۰)، «نگاه تعلیمی اسدی طوسی در کتاب حماسی گرشاسب‌نامه و برخی از اندیشه‌های مذهبی و اندرزهای وی»، پژوهشنامه ادب تعلیمی، سال سوم، شماره دوازدهم، صص ۵۶-۲۵.

- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۵ الف)، «تن‌کامه‌سرایی در ادب فارسی»، ایران‌شناسی، سال هشتم، ش ۲۹، صص ۵۴-۱۵. ----- (۱۳۷۵ ب) «زیبایی کمال مطلوب زن در فرهنگ ایران»، ایران‌شناسی، سال هشتم، ش ۳۲، صص ۷۱۶-۷۰۳. ----- (1362)، «گردشی در گرشاسب‌نامه ۲»، ایران‌نامه، ش ۴، صص ۵۵۹-۵۱۳.

- دومزیل، ژرژ (۱۳۵۴)، «ایدئولوژی تقسیم‌بندی سه گانه هند و اروپائیان»، نگین، ترجمه غفار حسینی، ش ۱۲۹، صص ۴۳-۳۹. - ستاری، رضا؛ مرضیه حقیقی و شهرام احمدی (۱۳۹۵)، «تحلیل روابط خویشاوندی در حماسه‌های ملی ایران از دیدگاه انسان‌شناسی ساختارگرا»، زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)، دوره ۸، ش ۳، صص ۳۷۰-۳۴۹.

- ضیاء‌الدینی دشت‌خاکی، علی؛ مهدخت پورخالقی چترودی و علی یوسفی (۱۳۹۹)، «تحلیل جامعه‌شناسی بدن در شاهنامه با تکیه بر پیکرینگی خاندان سام»، نقد و نظریه ادبی، سال پنجم، ش ۱، صص ۱۶۷-۱۴۳. - علیزاده، توحید (۱۳۹۲)، «تأملی در جامعه‌شناسی بدن»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ش ۷۰، صص ۲۱-۱۳.

- فرهنگ، علی اکبر و حسین فرجی (۱۳۸۸)، «زبان بدن از نگاه مولانا در مثنوی معنوی»، پژوهشنامه ادب حماسی، دوره ۵ و ۶، ش ۹، صص ۴۶۲-۴۲۹.

- قائمی، فرزاد (۱۳۹۲)، «بررسی کهن‌الگوی انسان نخستین و نمودهای آن در بخش پیشدادی شاهنامه فردوسی بر مبنای اسطوره‌شناسی تحلیلی»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ش ۳۱، صص ۱۲۶-۱۰۱.

ج: پایان‌نامه‌ها

- آقابابایی خوزانی، زهرا (۱۳۸۶)، بررسی نشانه‌های زیبایی‌شناختی خوبرویان در شعر حوزه‌های خراسان و آذربایجان (رساله دکتری)، به راهنمایی سعید حمیدیان و مشاوره سیدمحمد ترابی و مهدخت معین، رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی تهران.

- کوهی، کمال (۱۳۹۰)، تبیین جامعه‌شناختی مدیریت بدن در میان زنان شهر تبریز (رساله دکتری)، به راهنمایی مهدی ادیبی سده و مشاوره مهستی علیزاده، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، رشته جامعه‌شناسی، دانشگاه اصفهان.

د: منابع لاتین

-Turner, brayan. (2008). *the body and society*, third edition, Nottingham Trent University.