پژوهش‌های معناشناختی متون ادبی ، دوره ۲، شماره ۴، سال ۱۴۰۳، صفحات ۴۷ تا ۶۱

پژوهش‌های معناشناختی متون ادبی

A Semantic Reading of Three Stories by Asghar Elahi and the Representation of Collective Subjectivity

Nastaran Shahbazi [a*]

[a] Graduated with a PhD in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. (Email): Shahbazi_nastaran@yahoo.com

KEYWORDS

Asghar Elahi,
Mental Constructs,
Narrative Semantics,
Collective Narration,
Narrative Perspective.

ABSTRACT

Asghar Elahi (1944–2012) is among the contemporary Iranian writers who specialized in psychiatry, and mental-oriented narratives play a fundamental role in his works. This mental orientation sometimes appears merely as a temporary narrative technique and sometimes as a structural element, such as point of view. Various forms of mind-based narrative strategies exist in his works, which have received little scholarly attention. One of these techniques is the representation of collective mentality in storytelling and its various manifestations. This study aims to identify and analyze three unique forms of such representation. The narrative-semantics approach draws attention to the issue of the narrator and their performative role in the process of storytelling. Through a descriptive-analytical method and a close reading of details, this study seeks to determine how narrative structures in storytelling can move beyond monophony and reconstruct intersubjective situations. The findings indicate that the representation of collective mentality in Asghar Elahi's stories is achieved through three main techniques: collective character portrayal, Rashomon-style point of view, and the use of first-person narration in both singular and plural forms.

* نویسنده مسئول؛ تلفن: ۰۹۱۲۶۱۶۵۲۹۱

آدرس پست الکترونیک: Shahbazi_nastaran@yahoo.com

خوانش معناشناختی سه داستان از اصغر الهی و بازنمایی ذهنیّت جمعی در آن‌ها

نسترن شهبازی [الف*]

[الف] فارغ التحصیل دکترای زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (ایمیل): Shahbazi_nastaran@yahoo.com

واژگان کلیدی

اصغر الهی، ذهن‌گرایی، معناشناسی روایی، روایت جمعی، دیدگاه روایی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵

چکیده

اصغر الهی (۱۳۲۳-۱۳۹۱) از جمله نویسندگان معاصر ایران است که در زمینهٔ روان‌پزشکی متخصص است و ذهن‌گرایی در آثار او نقشی اساسی ایفا می‌کند. این ذهن‌گرایی در آثار او گاه صرفاً در قالب تکنیکی مقطعی و گاه در قالب عنصری چون زاویه‌دید بروز می‌یابد. گونه‌هایی از انواع شگردهای مبتنی بر کارکرد ذهن در آثار او وجود دارد که کم‌تر بدان توجّه شده است. از جملهٔ این شگردها، پرداخت ذهنیّت جمعی در داستان و بازتاب آن به اشکال مختلف است. در این پژوهش تلاش بر آن است سه گونه از این پرداخت‌های منحصر به‌فرد شناسایی گردند و سپس بررسی شوند. رویکرد معناشناسی روایی، توجّه را به مسئلهٔ راوی و نقش کنشگرانهٔ او در فرآیند روایت‌پردازی جلب می‌کند تا با روشی توصیفی-تحلیلی و خوانش جزئیات، دریابیم ظرفیّت‌های روایت در قالب داستان‌پردازی در چه صورتی می‌تواند متن را از تک‌صدایی خارج کند و موقعیّت‌های بین‌الاذهانی را بازسازی کند. نتیجه نشان می‌دهد بازنمایی ذهنیّت جمعی در داستان‌های اصغر الهی با استفاده از چند تکنیک شخصیّت‌پردازی جمعی، زاویه‌دید را شومونی و به‌کارگیری اوّل شخص در دو ساحت مفرد و جمع حاصل می‌شود.

قراءة دلالية لثلاث قصص لأصغر إلهي وتمثيل العقلية الجماعية فيها

نسترن شهبازی [الف*]

[الف] خريجة الكتوراه من قسم اللغة الفارسية و آدابها، قسم اللغة الفارسية و آدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة خوارزمي، طهران، إيران . (البريد الإلكتروني)
Shahbazi_nastaran@yahoo.com

الكلمات المفتاحية:

أصغر الهي، العقلانية، الدلالات السردية، السرد الجماعي، المنظور السردي.

تاريخ الاستلام:
۱۴۰۳/۱۱/۰۳
تاريخ المراجعة:
۱۴۰۳/۱۱/۲۹
تاريخ القبول:
۱۴۰۳/۱۲/۰۵

الملخّص

يُعَدّ أصغر الهي (١٩٤٤-٢٠١٢) من الكتّاب الإيرانيين المعاصرين الذين تخصّصوا في مجال الطبّ النفسي، حيث تؤدّي النزعة الذهنية دورًا أساسيًا في أعماله. وتظهر هذه النزعة أحيانًا بوصفها تقنية سردية مؤقتة، وأحيانًا أخرى بوصفها عنصرًا بنيويًا مثل زاوية الرؤية. هناك أشكال متعدّدة من الأساليب السردية القائمة على الذهن في أعماله، والتي لم تحظَ باهتمام نقدي كافٍ. ومن بين هذه الأساليب، تمثيل الذهنية الجماعية في السرد وانعكاساتها بأشكال مختلفة. تهدف هذه الدراسة إلى تحديد وتحليل ثلاثة أشكال فريدة من هذا التمثيل. يوجّه المنهج السيميائي السردي الاهتمام إلى قضية الراوي ودوره الفاعل في عملية السرد، وذلك من خلال منهج وصفي-تحليلي وقراءة تفصيلية، بغية استكشاف كيف يمكن للهياكل السردية أن تتجاوز الأحادية الصوتية وتعيد بناء المواقف بين الذاتية. وتُظهِر النتائج أن تمثيل الذهنية الجماعية في قصص أصغر الهي يتمّ عبر ثلاث تقنيات رئيسية: تجسيد الشخصية الجماعية، واستخدام زاوية الرؤية بأسلوب "راشوموني، وتوظيف ضمير المتكلم بصيغتيه المفردة والجمعية.

۱-مقدمه

اصغر الهی (۱۳۲۳-۱۳۹۱) پزشک متخصص حوزهٔ روان‌پزشکی، به‌عنوان نویسنده‌ای شناخته می‌شود که ذهن‌گرایی در آثار داستانی او مبرز است و تعداد قابل توجّهی از داستان‌های او را زمرهٔ «داستان‌های روان‌شناختی» قرار می‌دهد. (بهنام‌فر و دیگران ۱۳۹۳ : ۲۴). این ویژگی علاوه بر عناصر داستانی برآمده از شخصیّت‌پردازی مانند تکنیک تک‌گویی‌های درونی (بیات ۱۳۹۰ :۱۷۶)، در ساختار روایی داستان‌های او نیز دیده می‌شود؛ برای مثال به کارگیری جریان سیال ذهن (قاسم‌زاده و بزرگ بیگدلی ۱۳۹۷: ۲۳۸) و کاربرد پرشُمار عنصر «تداعی» که خود او نیز به اهمیّت آن اذعان دارد (الهی ۱۳۷۹ : ۷۳) و می‌کوشد با بهره‌گیری از آن، روان‌پریشی شخصیّت‌های خود را به گونه‌ای باورپذیر بازسازی کند. (گفت‌وگو با الهی ۱۳۷۳)

یکی دیگر از نمودهای گفتمانی ذهن‌گرایانه در آثار داستانی الهی، پرداخت ذهنیّت‌های جمعی توسط اوست که گاه در قالب زاویه‌دید اوّل‌شخص جمع به تصویر کشیده می‌شود. ذهنیّت جمعی مفهومی برآمده از روان‌شناسی است. به بیان دیگر، منطق روایی داستان در پرداخت ذهنیّت جمعی باید از قواعد مفروض این شاخه از علم روان‌شناسی پیروی کند تا روایت حقیقت‌مانند به‌نظر برسد. در شیوه مدّنظر، روایت درون‌روی‌داد (Homodiegetic) است و در آن «خودِ تجربه‌گر راوی (Narrator's Experiencing Self) به گروهی از کانونی‌سازان درونی جمعی تعلّق دارد» (یان ۱۳۹۸: ۹۴). مفهوم کانونی‌سازی جمعی در روایت درون‌روی‌داد به ماهیّت گروهیِ راوی بازمی‌گردد که در جایگاه یکی از شخصیّت‌های داستان قرار گرفته است. در واقع واژهٔ «روایت» در اصطلاح مذکور، حاوی مفهومی هم مصدری و هم کنشگرانه است. عامل روایی این کنشگری، ضمیر اوّل‌شخص جمع است که اغلب در جایگاه راوی، جانشین اعضای گروه می‌شود و بدین ترتیب زاویه‌دید داستان را به شکلِ اوّل‌شخص جمع یا «ما-روایتگر» درمی‌آورد.

قالب روایتگر جمعی دامنهٔ بازنمایی آگاهی در روایت را از صورت مفرد به شکل متکثّر تغییر می‌دهد. در چنین موقعیّتی عملکرد اوّل‌شخص‌بودگی راوی به جای نمایش‌های درون‌گرانهٔ و تأکید بر برداشت‌های فردی، گفتمان‌های متفاوت و دیدگاه‌های جمعی را منعکس می‌کنند. از همین رو روایت‌های اوّل‌شخص جمع حاوی نوعی ساختارشکنی روایی هستند. آلن پالمر (Alan Palmer) در سه مقاله با بررسی رمان *دوریت کوچک* سازوکار نمایش ذهن اجتماعی (Social Mind) را در روایت داستانی تبیین می‌کند. او برای شرح ایدهٔ خود از نظریهٔ اسناد (Attribution Theory) بهره می‌برد که بر اساس آن می‌توان حالات ذهنی را دیگران نسبت داد. این نمایش به دو شکل برون‌گرایانه و درون‌گرایانه صورت می‌گیرد. در شکل برون‌گرا تمرکز بر نشانه‌هایی فیزیکی چون تجسم حالات و ارتباطات جاری در متن است که عینی، مکان‌مند هستند و شکل درون‌گرایانه که پالمر بر آن تأکید دارد زمینهٔ مهم نمایش ذهن اجتماعی است که عموماً از طریق تکنیک ذهن‌خوانی (Mind-Reading) میسّر می‌شود. (2011: 93)

این ایده بعدها در مطالعات روایت‌شناسی جمعی بسیار کارآمد عمل می‌کنند؛ ما-روایت به‌عنوان یکی از انواع رو به‌رشد روایت‌های جمعی در بطن خود از تمهیدات این نظریه بهره می‌برد و آن‌ها را بسط می‌دهد. در این دست مطالعات گروه یا به‌صورت بالقوه دارای نوعی آگاهی جمعی است که نمودهای مطلقاً گروهی دارد و یا فردی به نمایندگی از گروه وانمود به دیدگاه‌های گروهی که متعلق به آن است، مشرف است که در این صورت نیز باید از آگاهی جمعی برخوردار باشد یا نشان دهد که چرا و گونه این آگاهی را کسب کرده است.

اصغر الهی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نویسندگانی که به موضوع بازنمایی فرآیندهای ذهنی توجّه ویژه‌ای دارد، این مسئله را در داستان‌های خود بازتاب داده است. بنابراین آثار داستانی او نمونه‌های مناسبی برای مطالعهٔ حوزهٔ مورد نظر به حساب می‌آیند. او در داستان‌های کوتاه خود از سه گونهٔ متفاوت «ما-روایت» بهره می‌برد. این گونه‌ها بر پایهٔ شیوه و درجهٔ جمع‌گرایی داستان‌ها از یک‌دیگر تفکیک شده‌اند. در این پژوهش کوشیده خواهد شد هر یک از این اشکال با ذکر نمونه‌ای تبیین شوند.

۲- پیشینهٔ پژوهش

در اشاره‌های موجود به داستان‌های الهی در کتاب‌های گوناگون (بهارلو ۱۳۷۲؛ میرصادقی ۱۳۸۲؛ میرعابدینی ۱۳۸۶؛ بیات ۱۳۹۰؛ سپانلو ۱۳۹۱؛ شیری ۱۳۹۴؛ عمادی ۱۳۹۵؛ قاسم‌زاده و بزرگ بیگدلی ۱۳۹۷) و همین‌طور در پژوهش‌های مستقل پیرامون آثار داستانی الهی، همواره رویکردهای روان‌شناختی به آثار او مطمح نظر بوده است.

فرج سرکوهی در مقاله‌ای مروری (۱۳۷۰) با عنوان «واگویی روانی دهشت» داستان‌های مجموعهٔ دیگر سیاوشی نمانده را معرفی و مختصراً تحلیل کرده است. او داستان‌های این مجموعه را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱-داستان‌هایی که از تلفیق فرم قصه‌گویی و داستان‌پردازی شکل گرفته‌اند؛ ۲-داستان‌هایی که روان‌شناختی هستند و ۳-داستان‌هایی که ذیل شیوهٔ جریان سیال ذهن، می‌توان آن‌ها را «خود واگویی روانی» نام نهاد. (۱۳۷۰: ۳۵)

علی حسن‌زاده در نوشته‌ای (۱۳۸۶) با عنوان «واگویه‌های خاطره‌های مه‌آلود»، رمان *سالمرگی* الهی را معرفی و بررسی کرده است. در این مقاله مؤلف به ابعاد روایی تک‌گویی درونی رمان اشاره می‌کند و کارکردهای داستانی آن را با ذکر نمونه‌هایی از متن نشان می‌دهد. (۱۳۸۶: ۱۱۶- ۱۱۹)

در مقالهٔ (۱۳۹۲) «نقد روانشناختی دیگر سیاوشی نمانده» محمد بهنام‌فر، زینب طلایی و اکبر شامیان ساروکلایی داستان‌های مجموعهٔ دیگر سیاوشی نمانده را بر اساس نظریهٔ کارن هورنای بررسی کرده‌اند و در آن نشان می‌دهند شخصیّت‌های روان‌پریش داستان‌های الهی چگونه برای درمان حقارت‌های خود به سه حالت دفاعی مطرح در نظریهٔ هورنای (مهرطلبی، برتری‌طلبی و انزواطلبی) روی می‌آورند. (۱۳۹۲: ۴۲-۲۳)

حسن میرعابدینی در مقاله‌ای (۱۳۹۹) به نام «داستان‌های روان‌شناختی هولناکی نوشت»، ضمن معرفی مجمل الهی و گذری بر آثار او، قدرت الهی را در نوشتن داستان‌هایی می‌داند که «جهان غم‌انگیز و شگفت آنها بازتاب‌دهندهٔ جهان ذهنی ایرانیان است» و پیچیدگی ساختاری آثار او را نوآورانه می‌خواند. (۱۳۹۹: ۱۶۶) امّا در هیچ یک از مطالعه‌های موجود به مسئلهٔ ذهنیّت جمعی در داستان‌های اصغر الهی پرداخته نشده است.

۳- مبانی نظری

پژوهش حاضرتابع رویکرد معناشناسی روایی است. در این رویکرد، پیش‌فرض انگاره‌سازی جهان داستان منوط به تفسیر شنونده یا گیرنده از معنای داستان است. می‌توان روایت را در این نظام «نوعی نشانهٔ زبانی دانست که از منظری خاص و از زبان گوینده‌ای معین، به کار رمزگذاری پیوندی علّی و زمانی میان شخصیت‌ها و رویدادها می‌رود.» (فرولی و هرمن، ۱۴۰۲: ۳۳۹) در این رویکرد با دو نقش مهم رو به رو هستیم؛ «فاعل کنشگر(subject) و موضوع ارزشی(object de valeur) که فاعل کنشگر به‌دنبال آن است.» (بابک‌معین، ۱۳۸۲: ۱۱۹) در پژوهش پیش‌رو به‌شکل مشخص بررسی وضعیّت «راوی» در سازوکار روایت‌پردازی، مطمح نظر قرار گرفته؛ راوی به عنوان مهم‌ترین نقش روایتی، به‌عنوان فاعل شناسای روایت موضوع ارزشی را دنبال می‌کند. «هر عالم معنایی خُرد را تنها هنگامی می‌توان نوعی عالم معنایی، یعنی کلیّتی دلالت‌گر دانست که به هیئت ساختاری از کنش‌ها در برابرمان رخ نماید» (صافی به نقل از گرماس، ۱۳۹۴: ۱۳۰) ذهنیّت جمعی نیز کلیّتی برآمده از عملکرد راوی به اشکال گوناگون در داستان است. بدین ترتیب کاربرد این رویکرد در پژوهش پی‌رو، معطوف به نگرش ساختاری آن است؛ در حالی که به‌نظر می‌رسد داستان‌های مورد مطالعه در مسیری مشخّص، حرکت می‌کنند و جهان داستانی آن‌ها بازگوی جریان‌های درونی است، با نگاهی معناشناختی نظامی بزرگ‌تر بازشناسی می‌گردد که در آن راوی یا فاعل شناسا در حال ساخت مفهومی کلان‌تر، یعنی ذهنیّت جمعی، است.

بازنمایی ذهنیّت جمعی در روایت‌پردازی، در نگاه نخست تصویر یک گروه را متبادر می‌کند. گروه‌های «ما» از منظر هویّت جمعی نیز کیفیّت‌های متفاوتی با یکدیگر دارند. عیار بررسی هویّت جمعی گروه‌ها در روان‌شناسی اجتماعی با عواملی چون

«نزدیکی اجتماعی اعضاء با یکدیگر، تشابه نگرشهای آنها، آموزش و نیز تجربیات عمومی‌شان» (روش بلاو و بورونیون ۱۳۹۲: ۶۱) سنجیده می‌شود و بدین طریق می‌توان این هویّت جمعی را ذیل مسئلهٔ شخصیّت‌پردازی گروهی مورد مداقه قرار داد. بدین ترتیب دو معیار برای تفکیک جمعی‌بودگی روایت‌ها مفروض خواهد بود؛ اولی مبتنی بر ساختار روایی جمع‌گرایانهٔ داستان و دومی مسئلهٔ هویّت جمعی که بر اساس محتوای روایت‌ها بررسی خواهد شد تا به دو پرسش پاسخ دهد:

-شکل‌های متمایز بازنمایی ذهنیّت جمعی در داستان‌های اصغر الهی کدام شکل‌ها هستند؟

-الهی با چه تمهیدات ساختاری‌ای ذهنیّت جمعی را روایت داستانی بازنمایی می‌کند؟

۴-شخصیّت جمعی

الهی در اولین مجموعهٔ انتشار یافته‌اش، *بازی* (۱۳۵۰)، از جریان‌های فکری آزادی‌خواه متأثر است. همگی هفت داستان این مجموعه حول درون‌مایهٔ «جسارت و تصمیم به تغییر اوضاع» پرداخته شده‌اند. سه داستان این مجموعه از چشم‌انداز کودکان روایت می‌شود. و در آن‌ها «وحدت و عصیان برای تغییر وضعیّت ناگوار زندگی ستوده می‌شود» (میرعابدینی ۱۳۸۶ : ج ۱/ ۴۸۸). در هر یک از این سه داستان، راویان در موقعیّت‌های مختلف با صدا و دیدگاه روایی (Perspective) یکسان وقایع را بازگو می‌کنند. این شیوهٔ پرداخت در واقع صورتی از شخصیّت‌پردازی است که برآیند آن شخصیّت جمعی راویان خواهد بود.

شخصیّت جمعی گروه روایتگران، آن‌ها را ملزم می‌کند که در چهار عنصر تشکیل‌دهندهٔ دیدگاه روایی از قواعد مشخصی پیروی کنند. گروه در این وضعیّت باید نشان دهد «منابعی مشترک برای دانستن، فهمیدن، گفتن و عمل کردن» (کوری ۱۳۹۵: ۱۰۶) دارد و در طول پیش‌روی پی‌رنگ، از خطوط مربوط به دیدگاه روایی جمعی تخطّی نمی‌کند. به عنوان مثال در داستان «ظهور» غریبه‌ای وارد کوچه‌ای می‌شود. روایت، ذهنیّت جمعی کودکان هم‌محلی را بازتاب می‌دهد که تا انتهای داستان یعنی زمانی که غریبه آن‌جا را ترک می‌کند، در حال واکاوی کیستی او هستند. در طول این واکاوی، داستان تمام خرده‌روایت‌های خود را که برآمده از ذهن‌های گوناگون است در قالب روایت «ما» تجمیع می‌کند. حادثهٔ برهم‌زنندهٔ نظم آغازین، ورود غریبه است که از دید بچه‌ها بازگو می‌شود:

> گرم بازی بودیم؛ و کوچه پر از غبار، که غریبه آمد. بازیمان را ول کردیم. یعنی از همان اول که غریبه پیچید توی کوچه، بازیمان را ول کردیم و ایستادیم به تماشا. گرمای بازی یواش یواش از تنمان رفت و سرد شدیم. (الهی ۱۳۵۸: ۳۳)

داستان از سطرهای ابتدایی دو موضوع مهم را بازتاب می‌دهد؛ نخست رفتار هیجانی گروه است که می‌توان از منظر روان‌شناختی مورد مطالعه گیرد؛ «آثار خارجی هیجان‌ها علاوه‌بر آنکه نتیجهٔ خودبخودی جریان‌های فیزیولوژیکی درونی است، باید آنها را وسیلهٔ ارتباط با دیگران و تفاهم و خلاصه زبان شمرد.» (کلان‌برگ ۱۳۸۷: ۲۴۴) به همین صورت الهی تا انتهای داستان مداوم آثار خارجی این هیجان گروهی را با عبارت‌هایی چون «نفسهایمان که تند و عجول و ناآرام بود، توی گلو خفه می‌کردیم» (الهی ۱۳۵۸: ۳۳)، «صدای قلبمان که محکم و ناآرام بود با صدای نرم خندهٔ غریبه قاطی می‌شد» (همان: ۳۴)، «زبانمان بند آمده بود و به خودمان زور می‌دادیم.» (الهی ۱۳۵۸: ۳۶)، «نگاه‌مان ماهی لغزنده‌ای بود که همراه دست غریبه می‌رفت و می‌آمد.» (همان: ۳۷)، «لرزمان گرفته بود» و «دلمان هری ریخت پایین» (همان: ۳۸) تقویت می‌کند. لوبون (Gustove Lebon) این موقعیّت را سرایت روحی (Contagion Mentale) می‌نامد که نوعی خواب مغناطیسی است (۱۳۹۱: ۵۱) مشابه آن‌چه در قالب احساسات و ادراکات یک‌سان گروهی دیده می‌شود.

موضوع مهم دیگر آن‌که این خطوط ابتدائی نشان می‌دهند «ما» در وهلهٔ نخست در تقابل با دیگری یا غریبه شکل می‌گیرد. همان‌گونه که سه‌گانهٔ سارتری «من-او-جهان» در خودانگارهٔ فرد راهگشاست، در شناسایی هویّت جمعی نیز تقابل ما با آن‌چه «ما» نیست، مسئله‌ای حیاتی به‌نظر می‌رسد. گروه خود را از دیگران نیز متمایز می‌سازد و بدین طریق هویّت این شخصیّت

جمعی تقویت می‌شود: «پیش خودمان می‌گفتیم اگر بزرگ‌ترها بودند حتماً می‌خندیدند و غریبه را به سخره می‌گرفتند. دست می‌انداختند.» (الهی ۱۳۵۸: ۳۷). این گروه در تمام طول روایت از پایگاه‌های مشترک یادشده استفاده می‌کنند:

ترس برداشته بودمان. سخت و زمخت روی قلب‌مان فشار می‌آورد. غریبه مجسمه شده بود. سنگ شده بود. و نگاه ما سبک و آرام روی سکوت راه می‌رفت. غریبه را هرگز ندیده بودیم، در نگاه‌مان آشنا می‌آمد. ذهن‌مان را تکان دادیم تا غریبه را شاید به‌یاد آوریم. ذهن‌مان خالی‌خالی بود. غریبه هیچ جای ذهن‌مان نبود. غریبه چوبدستش را فشرد و روی آن خم شد و بعد خندید. دندان‌هایش سفید و شیری رنگ بود. ما نخندیدیم. جواب خنده‌اش را ندادیم. ساکت ماندیم و زل زدیم توی چشم‌های یکدیگر که گشاد و باز بودند و از شک و تعجب...در چشمان هیچ کدام‌مان نشانی از آشنائی غریبه یافت نمی‌شد. غریبه، غریب بود. در ذهن هیچ کدام‌مان جائی نداشت. صدای قلب‌مان که محکم و ناآرام بود با با صدای نرم غریبه قاطی می‌شد. (الهی ۱۳۵۸: ۳۴)

در این متن، سه عنصر «دانستن»، «فهمیدن» و «عمل کردن» دیده می‌شود؛ دانش مشترک اعضای این گروه در واقع با «ندانستن» یا «نشناختن» بازنمایی شده است؛ گروه می‌داند که غریبه آشنا به‌نظر می‌رسد ولی او را به جا نمی‌آورد و این ناآگاهی مشترک در طول داستان تکرار می‌شود: «غریبه خیلی آشنا بود و به ذهن‌مان چسبیده بود و کنده نمی‌شد.» (همان: ۳۵) و همچنین با ضمیمه کردن مشابه‌پنداری بر آن تأکید می‌شود:

غریبه شبیه انبیاء، اولیاء و امام‌هایی بود که هر شب به خواب مادربزرگ می‌آمدند و می‌رفتند و نمی‌ماندند. مثل آدم‌های پرده‌های شمایل بود که می‌رفتیم روی خاک و خل می‌نشستیم و تماشایشان می‌کردیم[...] غریبه مثل غریب‌های همهٔ قصه‌ها بود. مهربان بود، دلجو بود. اصلاً خود قصه بود. غریبه عجیب آشنا بود. (همان: ۳۵-۳۶)

برداشت مشترک از کنش‌هایی که گروه با آن مواجهه می‌شود، بخشی است که ذیل عنصر «فهمیدن» قرار می‌گیرد و گروه در این زمینه نیز در طول متن همواره بازنمایی جمعی دارد. فروید از اصطلاح تلقین در ادامهٔ سرایت استفاده می‌کند. از نظر او مشخصهٔ یک گروه یا توده «تلقین‌پذیری خاص آن‌هاست.» (۱۴۰۲: ۳۸) برای بازشناخت این عنصر می‌توان عبارت «فهمیدیم که» را پیش از جمله‌های مدّنظر، مفروض داشت: «[فهمیدیم که] در چشمان هیچ کدام‌مان نشانی از آشنائی غریبه یافت نمی‌شد.» (الهی ۱۳۵۸: ۳۴)؛ «[فهمیدیم که] در تردید و شک دستش را از زیر ردای بلندش آورد تا کوبه‌ای را بکوبد.» (همان: ۳۵)؛ «[فهمیدیم که] چشمانش خستگی نداشت.» (همان: ۳۷). در بخش‌هایی نیز جمله‌ها که با قید «انگار» بیان می‌شوند، شکل دیگری از این فهم مشترک دیده می‌شود: «انگار خسته بود» (همان: ۳۴)؛ «غریبه انگار بیکار بود.» (همان: ۳۵)؛ «انگار راه دور و درازی نرفته بود.» (همان: ۳۷)؛ «انگار باران باریده بود، بوی کاهگل می‌داد.» (همان: ۳۸). از سوی دیگر، همان‌طور که در جملهٔ «ترس برمان داشته بود» دیده می‌شود، احساساتی که گروه آن‌ها را بروز می‌دهد، از مهم‌ترین ابعاد «فهمیدن» به‌حساب می‌آیند: «سرد و یخ‌زده لرزشی چندش‌آور روی مهره‌های پشت‌مان دوید و لرزیدیم. هوا گرم بود. گرما روی پوست‌مان ماده‌ای لزج و گرم و چسبنده‌ای بود که لیز می‌خورد. و سرما ترس بود که گزنده و یخ در رگ‌هایمان می‌رفت.» (همان: ۳۴)؛ «دل‌مان به حالش می‌سوخت» (همان: ۳۷)؛ «ما تعجب کردیم.» (همان: ۳۷)؛ «دل‌مان هری ریخت پایین.» (همان: ۳۸). به‌همین ترتیب یونگ نیز در *انسان و سمبول‌هایش* دربارهٔ امکان‌تأثیرپذیری «افکار عمومی» سخن می‌گوید. (۱۴۰۰: ۳۳۴)

عنصر «عمل مشترک» به عنوان پر بسامدترین عامل اشتراکی در طول داستان دیده می‌شود که گاه با انجام دادن و گاه با انجام ندادن عملی مشخص برجسته می‌شود؛ همان‌گونه که در جملهٔ «ما نخندیدیم. جواب خنده‌اش را ندادیم. ساکت ماندیم و زل زدیم توی چشم‌های یکدیگر» دیده می‌شود. این شکل از عمل مشترک در سراسر داستان پراکنده و قابل مشاهده است؛ «هیچ کدام‌مان نفس نمی‌زدیم. نفس‌هایمان که تند و عجول و ناآرام بود، توی گلو خفه می‌کردیم و صدایمان در نمی‌آمد.» (الهی ۱۳۵۸: ۳۳)؛ «خستگی را توی چشم‌های روشن و صاف و زلالش می‌دیدیم.» (همان: ۳۴)؛ «هیچی نگفتیم. تا آمدیم خودمان را حاضر کنیم و جوابش را بدهیم، راهش را کشید و رفت.» (همان: ۳۵)؛ «هیچی نگفت و ما لرزیدیم.» (همان: ۳۶)؛ «نگاه ما همراه دستش رفت توی کیسه و ماند و آمد بیرون.» (همان: ۳۷)؛ «صدایمان را ول دادیم و غریبه را هو کردیم.» (همان: ۳۸).

در عنصر «گفتن» همواره صدایی واحد از جانب آن‌ها شنیده می‌شود؛ علاوه بر آن گروه خود را در حین برقراری گفت‌وگو در موضع «ما» قرار می‌دهد و بدین شکل گفت‌وگو را پیش می‌برد: «صب میومدی همه بودن. صب همه برای نماز بیدار میشن. حالا ظهره، گرمه همه خوابن. ما هم بچه‌ایم که توی کوچه...» (همان: ۳۷). از سوی دیگر، این مسئله که از دید دیگریِ داستان نیز گروه با هم و به عنوان جمعی واحد دیده می‌شوند، تأکید مهمی بر گروه‌بودن راوی به‌حساب می‌آید: «توی فکر تشنگی و گشنگی‌اش بودیم که گفت: "شما اهل اینجاین؟"» (همان: ۳۵)؛ «وقتی کوچه را خیلی رفت و آمد، دوباره گفت: "شما اهل اینجاین؟"» (همان: ۳۶)؛ در جواب این گروه پاسخ می‌دهد: «هستیم...کاری داری؟» (همان: ۳۶). بدین ترتیب در هر چهار وجه می‌توان مواجههٔ گروهی را دید که در تقابل با «دیگری» ماجرا به‌صورت مداوم و شکل‌های مختلف به هویت جمعی خود اشاره می‌کند و متکی به آن رخ‌دادها را پیش می‌برد.

۵-من-راوی‌های به هم پیوسته

یکی دیگر از انواع گونه‌های ذهنیّت جمعی که می‌توان آن را در داستانی با عنوان «اختگی» از الهی یافت، استفاده از چند اوّل‌شخص در کنار یک‌دیگر است. گروه حاضر با گروه پیشین از جهت پایگاه ماهوی متفاوت هستند. در حالی که گروه پیشین به‌صورت شهودی بازنمایی جمعی دارد،گروه روایتگران داستان حاضر متشکّل از جمعی از افراد است که به سبب قرار گرفتن در یک موقعیّت مشخّص گروه معرفی می‌شوند. از منظر هویّتی «مهم‌ترین تمایز میان تعیین هویت فردی و جمعی این است که اولی بر اختلاف تأکید دارد و دومی برشباهت» (جنکینز ۱۳۹۶: ۳۰) در داستان *اختگی* که در مجموعهٔ *دیگر سیاووشی نمانده* قرار گرفته دارد، افرادی که در صحنه حاضرند و شاهد مجازات غلامی به‌ظاهر خیانت‌کار هستند، ماجرا را به‌ترتیب گزارش می‌کنند. روایتِ نهایی برآیند مجموع این خرده‌روایت‌هاست که افراد در آن ضمن شرح روی‌دادها از جایگاه خود، داوری خاص خود را نیز ارائه می‌کنند. از این رو جمع صرفاً از دو جنبه گروه در نظر گرفته می‌شود؛ اول «دیگری» مشترک و دوم موقعیّت ساختاری‌ای که دیدگاه روایی برای آن‌ها ایجاد کرده است. معیار فاصله‌گذاری در این خرده‌روایت‌ها تغییر دیدگاه روایی راوی‌ها است که با سیری تطوری ماوقع را پیش می‌برند و داده‌های داستان را منتقل می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت در همین موقعیّت مشترک نیز وضعیّتی متناقض تصویر شده است؛ زیرا داوری‌ها از یک جنس نیستند و افراد نیز نمی‌کوشند خود را در موضعی مشابه قرار دهند. هر کس بنا به تجربه و دیدگاه خود به ماجرا می‌نگرد و آن را بازگو می‌کند. دو خرده‌روایت آغازین از دیدگاه «عاملان» که در حال اجرای حکم هستند، بازگو می‌شود: «و ما که چهارمین نفر بودیم خم شدیم و با خونسردی جلادانه، نرینهٔ او را به‌دست گرفتیم و کشیدیم.» (الهی ۱۳۶۹: ۱۱۱)؛ «خون جهنه بی‌امان بود. ما که سومین نفر بودیم بی‌آنکه بلرزیم خونسرد، تکهٔ آهنی را که در آتش گداخته بود با انبری برداشتیم[...].» (همان: ۱۱۲) و به همین ترتیب «ناظران» نیز دیدگاه مختص به خود را بازگو می‌کنند: «او بر زمین افتاده بود بی‌آنکه دست و پایی بزند چون نعشی که بر زمین مانده باشد...» (همان: ۱۱۳)، در بخش‌هایی بعدی خرده‌روایت‌هایی از دست‌اندرکارانی دیده می‌شود که در رای امیر مبنی بر تصمیم مجازات نقش داشته‌اند: «[امیر] دست بر شانهٔ فرزانه‌ترین وزیر خود گذاشت که ما بودیم [...] (همان: ۱۱۴)، در بخش بعدی خرده‌روایتی از گذشتهٔ غلام ذکر می‌شود: «آن‌وقت ما چشم و گوش‌های امیر، میان جوانان ماهرو [...] گشتیم و تنها او را یافتیم که زیباترین‌شان بود [...]» (همان: ۱۱۴) و به همین ترتیب تا انتها داده‌های داستان را در قالب خرده‌روایت‌ها از زبان افراد مختلف بازگو می‌شوند.

در این شیوه که زاویه‌دید راشومونی (Rashomon effect) نامیده می‌شود، اطلاعات به‌صورت توزیع‌شده ارائه می‌شوند (راسلی ۱۳۹۴: ۲۰۷) و بدین ترتیب خاصیّت جمع‌گرایی در روایت‌پردازی به صورتی تلویحی منتقل می‌گردد. در این شیوه هر چند هر یک از خرده‌روایت‌ها می‌توانند باورپذیر یا غیرقابل باور باشند و از یک‌دست به نظر نرسند، امّا در عین حال موضع تمام آن‌ها در کنش روایتگری مشابه یک‌دیگر است. به بیان دیگر گروه روایتگران حتی بدون اشتراک در دیدگاه روایی خود، در عنصر راوی‌بودگی جایگاهی مشابه دارند. در چنین حالتی روایت بر ابژه‌ای مشترک متمرکز است که سوژه‌های متفاوت به‌مثابه بیننده و گزارشگر پیرامون آن قرارگرفته‌اند و هر یک از منظری منحصر به‌فرد بدان می‌نگرند همان‌گونه که در روایت داستان *اختگی*، غلام ابژهٔ مشترک و روایتگران به هر تعدادی که هستند، سوژه‌های روایت‌کننده به‌حساب می‌آیند. بنابراین کلیّتِ روایتِ ماجرا برآیندِ جمع

اضدادی ذهنیّت‌های متفاوت است که با اشتراک در موقعیّت روایتگری، این عمل را به‌صورت گروهی انجام می‌دهند و روایت را از تک‌صدایی خارج می‌کنند.

با این وصف تعریف ما-راوی داستان *اختگی* با تعریف تمام و کمال روان‌شناسی اجتماعی از گروه متفاوت است و قصدیّت جمعی (Collective Intentionality) گروه معطوف به کنش درون‌روایی آن‌ها نیست. صرف تجربهٔ مشترک وضعیّتی آن‌ها یا قرار گرفتن‌شان در چارچوبی خاص این جمع را به‌عنوان گروه بازنمایی می‌کند. چنین جمعی برای بدل شدن به گروه به تأثیر بعضی محرّک‌ها نیاز دارند» (لوبون ۱۳۹۱: ۴۶) در حالی که داستان محرّک مشترک را در قامت «دیگری» یا ابژهٔ مشترک مورد بحث نمایش می‌دهد، تأثیر این محرک را در افراد جمع به صورت غیرمشابه بازنمایی می‌کند. به بیان دیگر از دیدگاه روان‌شناختی افراد متفاوت در موقعیّت مشابه بازخوردهای گوناگونی از خود بروز می‌دهند امّا این بازخوردها تحت سیطرهٔ توپوگرافیِ «دیگری» آن‌ها را هم‌موضع می‌کند و بدین‌ترتیب آن‌ها می‌توانند به یک گروه بدل شوند.

۶- گروهِ من

داستان «ما اینیم» در مجموعه‌ای گزیده از داستان‌های نویسندگان گوناگون قرار گرفته است که *داستان کوتاه* نام دارد. در این داستان الهی روستا بستر پدید آمدن روایت جمعی است و در آن دو گروه از روستاییان، رو در روی هم قرار می‌گیرند. روایت این داستان متشکل از ۱۲ پاره است که همگی توسط یک راوی بازگو می‌شوند. ویژگی بارز این راوی استفاده از سازوکار فرافکنی در طول روایتگری است. شخصیّت راوی در این داستان خود را از حوادث و علل وقوع آن‌ها ارائه می‌دهد و تمام این مجموعه را به گروه منتسب می‌کند. «گمان پدید آمدن چنین حالت[ی]، زمانی افزایش می‌یابد که فراخود به‌گونه‌ای پایدار در ساختار شخصیّت، تثبیت نشده باشد.» (مسعودی ۱۴۰۲: ۱۲۰) الهی نیز با نشانه‌گذاری‌هایی در طول داستان شخصیّت راوی را در این حالت متزلزل نشان می‌دهد:

> کربلایی آمد ور دل ما نشست. ما به احترام از جایمان بلند شدیم او نشست و به حرف‌های ما گوش داد. بعداً گفت: «به همین خاطر که گفته‌اند شده، نشده آدمی باید هفته‌ای یک باز هم سری به قبرستان بزنه، مخصوصاً شب‌های عزیز برات که مرده‌ها زنده می‌شن و میان از قبرهاشون بیرون. قبرستون آیینه عبرته...»

> ما لرزیدیم. [...] حقا که مرد دانایی بود. ما در همه ده، دهات اطراف و اکناف، احدالناسی را به کمالات او ندیده بودیم. حرف او همیشه برای ما حرف بود. بفهمی نفهمی ما حرف او را مثل دستخط شاه فرمان می‌بردیم و شک نمی‌کردیم. (الهی ۱۳۸۱: ۳۴)

در این پاره‌ها راوی شرح می‌دهد که چگونه در پی گفت‌وگوی آغازین داستان، به قبرستان می‌رود. در قبرستان ارواح درگذشتگان را ملاقات می‌کند و از معاشرت‌های آن‌ها آگاه می‌شود.

> ما در آن شب مهتابی که مثل شب‌های دگر نبود. نشستیم دور هم به نظاره کردن قبرستان. با چشم‌های گشاد، از هول ور قلمبیده، دیدیم که یکهو زمین زیر پایمان لرزید. ترک برداشت و ناگاه قبرستان به هم ریخت. قلبمان بی‌محابا تندتند می‌زد. ما دیدیم که سنگ قبرها این‌طرف و آن‌طرف شدند و بعد مرده‌ها یکی یکی از زیر خاک بیرون آمدند. (همان: ۳۵)

در این جا نیز آگاهی شخصیّت راوی از مراودات داخل قبرستان می‌تواند نشانه‌ای از فرافکنی باشد. «فرافکنی زمانی روی می‌دهد که "خود" توان واپس‌رانی یک تمایل ناشناخته را ندارد. بنابراین دیگر نمی‌تواند آن را انکار کند و تنها راه گشایش آن را بیرون راندن از وجود خود و نسبت دادن آن به دنیای بیرون می‌داند.» (مسعودی ۱۴۰۲: ۱۲۱). سپس دیدن سنگ قبر فردی که در گفت‌وگوی آغازین از او یادشده بود، به نقطهٔ عزیمت داستان بدل می‌شود و راوی ماجرای مرگ او را شرح می‌دهد. خوانش نوشتهٔ روی سنگ در ایجاد تعلیق داستان نقش مهمی دارد: «هو الباقی؛ مرقد مرحوم مشهدی باقر که...» (الهی ۱۳۸۱: ۳۷)، سپس روی‌دادها به‌ترتیب مرور می‌شوند. این روی‌دادها شامل چند بخش هستند:

۱-درگیری اهالی ده بالا و ده پایین: «ما می‌جنگیدیم. دعوا و بلوایی بود که خدا می‌داند. اول آن‌ها حمله کردند، کمین کرده بودند. تا ما را دیدند یکهو به ما و مهندس‌های شهری که برای کشدیم جاده آمده بودند حمله آوردند. غافلگیرمان کرده بودند.» (الهی ۱۳۸۱: ۳۸)

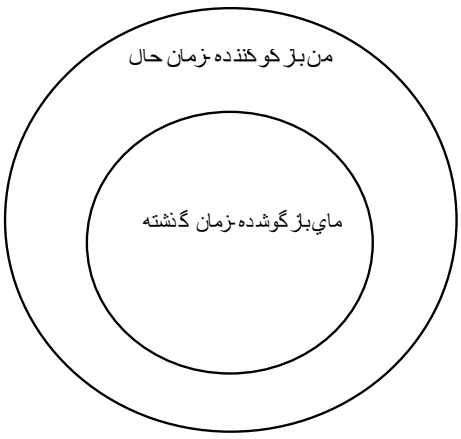
۲-تیر خوردن مشهدی باقر: «یکهو صدا آمد: "سوختم!" و بعد صاحب آن افتاد روی زمین. مشهدی باقر بیچاره، اول دولا شد، افتاد روی زمین.» (همان: ۳۸)

۳-تصمیم به اقدام تلافی‌جویانهٔ راوی و سایر اهالی ده: «ما چند نفر بودیم. همدست شدیم و هم قسم که کاری بکنیم به تلافی خون به ناحق ریخته مشهدی باقر مظلوم، بایستی خون قاتل او را به خاک می‌ریختیم. ما جملگی به هم قول دادیم.» (همان: ۳۹)

۴-کشتن فرد ضارب: «ماشه تفنگ را چکاندیم و تیر انداختیم وسط پیشانی آن نامرد که از روی پشت‌بام تیر انداخته بود وسط پیشانی مشهدی باقر. تیر را که خالی کردیم مرد. جا به جا مرد.» (همان: ۴۰)

و در نهایت تعلیق یادشده در سطرهای پایانی داستان با خوانش کامل نوشته، تکمیل می‌شود: «هو الباقی؛ مرقد مرحوم مشهدی باقر که در جنگ میان...کشته شده بود و به تلافی یک نفر را کشته‌ایم» (همان: ۴۱).

راوی در طول این داستان خود، جز یک بار، هیچ گاه از ضمیر اوّل‌شخص مفرد برای روایتگری استفاده نمی‌کند. این یک بار به خاطره‌ای شخصی از راوی بازمی‌گردد که در قبرستان، پیش از آغاز ماجرای نزاع به یاد آورده است: «یادم آمد که پدرم خدا بیامرز، پیش از آن‌که بمیرد وصیت کرده بود که او را زیر سایه درختی سبز چال کنیم.» (همان: ۳۷). بدین ترتیب او حضور خود را به عنوان منِ بازگوننده روایت مؤکد می‌کند امّا به لحاظ آماری فردیّت او در داستان نسبت به گروهی که بدان تعلق دارد، متقدّم نیست. او در این روایت نمایندهٔ گروهی از اهالی ده بالاست و روی‌دادهای روستا را بازگو می‌کند. این راوی، «راوی غالب» نامیده می‌شود؛ کسی که بر روایت تسلط دارد و بیش‌ترین تاثیر را بر شکل‌گیری خاطرهٔ جمعی می‌گذارد. (Cue et al 2006). فاصلهٔ میان روایت راوی زمانی که در باب خود و زمانی که از گروهی که به آن تعلق دارد، سخن می‌گوید به بازتاب احساسات و ادراکات درونی او بازمی‌گردد. امّا از آن‌جا که داستان یک‌سره از روایت اوّل‌جمع برخوردار است، مرز این دو موقعیّت همیشه روشن نیست. در مجموع می‌توان جایگاه راوی در روایت شخصی و گروهی را در نموداری این چنین تصویر کرد:



بخش گروهی ماجرای راوی، با اشاره به روی‌دادی در گذشته آغاز می‌شود که در پارهٔ اول داستان، نیز به ان اشاره می‌شود:

[...] ما از سر قبر مشهدی باقر آمده بودیم.

حاج ملا ناظر گفت: «دیدید چه بر سر مش باقر بیچاره آمد. این دنیا به هیشکی وفا نمی‌کنه[...].

میرزا ناظم گفت: «نوبت ما هم می‌رسد. چراغ عمرمان به پت‌پت افتاده، دست آخر خاموش می‌شه، پارسال همین وقت همین‌جا، روی همین سکوهای سمنتی. مش باقر کنار ما نشسته بود و درد دل می‌کرد. [...] (الهی ۱۳۸۱: ۳۳)

در ادامه راوی بار دیگر به قبرستان می‌رود و در قسمت شرح ماجرای گذشته را آغاز می‌کند:

ما به چشم خودمان دیدیم که روی سنگ قبر مشهدی باقر نبشته بودند [...] ما در خیالات‌مان غرفه بودیم. تن‌مان می‌خارید. گذشته را عینهو پرده شمایل که گاه می‌آورند توی ده‌مان، در میدان‌گاهی، به یاد می‌آوریم. (همان: ۳۷)

همان‌طور که اشاره شد گروهی که من بازگوکننده، راویِ روی‌دادهای مربوط به آن‌هاست در کنشی جمعی به ده پایین حمله می‌کنند و در نهایت کشتن فرد ضارب به نام تمامی آن‌ها و نه یک نفر ضبط می‌شود. «سه موضوع-همکاری، خاطرجمعی و هماهنگی- را می‌شود مؤلفه‌های سازندهٔ کنش جمعی قلمداد کرد، البته با فرضِ وجود هدفی که منافع مشترک همه را تأمین می‌کند یا به عبارت دیگر، با فرض وجود یک خیر جمعی (Collective Good)» (میر ۱۳۹۹: ۴۱). کنش جمعیِ گروهی که راوی متعلق به آن است، در بخش‌های گوناگون داستان قابل مشاهده است به‌خصوص در پارهٔ شمارهٔ ۶ راوی به چند جنبهٔ مهم این امر اشاره می‌کند؛

ما جملگی، زن و مرد، اهل ده رفتیم به جنگ اهالی ده پایین دست. آن‌ها نمی‌گذاشتند که ما به شهر جاده بکشیم. جاده از میان خانه‌ها، کوچه‌ها، باغ‌ها و درخت‌های آن‌ها می‌گذشت و آن‌ها نمی‌گذاشتند. چاره‌ای نبود اگر جاده نبود، ماشین نبود. باغی نبود. دار و درختی نبود. لب کلام آب و آبادانی توی ده ما نبود. ما هیچی می‌شدیم. به همین خاطر بود که ما اهل ده، بچه و بزرگ رفتیم جنگ با اهالی ده پایین دست. با چوب و چماق به جان هم افتادیم. (الهی ۱۳۸۱: ۳۷-۳۸)

در بند بالا راوی با رو به روی هم قرار دادن دو گروه، تقابل با ده پایین و تآکید بر ضمیر «آن‌ها» ماهیت گروهی خودشان یعنی اهالی ده بالا را تقویّت می‌کند و با تمرکز بر فراگیربودن اعضای مشارکت‌کننده در حمله، «زن و مرد» در آغاز و «بچه و بزرگ» در پایان، عنصر همکاری را پررنگ می‌کند. همچنین با ذکر انگیزهٔ حمله، به تأثر از عامل مشترک و قرار داشتن در موقعیّت مشترک اشاره می‌کند که از سویی خیر جمعی را نشان می‌دهد و از سویی دیگر با ذکر عبارت «چاره‌ای نبود» خاطر جمعی و اطمینان جمعی را از این خیر مؤکد می‌کند. در این میان، بار دیگر نشانه‌ای مهم از شخصیّت فرافکن راوی پدیدار می‌شود. در حالی که راوی خود اذعان دارد به ده پایین حمله کرده‌اند، کمی بعد دلیل حمله را به گردن اهالی ده پایین می‌اندازد:

ما می‌جنگیدیم. دعوا و بلوایی بود که خدا می‌داند. اول آنها حمله کردند، کمین کرده بودند. تا ما را دیدند یکهو به ما و مهندس‌های شهری که برای کشیدن جاده آمده بودند حمله آوردند. غافلگیرمان کرده بودند...(همان: ۳۸)

در این جا راوی موقعیّت تدافعی اهالی ده پایین را وارونه جلوه می‌دهد. «در برون افکنی، انسان دیگران را مقصر اعمال و رفتار خود می‌داند و چون دیگری سر منشاء آن رفتار قلمداد می‌شود...» (فروید ۱۳۸۴: ۸۳) و همان‌طور که در آغاز و پایان بند پیداست «جنگیدن» را به‌عنوان کنش گروهی و هماهنگ طرح می‌کند. بدین ترتیب هر چهار مسئله را پوشش می‌دهد و کنش مشترک گروه را به‌شکلی کامل تصویر می‌کند. در عین حال به دلیل نشانه‌گذاری‌هایی که نشان‌دهندهٔ شخصیّت راوی هستند، او فردی فرافکن تصویر شده است که رویدادهای مربوط به گروه را از دریچهٔ ذهن خود می‌گذراند و سپس آن‌ها را بازگو می‌گوید. بدین ترتیب مسئلهٔ حقیقت‌مانندی روایی نیز با تمسک به ویژگی‌های روانی شخصیّت راوی قابل پذیرش خواهد بود.

۷- نتیجه‌گیری

اصغر الهی در داستان‌های گوناگون خود به طرق متفاوت ظرفیّت‌های روایتگری ذهن‌گرا را به نمایش گذاشته است. از جنبهٔ معناشناسانه بخشی از داستان‌های او به ذهنیّت‌گرایی جمعی اختصاص دارند که در پژوهش حاضر به سه شکل از آن‌ها پرداخته شده است؛

۱-شکل نخست شخصیّت جمعی است که در داستان ظهور از آن بهره گرفته شده است. در این شیوهٔ روایی، عمل روایت یک‌پارچه توسط عامل ضمیر اول‌شخص جمع صورت می‌گیرد. در این شیوه گروه راویان در چهار عنصر تشکیل‌دهندهٔ دیدگاه روایی یعنی دانستن، فهمیدن، گفتن و عمل کردن عملکردی مشترک و جمعی دارند. این شکل روایتگری، کامل‌ترین شیوهٔ روایت جمعی است که ما-راوی در آن با تمام اعضای خود به‌صورت درون‌روی‌داد تصویر می‌شود و امکان جداسازی اعضای گروه در آن وجود ندارد. در این شیوه الهی با تمسک به ایده‌های مربوط روان‌شناختیِ تأثیرپذیری گروهی افراد و بروز رفتارهای هیجانی، به راوی جمعی خود وجهی باورپذیر می‌افزاید.

۲-در شکل دوم با استفاده از زاویه‌دید راشومونی خرده‌روایت‌های متعدد تحت عاملیّت شخصیّت روایتگر و به اتکای کنش او، جمعی و مشترک در نظر گرفته می‌شوند. همان‌گونه در داستان «اختگی» بدان اشاره شد. در این شیوه روایت جمعی برآیند قرار گرفتن ذهنیّت‌ها در کنار یکدیگر است به‌صورتی که مکمّل یا موازی یکدیگر باشند و برون‌داد این هم‌آیی در هر صورت، روایتی یک‌پارچه به‌نظر برسد. در چنین روشی هویّت جمعی از منظر روان‌شناسی با استفاده از مفهوم «دیگری» در داستان تقویت می‌شود و ماهیت گروه با به‌کارگیری این مفهوم در قالب راوی جمعی قرار می‌گیرد.

۳-در این حالت سوم، همان‌گونه در داستان «ما اینیم» نمایش داده شد، اوّل‌شخص مستتر در «ما» به عنوان «من» بازگوکننده در روایت حضور می‌یابد. کاربرد جمع برای این اوّل‌شخص کاربردی بین‌بین است زیرا گاهی خود و گاهی گروه خود را مدّنظر دارد و دیدگاه او می‌تواند از حالت شخصی به حالت گروهی تغییر کند. به بیان دیگر او می‌تواند گاه در نقش بازتاب‌دهندهٔ شناسای گروه قرار گیرد و روایت گروه را بدون دخل و تصرّف صرفاً منتقل کند و گاه نیز به گونه‌ای فرافکن افکار خود را به گروه تسرّی دهد. این فرافکنی با نشانه‌گذاری پیاپی در داستان همراه است. بدین ترتیب حقیقت‌مانندی روایت جمعی گروه در گرو شخصیّت‌پردازی راوی است که او را به عنوان شخصیّتی فرافکن می‌شناسیم، سپس در طول داستان با روایت بازگوشده توسط او رو به رو می‌شویم.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت الهی با توّجه به ظرفیّت‌هایی موجود در روایتگری، چگونه چندصدایی را با استفاده از بازتاب ذهنیّت جمعی مبتنی بر فاعل شناسای روایت‌ها به داستان می‌افزاید. ذهنیّت جمعی در آثار او گاه برآیند عنصری گفتمان (آن‌چه در شخصیّت جمعی دیده می‌شود) و گاه برآیند عناصری ساختاری (زاویه دید راشومونی و تمهید منِ بازگوکنندهٔ فرافکن) است.

منابع

[۱] الهی، اصغر. (۱۳۵۸). **بازی**. چ ۲. تهران: یارمحمد.

[۲] الهی، اصغر. (۱۳۶۹). **دیگر سیاووشی نمانده**. تهران: توس.

[۳] الهی، اصغر. (۱۳۷۹). «**ساخت و کار ذهنی هنر**»، زیبا شناخت. ش ۲ و ۳. صص ۶۹-۷۴.

[۴] الهی، اصغر. (۱۳۸۱). «**ما اینیم**» **در داستان کوتاه**. گردآوری اصغر الهی، محسن طاهرنوکنده و جواد فعال‌علوی. تهران: جامعه ایرانیان

[۵] بابک‌معین، مرتضی. (۱۳۸۲). «**معناشناسی روایت**». پژوهشنامهٔ علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی. ش۳۷. صص۱۱۷ـ۱۳۲.

[۶] بهارلو، محمد. (۱۳۷۲). **داستان کوتاه ایران**. تهران: طرح نو.

[۷] بهنام‌فر، محمد، طلایی، زینب و شامیان ساروکلایی، اکبر. (۱۳۹۳). «**نقد روان‌شناختی دیگر سیاوشی نمانده بر مبنای نظریه کارن هورنای**»، پژوهش ادبیات معاصر جهان، ش ۲، پاییز و زمستان. صص ۴۲-۲۳.

[۸] بیات، حسین. (۱۳۹۰). **داستان‌نویسی جریان سیال ذهن**. چ۲. تهران: علمی و فرهنگی.

[۹] جنکینز، ریچارد. (۱۳۹۶). **هویت اجتماعی**. ترجمهٔ نازنین میرزابیگی. چ ۲. تهران: آگاه.

[۱۰] حسن‌زاده، علی (۱۳۸۶). «**واگویه خاطره‌های مه‌آلود**»، رودکی. ش ۱۹. صص ۱۱۶-۱۱۹.

[۱۱] راسلی، آلیشیا. (۱۳۹۴). **جادوی زاویه‌دید**. ترجمهٔ محسن سلیمانی. تهران: سورهٔ مهر.

[۱۲] روش‌بلاو، آن ماری و نیون، ادیل. (۱۳۹۲). **روان‌شناسی اجتماعی**. ترجمهٔ محمد دادگران. چ ۵. تهران: مروارید.

[۱۳] سپانلو، محمد (۱۳۹۱). **در جست‌وجوی واقعیت**. تهران: افق.

[۱۴] سرکوهی، فرج. (۱۳۷۰). «**واگویی روانی دهشت**»، آدینه. شماره ۶۱. صص ۳۴-۳۶.

[۱۵] شیری، قهرمان. (۱۳۹۴). **مکتب‌های داستان‌نویسی در ایران**. چ ۲. تهران: چشمه.

[۱۶] صافی، حسین. (۱۳۹۴). **شناخت‌نگری در ادبیات داستانی**. تهران: سیاهرود.

[۱۷] عمادی، اسدالله. (۱۳۹۵). **لایه‌های پنهان در ادب معاصر ایران**. تهران: روزآمد.

[۱۸] فرولی، ویلیام و هرمن، دیوید. (۱۴۰۲). «**معنی‌شناسی روایت**». دانشنامهٔ نظریه روایت راتلج. گردآورنده و ویراستار محمد راغب. تهران: چشمه

[۱۹] فروید، زیگموند. (۱۳۸۴). **مکانیزم‌های دفاع روانی**. ترجمهٔ حبیب گوهری‌راد و محمد جوادی. تهران: رادمهر.

[۲۰] فروید، زیگموند. (۱۴۰۲). **روان‌شناسی توده‌ای و تحلیل اگو**. ترجمهٔ سایرا رفیعی. چ ۸. تهران: نی.

[۲۱] قاسم‌زاده، علی و بیگدلی، بزرگ. (۱۳۹۷). **رمان اسطوره‌ای**. تهران: چشمه.

[۲۲] کلاین‌برگ، اتو. (۱۳۸۷). **روانشناسی اجتماعی**. ترجمهٔ علی محمد کاردان. ۲ج تهران: فردوس.

[۲۳] کوری، گرگوری. (۱۳۹۵). **روایت‌ها و راوی‌ها**. ترجمهٔ محمد شهبا. چ ۲. تهران: مینوی خرد.

[۲۴] لوبون، گوستاو. (۱۳۹۱). **روانشناسی توده‌ها**. ترجمهٔ کیومرث خواجویها. چ ۳. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

[۲۵] مسعودی، احمد. (۱۴۰۲). **مکانیزم‌های دفاع روانی**. تهران: دانژه.

[۲۶] مهویزانی، الهام (۱۳۷۳) «**گفت‌وگو با اصغر الهی**»، آینه‌ها. تهران: روشنگران.

[۲۷] میر، فردریک‌دبیلو. (۱۳۹۹). **روایت و کنش جمعی**. ترجمهٔ الهام شوشتری‌زاده. تهران: اطراف.

[۲۸] میرصادقی، جمال. (۱۳۸۲). **داستان‌نویس‌های نام‌آور معاصر ایران**. تهران: اشاره.

[۲۹] میرعابدینی، حسن (۱۳۸۶). **صد سال داستان‌نویسی ایران**. چ۴. تهران: چشمه.

[۳۰] ---------- (۱۳۹۹). **سرگردان در میدان‌های پیر بوردیو**. تهران: چشمه.

[۳۱] یان، مانفرد. (۱۳۹۸). **روایت‌شناسی**. ترجمهٔ محمد راغب. تهران: ققنوس.

[۳۲] یونگ، کارل گوستاو. (۱۴۰۰). **انسان و سمبل‌هایش**. ترجمهٔ محمود سلطانیه. چ ۱۳. تهران: جامی.

[33] Babak Moein, Mortrza. (2003). "Narrative Semantics". Shahid Beheshti University Humanities Research Journal. No 37. Pp.117-132. [in Persian]
[34] Baharloo, Mohammad. (1993). *Dastan-e Kootah-e Iran*. Tehran: Tarh-e No'. [in Persian]
[35] Bayat, Hossein. (2011). Dastan Nevisi-e Jaryan Sayyal-e Zehn (*Stream of Consciousness of Story Writing)*. 2th. Tehran: Elmi va Farhangi. [in Persian]
[36] Behnamfar, Mohammad, Shamian Sarokolaei, Akbar & Talaei, Zeinab. (2014). ("Psychological Criticism of Digar Siyavoshi Namandeh ("There is no Siyavosh Still Alive") Based on Karen Horney's Theory" in Pajoohesh-e Adabiat-e Mu'aser-e Jahan (Reaserch In Contemporary World literature). No 2. Pp 23-42. Doi: https://doi.org/10.22059/jor.2013.52039 . [in Persian]
[37] Cuc, Alexandru., Ozuru, Yasuhiro., Manier, David., and Hirst, William. (2006). "On the Formation of Collective Memories: The Role of a Dominant Narrator". in *Memory & Cognition.* No 34. pp. 752–762.
[38] Currie, Gregory. (2016). *Narratives and Narrators*. Tranlated by Mohammad Shahba. 2th. Tehran: Minoo-ye Kherad. [in Persian]
[39] Elahi, Asghar. (1971). *Bazi*. 2th. Tehran: Yar Mohammad. [in Persian]
[40] Elahi, Asghar. (1990). *Digar Siavoshi Namande*. Tehran: Toos. [in Persian]
[41] Elahi, Asghar. (2000). "Sakht va Kar-e Zehni-e Honar", Ziba Shenakht. No 2-3. Pp 69-74. [in Persian]
[42] Elahi, Asghar.(2002). "Ma Inim" in *Dastan-e Kootah*. Asghar Elahi, Mohsen Tahernokande and Javad Fa'al Alavi (eds.). Tehran: Jame'e-ye Iranian. [in Persian]
[43] Emadi, Aasadollah. (2016). *Layeha-ye Penhan dar Adab-e Mu'aser-e Iran*. Tehran: Roozamad. [in Persian]
[44] Frawley, William and Herman, David (2024). "Narrative Semantics". in *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Tranlated by Mohammad Ragheb. Tehran: Cheshme. [in Persian]
[45] Freud, Sigmund. (2005). *Defense Mechanisms*. Tranlated by Habib Goharirad and Mohammad Javadi. Tehran: Radmehr. [in Persian]
[46] Freud, Sigmund. (2023). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. Tranlated by Saira Rafi'ei. 8th. Tehran: Ney. [in Persian]
[47] Ghasemzade, Ali & Bigdeli, Bozorg. (2018). Roman-e Osture'ei (*Mythological Novel)*. Tehran: Cheshme. [in Persian]
[48] Hasanzade, Ali. (2007). "Vaguo-ye Khatere-ha-ye Meh Alood", Ruodaki. No. 19. Pp 116-119. [in Persian]
[49] Jahn, Manfred. (2019). *Narratology: A Guied to the Theory of Narrative*. Tranlated by Mohammad Ragheb. 2th. Tehran: Ghoghnoos. [in Persian]
[50] Jenkins, Richard. (2017). *Social Identity*. Tranlated by Nazanin Mirzabeigi. 2th. Tehran: Agah. [in Persian]
[51] Jung, Carl Gustav. (2021). *Man and His Symbols*. Tranlated by Mahmoud Soltanie. 13th. Tehran: Jami. [in Persian]
[52] Klineberg, Otto. (2008). *Social Psychology*. Tranlated by Ali Mohammad Kardan. Tehran: Ferdows. [in Persian]
[53] Lebon, Gustove. (2012). *Psychology of Crowds*. Tranlated by Kiuomars Khajaviha. 3th. Tehran: Roshangaran. [in Persian]

[54] Mahvizani, Elham. (1994). “Goft-o-guo ba Asghar Elahi”, *Ayene-ha*. Tehran: Roshangaran. [in Persian]
[55] Masoudi, Ahmad. (2023) Mekanizm-ha-ye- Defa-e Ravani (*The Defense Mechanisms)*. 3th. Tehran: Danjeh.[in Persian]
[56] Mayer, Frederick W. (2020). *Narrative Politics*. Tranlated by Elham Shooshtarizade. Tehran: Atrdaf. [in Persian]
[57] MirAbedini, Hasan. (2007). *Sad Sal Dastan Nevisi-e Iran*. 4th. Tehran: Cheshme.[in Persian]
[58] ——————. (2020). *Sargardan dar Meidan-ha-ye Pierre Bourdieu*. Tehran: Cheshme. [in Persian]
[59] MirSadeghi, Jamal. (2003). *Dastan Nevis-ha-ye Naamavar-e Iran*. Tehran: Eshare. [in Persian]
[60] Palmer, Alan. (2011) .”The Mind Beyond the Skin in Little Dorri”. in *Current Trends in Narratology.* Greta Olson (ed.). NY: de Gruyter. pp. 79-109.
[61] Rasley, Alicia. (2015). *The Power of Point of View Make your Story Come to Life*. Tranlated by Mohsen Soleimani. Tehran: Soure-ye Mehr. [in Persian]
[62] Rocheblave, Anne Marie. and Odile Bourguignon. (2013). Ravan Shenasi-e Ejtemaei (*Psychologie sociale clinique)*. Tranlated by Mohammad Dadgaran. 5th.Tehran: Morvarid. [in Persian]
[63] Safi, Hossein (2014). Cognition in fiction. Tehran: Siahroud. [in Persian]
[64] Sarkouhi, Faraj. (1991). “Vagou’i-ye Ravani-e Dahshat”, *Adine*. No.61. Pp 34-36. [in Persian]
[65] Sepanlou, Mohammad. (2012). *Dar Jost-o-Jou-ye Vaghe’eat*. Tehran: Ofogh. [in Persian]
[66] Shiri, Ghahreman. (2015). Maktab-ha-ye Dastan Nevisi dar Iran (*Fiction’s Schools in Iran)*. 2th. Tehran: Cheshme. [in Persian]