

**تحلیل گفتمان جنسیت در متون ادبی قرن هفتم هجری:
مطالعه موردی نسخه خطی «جوامع الحکایات و لوامع الروایات» اثر محمد عوفی**

مهدی سلطانی گردفرامرزی^۱

تاریخ پذیرش: ؟؟؟؟؟

تاریخ دریافت: ۶۵/۷/۱۵

چکیده

در این مقاله، هدف، بررسی چگونگی بازنمایی جنسیت در ادبیات قرن هفتم هجری با مطالعه موردی نسخه خطی کتاب جوامع الحکایات و لوامع الروایات اثر محمد عوفی بوده است. این مقاله چهار باب یا فصل آخر از قسمت سوم کتاب عوفی را که درباره زنان است به روش تحلیل گفتمانی مورد بررسی قرار می‌دهد. نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که عوفی در این فصول بکارگیری نوعی گفتمان اخلاقی، سوژه‌های جنسیتی به زعم خود اخلاقی را بر سازد. او با برساختن گفتمانی سوژه-های «زن پارسا» و «زن ناپارسا» می‌کوشد نوعی بایگانی (فوکو، ۱۳۹۳؛ دلوز، ۱۳۸۶) جنسیتی مبتنی بر حساسیت نسبت «میل جنسی» زنان به وجود آورد. مطابق این بایگانی، زنان پارسا، زنانی هستند که بر امیال خود مهار می‌زنند و عموماً آن را سرکوب می‌کنند. در عوض، زنان ناپارسا در کاربرد میل جنسی بی‌مهار و گشاده‌دستاند و هیچ سرکوبی در امر جنسی ندارند. دال‌های کلیدی گفتمان عوفی درباره زنان و تعریف هویت جنسیتی آنها دو عنصر «بی‌وفایی» و «مکر و حيله» هستند که البته به نظر عوفی جزو «طبیعت ذاتی» زنان می‌باشد. سوژه اعمال این حيله‌گری و بی‌وفایی نیز مردان و شوهران هستند و عوفی وظیفه خود می‌داند که مردان را از این ویژگی‌های ذاتی به زعم او مخرب زنان برحذر دارد. از این نظر ما با صورت‌بندی نوعی «گفتمان ذات‌گرا» در کتاب عوفی مواجه هستیم.

واژگان کلیدی: بازنمایی، جنسیت، تحلیل گفتمان، عوفی، زن پارسا، مردسالاری

مقدمه

ادبیات هر جامعه‌ای به خصوص ادبیات کهن آن، از نقطه نظر مطالعات اجتماعی و فرهنگی، بازنمایی‌کننده زندگی اجتماعی، فرهنگ و تاریخ آن جامعه هستند. بسیاری از جامعه‌شناسان و منتقدان ادبی، با علم به این که آثار فرهنگی در بستری اجتماعی تولید می‌شوند، بر این ادعا هستند که متون ادبی و روایی را می‌توان داده‌های جامعه‌شناختی محسوب کرد و می‌توان از آنها به عنوان شاخصی برای مطالعه روابط و نگرش‌های اجتماعی استفاده کرد (دی‌والت، ۱۳۷۵: ۱۸۱). از نظر آنها، متون ادبی و روایی، بازنمایی‌کننده مسائل اجتماعی و تجربیات زیسته آدمیان هستند و از خلال مطالعه آنها می‌توان فرهنگ و تاریخ اجتماعی و فرهنگی جوامع را بازسازی کرد. براساس همین استدلال‌ها، آنها تحلیل‌های خود درباره بازنمودهای متنی و ادبی را در چهارچوب نظریه بازنمایی^۱ صورتبندی کرده‌اند (بنت، ۱۳۸۶؛ استوری، ۱۳۸۵؛ راودراد، ۱۳۸۲؛ استریناتی، ۱۳۸۰؛ کنی، ۲۰۰۵؛ دووینیو، ۱۳۷۹؛ ولف، ۱۳۶۷). نظریه بازنمایی از نظرات فوکو الهام می‌گیرد. در این رویکرد، بازنمایی‌های متنی با «مناسبات متحول‌شونده قدرت» (استوری، ۱۳۸۶: ۲۴) پیوند می‌خورد. از منظر فوکویی، قدرتی که با بازنمایی گره می‌خورد، قدرتی سلبی نیست. بلکه ماهیتی مولد دارد. بنابر نظر فوکو، قدرت چیزها را تولید می‌کند، واقعیت را می‌سازد و قلمروی از چیزها و آیین‌های حقیقت را ایجاد می‌کند (فوکو، ۱۳۸۴، ۱۳۸۹).

قدرت بازنمایی متون فرهنگی از جمله متون ادبی را باید در پرتو تلاش آنها برای شکل دادن به هویت‌های انسانی و اجتماعی همچون هویت‌های جنسی و جنسیتی زنان و مردان مشاهده کرد. نظریه‌پردازان مطالعات فرهنگی، بازنمایی فرهنگی جنسیت و روابط جنسیتی را آمیخته با مناسبات قدرت در جامعه و در جهت تقویت نابرابری‌های اجتماعی و جنسیتی مبتنی بر فرهنگ مردسالاری تلقی و تصور می‌کنند.

مسئله بازنمایی جنسیت، هویت‌های جنسی و جنسیتی، مسئله‌ای است که می‌توان آن را در بسیاری از متون ادبی و فرهنگی، چه کهن و چه جدید، به نوعی مشاهده کرد. در همین زمینه، البته مطالعه متون کهن از اهمیت زیادی برخوردار است؛ متون ادبی کهن از اهمیت تاریخی برخوردارند و ضمن فراهم کردن داده‌های تاریخی در مورد مناسبات جنسیتی زمانه خود، می‌توانند تبار اندیشه‌های جنسی و جنسیتی امروزمین را به ما نشان دهند. از رویکرد

تبارشناختی فوکویی، این متون حامل گفتمانهایی درباره جنسیت و امر جنسی هستند و اثرات مهمی در شکل دادن به هویت‌های اجتماعی مردان و زنان دارند. هدف این گفتمانها نیز بساختن سوژه‌های جنسیتی موافق و مطیع است (میلز، ۱۳۸۲). این گفتمانهای معطوف به ساختن سوژه‌های جنسیتی، به خصوص در «متون تجویزی» به تعبیر فوکو، بروز و ظهور بیشتری دارند. منظور «متونی است که شکل‌شان هر چه باشد (خطابه، گفت و گو، رساله، مجموعه احکام، نامه‌ها و غیره)، موضوع اصلی‌شان طرح قواعد رفتار است و به افراد امکان می‌دهند از خودشان در مورد رفتارشان پرسش کنند، مراقب آن باشند، آن را شکل دهند و خودشان را به منزله سوژه اخلاقی بسازند» (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۰۹).

در تاریخ ادبی و فرهنگی ایران، کتابهای متعددی با همین ویژگی‌های تجویزی وجود دارند که در آنها از مسائل جنسی و جنسیتی سخن رفته و هدف‌شان ارائه الگوهای رفتاری به زنان و مردان بوده است. یکی از این متون تجویزی کهن و مهم، متعلق به قرن هفتم هجری با عنوان «جوامع الحکایات و لوامع الروایات» اثر سدید الدین یا نورالدین محمد عوفی است. این کتاب، مشتمل بر حدود ۲۰۰۰ حکایت ادبی و تاریخی است و یکی از بزرگترین و مهمترین منتهای ادبی زبان فارسی می‌باشد، بیش از هزار صفحه را شامل می‌شود و مجموعاً دارای چهار قسمت یا بخش و هر قسمت مشتمل بر بیست و پنج باب یا فصل است و مجموعاً صد باب را شامل می‌باشد. بنابر نظر آقابزرگ تهرانی این کتاب را باید کتابی تاریخی تلقی کرد که به صورت داستان درآمده و در هر قسمت پدیده‌های تاریخی مربوط به آن را در قالب حکایت‌های گوناگون یاد کرده است (آقابزرگ تهرانی، بانک اطلاعاتی کتب و نسخ خطی). عوفی در تحریر این اثر از منابع تاریخی گوناگونی استفاده کرده است. یکی از محققین بنام امیربانو مصفا کوشیده است در چندین مقاله این منابع بعضاً ناشناس و گمشته را معرفی نماید (مصفا، ۱۳۵۴ و ۱۳۵۱). از ویژگیهای بارز این اثر آن است که نثر کتاب در بسیاری از داستان‌ها ساده و روان است و از نثر پرتکلف فارسی در قرون گذشته نشانی ندارد (نگاه کنید به خوانساری، ۱۳۷۵). این کتاب که در سال ۶۳۰ هجری توسط محمد عوفی در هنگام مهاجرت به هند بخاطر حمله مغولان نوشته شده، تلاش عظیمی کرده است تا به نوعی بازسازی‌کننده فرهنگ ایرانی در قالب گفتارها و حکایات اخلاقی و تاریخی باشد. «نورالدین» یا «سدیدالدین محمد» پسر محمد پسر یحیی پسر طاهر پسر عثمان عوفی بخارائی حنفی در پی حمله مغول (۶۱۸ قمری)، به دربار «ناصرالدین قباچه» (۶۰۲-۶۲۵ قمری)

از پادشاهان هند پناه می‌برد و در آنجا کتاب جوامع الحکایات را تقریر می‌کند (منظورالحق، ۱۳۳۲: ۲۶).

این کتاب را باید منبعی مهم در زمینه ارائه اطلاعات تاریخی درباره زندگی زنان و مردان در دوره منتهی به حمله مغول در قرن هفتم هجری بدانیم. کتابی که اطلاعات مهم تاریخی درباره روابط، مسائل و هویت‌های جنسی و جنسیتی در آن دوره ارائه می‌کند. عوفی چهار فصل از کتاب «جوامع الحکایات و لوامع الروایات» را به زنان اختصاص داده یا به عبارتی در این فصول از زنان سخن رانده است. او در این فصول، مجموعه‌ای از حکایات و داستانها درباره زنان آورده است. در این چهار فصل، زندگی زنان، ویژگی‌های آنها و روابط شان با مردان چه در قالب ازدواج یا خارج از ازدواج در قالب داستان و حکایت روایت شده است. این چهار فصل هم به لحاظ تاریخی مهم است، زیرا می‌تواند ارائه کننده اطلاعات تاریخی درباره زندگی زنان در قرن هفتم باشد، و هم به جهت صورتبندی گفتمانی مسائل مربوط به جنسیت و امر جنسی. عوفی در این فصول، گفتمانی جنسیتی را به کار می‌گیرد که هدفش - چنانکه در کتاب اشاره دارد - خطاب قرار دادن مردان و هشدار به آنها درباره مسائل مربوط به زنان و نحوه رفتار با آنها است. در واقع، در این کتاب، زنان به مسئله‌ای برای مردان بدل می‌گردند.

با این اوصاف، در این مقاله ما تلاش خواهیم کرد تا گفتمان کتاب «جوامع الحکایات و لوامع الروایات» درباره جنسیت، هویت جنسیتی و مناسبات زنان و مردان را براساس «نسخه خطی» آن مورد مطالعه قرار دهیم. پرسش اساسی مقاله آن است که در کتاب مذکور، جنسیت و هویت جنسی زنان و مردان چگونه به گفتمان درمی‌آید و مسائل و سوژه‌های جنسیتی چگونه بر ساخته می‌شوند؟

پیشینه پژوهش

محققان و نظریه پردازان مطالعات فرهنگی و غالباً فمینیستی از دهه ۱۹۵۰ بدین سو، بررسی نحوه بازنمایی زنان و مسائل جنسیتی در متون کلاسیک ادبی و تاریخی را در مرکز برنامه‌های پژوهشی خود قرار داده و همچنان بر آن استمرار ورزیده اند. آنها ضمن تحلیل این متون فرهنگی کوشیده‌اند عناصری فرهنگی و تاریخی را تشخیص دهند که از طریق آنها ارزش‌ها و هنجارهای مبتنی بر نابرابری جنسیتی و مردسالاری در جامعه بشری

بازتولید شده و تداوم یافته است. یکی از اولین و نفوذترین تحقیقات مدرن با رویکرد فمینیستی به متون ادبی و فرهنگی، کتاب «جنس دوم» سیمون دوبوووار (۱۳۸۸) است. او ضمن نقد سیستم مردسالار حاکم بر جوامع بشری، ارزشهای زنانگی بازنمایی شده در این متون را در جهت تداوم فرهنگ و ایدئولوژی مردسالاری و تثبیت جایگاه فرودست زنان در طول تاریخ می بیند. موقعیتی که در آن، زنان در این متون به عنوان جنس دوم و تابع مرد تعریف می شوند و از آنها خواسته می شود این ارزشها را درونی کنند و تداوم بخشند. کتاب دوبوووار تأثیر عمیقی بر تحقیقات بعدی درباره بازنمایی جنسیت در متون فرهنگی گذاشته و در واقع آغازگر مطالعات پهن دامنه و انتقادی فمینیستی بوده است (استریناتی، ۱۳۸۰؛ استوری، ۱۳۸۶؛ بشیریه، ۱۳۷۹؛ کولومبورگ، ۱۳۸۷؛ مک لالین، ۱۹۹۹؛ گرت، ۱۳۸۰؛ فریدمن، ۱۳۸۱، جکسون و اسکات، ۲۰۰۲). یکی از مسائل عمده‌ای که در این متون فمینیستی مؤکداً بدان اشاره می‌گردد، تفاوت معنا و کاربرد دو واژه «جنس» (Sex) و «جنسیت» (Gender) است. «جنسیت»، برحسب تعریف به آن جنبه از تفاوت‌های زن و مرد مربوط می‌شود که به لحاظ فرهنگی و اجتماعی شکل می‌گیرد و بنابراین از واژه «جنس» که بر تفاوت‌های زیست‌شناختی مردان و زنان اطلاق می‌گردد، تمییز داده می‌شود (گیدنز، ۱۳۷۴). جنس و جنسیت اما با هم در پیوند هستند. در واقع جنسیت با «همبستگی‌های فرهنگی استقرار یافته پیرامون جنس»^۱ (گافمن، ۱۹۹۷: ۲۱۰) ارتباط می‌یابد. و بدین ترتیب، تمام عرصه اجتماعی روابط زن و مرد را در بر می‌گیرد و بدانها معنا می‌بخشد. پیرامون همین مفاهیم مربوط به تفاوت دو جنس، ادبیات تحقیقی بسیاری در سراسر جهان تولید شده و همچنان می‌شود.

در ایران نیز مطالعات چندی در این زمینه انجام شده که عموماً رویکرد فمینیستی به این متون داشته‌اند. برای نمونه حسین علی‌نقی (۱۳۹۰) در این مطالعه که به روش تحلیل محتوای کیفی انجام داده، تلاش کرده است تا نقش و شخصیت زنان در داستانهای «شاهنامه فردوسی» را مورد تحلیل قرار دهد. او بدین نتیجه رسیده که زنان در داستانهای شاهنامه، کمتر نقش اصلی داشته و عموماً نقش‌های فرعی ایفا کرده‌اند. با این حال، زنان در شاهنامه غالباً چهره مثبت داشته و کمتر در نقش منفی ظاهر شده‌اند. در مطالعه دیگری، سعید بزرگ بیگدلی و سارا حسینی (۱۳۹۲) تلاش کردند تا داستان‌های «مرزبان‌نامه» را

1. Culturally established correlates of sex

مورد نقد فمینیستی قرار دهند. بر همین اساس آنها دو گونه داستان در مرزبان نامه تشخیص دادند؛ «داستانهای زن‌ستا» و «داستانهای زن‌ستیز». آنها بدین نتیجه رسیدند که نگرش کتاب مزبور به زنان در مرز این دو نگاه (زن‌ستا و زن‌ستیز) قرار دارد و نمی‌توان به تمامی آن را در یک سوی این طیف قرار داد.

با این پیشینه مطالعاتی، پژوهش حاضر به مطالعه مسئله بازنمایی گفتمانی جنسیت در کتاب «جوامع الحکایات و لوامع الروایات» عوفی خواهد پرداخت که البته اولین تجربه پژوهشی در این مورد نیز هست. با این تفاوت نسبت به مطالعات پیشین که رویکرد نظر در اینجا رویکرد تحلیل گفتمان میشل فوکو خواهد بود و نه رویکرد فمینیستی.

رویکرد نظری: گفتمان جنسیت و مسئله سوژه

وقتی سخن از گفتمان جنسیت به میان می‌آوریم، طبیعتاً باید از معنای واژه «گفتمان» و ویژگی‌های آن سخن به میان آوریم. واژه «گفتمان» و تحلیل‌های مربوط به آن را نزد متفکران گوناگون از جمله میخائیل باختین و ... می‌توان یافت (نگاه کنید به میلز، ۱۳۸۲؛ یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹). در این میان اما، نظریه‌های میشل فوکو درباره گفتمان، تأثیر فراوانی بر توسعه نظریه «تحلیل گفتمان» در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی همچون جامعه‌شناسی، نقد ادبی، مطالعات جنسیت، داشته است. بنابر یک تعریف مقدماتی، «گفتمان» را باید «شیوه‌ای برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن (با فهم یکی از وجوه آن)» تعریف کنیم (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۸). این تعریف اما، هیچ چیز زیادی برای ما ندارد. چون «گفتمان» در دستگاه‌های نظری مختلف تعاریف مختلفی داشته و ابعاد مختلفی را در بر گرفته است. در این جا، اما می‌کوشیم بر تعریف و کاربرد واژه «گفتمان» نزد فوکو تمرکز داشته باشیم.

فوکو در آثار خود، تعاریفی کلی از مفهوم «گفتمان»، به دست داده است. و این تعاریف با مفهوم «گزاره» پیوند دارد. در واقع، گزاره کوچکترین واحد گفتمان یا «اتم گفتمان» (فوکو، ۱۳۹۲) است. فوکو گاهی گفتمان را به عنوان «حیطه کلی همه گزاره‌ها یا احکام»، گاهی به عنوان «گاهی به عنوان مجموعه قابل تمایزی از گزاره‌ها» و گاهی به مثابه «رویه-های ضابطه‌مندی که شماری از احکام را توضیح می‌دهد»، تعریف می‌کند.

اما تعریف گزاره چیست؟ فوکو برای تعریف گزاره، در گام نخست، آن را در تمایز با «جمله» و «قضیه» قرار می‌دهد (فوکو، ۱۳۹۲). «جمله واحد تحلیل دستوری، «قضیه» واحد تحلیل منطقی و «گزاره» واجد تحلیل دیرینه‌شناسانه است. نمی‌توان رابطه‌ای یک به یک میان «گزاره» و «جمله» یا «گزاره» و «قضیه» برقرار کرد. یعنی ضرورتاً همیشه به ازای یک «قضیه»، یک «جمله» یا یک «گزاره» وجود ندارد. ممکن است جایی با دو قضیه سر و کار داشته باشیم که هر دو در واقع گزاره‌ای واحدند، و برعکس. در مورد جمله هم همین‌گونه است. از سوی دیگر، ممکن است جایی با سلسله‌ای از نشانه‌ها سر و کار داشته باشیم که نه قضیه باشند و نه جمله، اما یک «گزاره» تشکیل دهند (مشایخی، ۱۳۹۵: ۷۸).

هر گزاره یک «کردار گفتمانی» است و هر گفتمان، نظامی از گزاره‌ها یا «کردارهای گفتمانی» است. از نظر فوکو، گزاره‌ها پاره‌گفتارهایی هستند که نوعی نیروی نهادی در خود دارند و از این رو، اعتبار خود را مدیون اشکالی از اقتدار یا اتوریته هستند - پاره‌گفتارهایی که به نظر او، باید به عنوان پاره‌گفتارهای «بر حق» (in the true) طبقه‌بندی شوند: «همیشه این امکان وجود دارد که سخن شخص در خلأ، مظهر حقیقت باشد؛ با این حال، شخص تنها وقتی بر حق خواهد بود که از برخی قوانین «پلیس» گفتمانی تبعیت کند که هر وقت شخص سخن می‌گوید از نو به جریان می‌افتند» (فوکو، به نقل از میلز، ۱۳۸۲: ۷۹).

به این اعتبار، گفتمان چیزی است که چیز دیگر (پاره‌گفتار، مفهوم، تأثیر) را تولید می‌کند و نه چیزی که در خود و برای خود وجود دارد و به صورتی جداگانه می‌توان تحلیل‌اش کرد. فوکو به گفتمان از رویکردی ساختاری می‌نگرد و می‌کوشد صورتبندی عناصر مختلف در آن را بر پایه یک سری قواعد گفتمانی مشخص مورد تحلیل قرار دهد. یک ساختار گفتمانی را، «به واسطه نظام‌مندی آراء، نظرات، مفاهیم، شیوه‌های تفکر و رفتاری که در بطن یک بافت خاص شکل گرفته‌اند، و به واسطه تأثیرات [یا جلوه‌های] آن شیوه‌های تفکر و رفتار می‌توان شناسایی کرد» (میلز، ۱۳۸۲: ۲۸-۲۷).

بدین ترتیب، فوکو به گفتمان به مثابه چیزی واجد تأثیر نگاه می‌کند. از نظر او، گفتمان‌ها که در پیوند دانش، قدرت و حقیقت شکل می‌گیرند، پیامدهایی مهم در شکل دادن به سوژه‌های انسانی دارند. در واقع هدف گفتمان‌ها، ساختن سوژه است. یک گفتمان، وقتی در این هدف پیروز می‌شود که بتواند خود را به عنوان «حقیقت» به یک سوژه ارائه کند. در

باور فوکو «حقیقت» یک امر استعلایی و ماورایی نیست. حقیقت در نظر او، چیزی کاملاً مادی یا این جهانی (worldly) و سالب (negative) است:

حقیقت متعلق به این جهان است؛ حقیقت در جهان به واسطه الزام ها و اجبارهای جورواجور ساخته می شود. هر جامعه ای رژیم حقیقت خود را، «سیاست‌های کلی» حقیقت خود را دارد: و آن انواع گفتمان‌هایی است که آن جامعه در دامن خود می پروراند و آنها را می دارد که نقش حقیقت را ایفا کنند (فوکو، به نقل از میلز، ۱۳۸۲: ۲۸)

بنابراین حقیقت آن چیزی است که جوامع باید برای تولید آن کار بکنند و فوکو می-کوشد نیرویی را که مردم صرف کنار گذاشتن شکل‌های خاصی از دانش از شمول «حقیقت» می‌کنند، توضیح دهد. از دیدگاه او، گفتمان‌ها در خلاء وجود ندارند، بلکه در کشاکش دائم با گفتمان‌ها و رویه‌های اجتماعی دیگری قرار دارند که آنها را در ربط با پرسش‌های مربوط به حقیقت و اقتدار یا اتوریته شکل می‌دهند.

بدین ترتیب، مبحث گفتمان در بطن مباحث فوکو درباره اندیشه، عقلانیت و رژیم حقیقت قرار می‌گیرد. گفتمان‌ها، اندیشه‌های نظام‌مندی هستند که در چهارچوب عقلانیت و رژیم‌های حقیقت خاص تاریخی صورت‌بندی می‌شوند. این مبحث در همه کتابهای فوکو، از اولین تا آخرین آنها، هم در بخش دیرینه‌شناسی و هم تبارشناسی او، جزء مهمی از تحلیل‌های فوکو را تشکیل می‌دهد. مبحث گفتمان به خصوص در آخرین کار او، تاریخ سکسوالیته، در مرکز پرسش‌های او درباره گفتمان‌های جنسی قرار دارد. در تاریخ سکسوالیته، او تحریک به گفتمان درباره سکس را در عصر مدرن مورد تحلیل قرار می‌دهد و می‌کوشد عقلانیت‌ها و رژیم‌های حقیقت پیرامون این گفتمانها را تحلیل کند و پیوند آنها را با بحث دانش و قدرت نشان دهد (فوکو، ۱۳۸۳).

در نظام نظری فوکو اما، گفتمان فی نفسه مسئله نبود، بلکه روابط گفتمان‌ها، قدرت‌ها، دانش‌ها و در یک دید کلی، نقش آنها در دوره‌بندی‌های تاریخی اهمیت داشت و البته، همه این عناصر در رابطه‌اشان با «سوژه» اهمیت پیدا می‌کرد (نگاه کنید به دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۳۴۳). حول و حوش مفهوم سوژه است که فوکو سبک تاریخنگاری خاص خود یعنی دیرینه‌شناسی و تبارشناسی را بنا می‌کند و مسایل همچون گفتمان و قدرت را در قالب تاریخنگاری خود به تحلیل می‌کشد. منظور فوکو از سوژه، پرسش از هویت و کیستی انسانها است. اینکه هویت افراد در ارتباط با دانش‌های بشری یا روابط قدرت و همچنین مناسبات میان قدرت و دانش به چه شکلی در می‌آید؟ اینکه فرد، چقدر امکان مقاومت در برابر روابط

دانش و قدرتی دارد که می‌خواهند از او، سوژه‌ای تابع و منقاد بسازند. فوکو در مقاله «تکنولوژی سیاسی افراد» (۱۳۸۹: ۳۴۳) مسئله سوژه و سوژه‌مندی را در قالب این سوال فلسفی مدرن که «ما در اکنون مان چیستیم؟» یا «ما امروز چیستیم» صورتبندی می‌کند. سوالی که فوکو در متنی از کانت می‌بیند و هدف کارهای خود را پاسخ به این سوال از طریق «تحلیل تاریخی روابط میان اندیشه‌ها و کردارها» (همان، ۳۴۴) عنوان می‌کند.

تعریف فوکو از سوژه، با تعریفی که عموماً در تاریخ فلسفه مابعد دকারتی رایج است تفاوت دارد. نزد دکارت، سوژه، یک فاعل شناسنده و خودمختار است (سارا میلز، ۱۳۸۲: ۴۷). فوکو اما، از این سنت سوژه دکارتی، خارج می‌شود. نزد فوکو، سوژه فاعل مختار نیست. بلکه سوژه کسی است که در معرض شناخت، دانش، قدرت یا هر چیز دیگری قرار می‌گیرد. بنابراین، آنچه فکر فوکو را به خود مشغول کرده بود، عبارت بود از نوشتن تاریخ، بدون ارجاع به سوژه خود مختار (میلز، ۱۳۸۲: ۴۶). فوکو در همین چهارچوب، مفاهیم «فرآیند سوژه‌شدن» (subject- in- process) و «بحران سوژه مندی» (Subject- in- crisis) را مطرح می‌کند. این به آن معناست که برای اینکه فردی به سوژه قدرت یا دانش و ... بدل شود، لزوماً باید فرآیندی طی شود. اما فرآیند سوژه‌شدن، همیشه در خطر بحران است. آنجا که به نظر فوکو، مقاومت‌ها شکل می‌گیرد. توجه فوکو در این میان، به قدرتی بود که «بر زندگی روزمره بی‌واسطه اعمال می‌شود، افراد را طبقه‌بندی می‌کند، با فردیت خاص شان مشخص می‌کند، آنان را به هویت شان مقید می‌کند، و بر آنها قانونی از حقیقت را تحمیل می‌کند که باید بپذیرند و دیگران نیز باید این قانون را در آنها باز شناسند» (سوژه و قدرت، ۱۳۸۹: ۴۱۵). بدین ترتیب، شکلی از قدرت پدیدار می‌شود که افراد را به سوژه بدل می‌کند.

فوکو از مبارزه علیه سوژه-منقادسازی و علیه شکل‌های گوناگون سوژه‌مندی (Subjectivity) سخن به میان می‌آورد و هدف تحلیل‌های تاریخی و انتقادی خود را کمک به این گونه مبارزات رهایی‌بخش اعلام می‌کند. او در مقاله «نقد چیست» (۱۳۸۹)، کارکرد نقد را اساساً «سوژه-منقادزایی در بازی آن چیزی» می‌داند که می‌توان در یک کلام «سیاست حقیقت» نامید (نقد چیست، ۱۳۸۹: ۲۷۴). منظور او از «سیاست حقیقت»، «مجموعه‌ای از نسبت‌هایی است که قدرت، حقیقت و سوژه را، یکی را به دیگری، یا یکی را به دو تای دیگر گره می‌زند» (همان). در نظر فوکو، باید قدرتی را زیر سوال برد که افراد را به کمک ساز و کارهای قدرت مدعی یک حقیقت، سوژه- منقاد می‌کند.

او بر مبنای همین بحث نظریه خود درباره سکسوالیته را طرح می‌کند. به نظر او، سکس و امر جنسی، از جمله معدود نقاطی از زندگی آدمی است که سه عنصر «قدرت، حقیقت و سوژه» به هم گره می‌خورند (فوکو، ۱۳۸۴). فوکو در مجموعه تاریخ سکسوالیته، به مسئله محوری خود درباره شیوه‌های سوژه‌شدن و سوژه‌مندی در یک موضوع کاملاً انضمامی و ملموس یعنی بدن و غریزه جنسی می‌پردازد. او در این سلسله مطالعات، شیوه‌هایی را بررسی می‌کند که از طریق آنها «انسان یاد گرفت که خود را به منزله سوژه یک سکسوالیته بازشناسد» (سوژه و قدرت، ۱۳۹۲: ۴۰۸).

فوکو در کار خود، این شاکله فکری رایج را زیر سؤال می‌برد که سکسوالیته یک امر نامتغیر، غیر تاریخی و ثابت مبتنی بر غریزه است. از نظر او، سکسوالیته در خلال آنچه او «بازی‌های حقیقت» می‌خواند شکل می‌گیرد و تحول می‌یابد. او تلاش کرد به تحلیل تکنیک‌هایی بپردازد که انسان غربی در طول چند هزار سال برای پرورش و تربیت نفس خود به کار گرفته بود. تحلیل کردارهایی که

به یمن آنها افراد هدایت شدند به بذل توجه به خود، رمزگشایی از خود، بازشناختن خود به منزله سوژه میل و خود را سوژه میل دانستن، و به کار انداختن نسبتی معین میان خود با خود که به آنان امکان می‌دهد حقیقت هستی‌شان را در میل کشف کنند (کاربرد لذت‌ها، ۱۳۸۹: ۵۰۰)

فوکو تلاش کرد تا تکوین تاریخمند سوژه میل‌گر و سوژه‌مندی در امر جنسی را مطالعه و روابط میان این سوژه میل‌گر و «بازی‌های حقیقت»، به منزله بازی‌های صدق و کذب را تحلیل کند. بازی‌های حقیقتی که از رهگذر آنها هستی از لحاظ تاریخی به منزله تجربه ساخته می‌شود. از این رو، فوکو در مجلدات دوم تا چهارم تاریخ سکسوالیته تلاش کرد مطالعه خود را حول شکل‌گیری بطئی یک «هرمنوتیک خود» در دوره‌های باستان و مسیحیت بازسازماندهی کند.

او در پی پاسخ به این مسئله بر آمد که چگونه در عصر باستان، فعالیت و لذت‌های جنسی از طریق «کردارهای خود» مسئله شدند. فوکو، تلاش کرد تا شیوه‌های متفاوت عمل به مثابه سوژه اخلاقی و کردارهای پارسایانه مربوط به وفاداری جنسی را مورد تحلیل قرار دهد. فرضیه فوکو این بود که حوزه‌ای کامل، پیچیده و غنی از تاریخ‌مندی شیوه فراخواندن فرد برای بازشناختن خود به منزله سوژه اخلاقی رفتار جنسی وجود دارد. او تلاش کرد تا تاریخ چنین شیوه فراخواندن سوژه را بنویسد.

در این پژوهش ما می‌کوشیم از رویکرد نظری فوکو درباره سوژه جنسیت و امر جنسی، به متن جوامع‌الحکایات عوفی به عنوان یک متن تجویزی و اندرزنامه‌ای نظر بیفکنیم و چگونگی تکوین این سوژه را در قالب گفتمان حاکم بر آن را تبیین کنیم.

روش پژوهش

روش بررسی مسئله بازنمایی جنسیت در این مقاله، تحلیل گفتمانی متن است. رویکرد نظری «تحلیل گفتمان» (Discourse Analysis)، یکی از مهمترین رویکردهای برساختگرایی اجتماعی را تشکیل می‌دهد. این رویکرد خود شامل رویکردهای متعددی همچون رویکرد لاکلو و موف، تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، روانشناسی گفتمانی، رویکرد فوکویی و ... می‌شود. این رویکرد به لحاظ متدولوژیک هم نظریه است و هم روش پژوهش. بدین معنا که نمی‌توان از تحلیل گفتمان به منزله روش تحلیلی منفک از بنیان‌های نظری و روانشناختی‌اش استفاده کرد» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۸-۲۵). در این پژوهش، رویکرد تحلیل گفتمانی فوکو، اساس تحلیل خواهد بود.

در این مقاله می‌کوشیم با استفاده از رویکرد تحلیل گفتمان فوکو، به این مسئله پاسخ دهیم که در کتاب «جوامع‌الحکایات و لوازم‌الروایات» عوفی، جنسیت و هویت جنسی زنان و مردان چگونه به گفتمان درمی‌آید و مسائل و سوژه‌های جنسیتی چگونه برساخته می‌شوند؟

از این کتاب، نسخه‌های خطی متعددی در ایران، قزاقستان و اروپا وجود دارد. در بانک اطلاعاتی کتب و نسخ خطی متعلق به آقابرگ تهرانی، مشخصات ۲۳ نسخه مختلف این کتاب در سراسر جهان برشمرده شده است. کتاب هنوز به طور کامل به چاپ نرسیده است. اما ملک الشعراي بهار به سال ۱۴ - ۱۳۱۵، این کتاب را با چند نسخه برابر و تصحیح کرده است و چون اسباب چاپ همه آن فراهم نبود ناچار منتخب و کوتاه شده‌ای از آن برگرفته و یک جلد از چهار جلد این منتخب را وزارت فرهنگ بسال ۱۳۲۴ برای استفاده دانش آموزان دبیرستانها چاپ کرده است (آقابرگ تهرانی، بانک اطلاعاتی کتب و نسخ خطی، همچنین نگاه کنید به منظورالحق، ۱۳۳۲). همچنین، پگاه خدیش و محمد جعفری قنواتی بخشهایی از کتاب را از روی نسخه آستان قدس رضوی، تصحیح و نقطه‌گذاری کرده در سال ۱۳۹۰ در ۷۶۳

صفحه توسط انتشارات مازیار به چاپ سپرده‌اند و بر آن مقدمه‌ای نوشته‌اند و لغت‌نامه و نمایه‌ای هم بر آن افزوده‌اند.

نسخه خطی مورد استفاده در این مقاله، نسخه خطی موجود در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران بوده است. این نسخه، کامل و دارای هر چهار بخش، به خط نستعلیق با عنوان و نشان شنگرف است. این نسخه دارای هیچ تصویری نیست و فصول یا باب‌های نسخه و حکایات آن پشت سر هم آمده‌اند. نثر و املاي نسخه البته روان و خالی از تکلف و به زبان امروزی نزدیک است و بنابراین در نقل قول عبارات، از همان املاي پیشین استفاده شده است و عبارات به روز نشده‌اند. تحلیل‌های این مقاله از روی نسخه عکسی یا اسکن شده نسخه خطی دانشگاه تهران صورت گرفته است و ارجاعات براساس صفحات نسخه عکسی صورت گرفته است. هر صفحه عکسی این نسخه، شامل دو صفحه از نسخه خطی می‌باشد و بنابراین اگر در اینجا به صفحه ۴۱۴ نسخه عکسی ارجاع داده می‌شود، در نسخه خطی، این صفحه ۸۲۸ می‌باشد.

به لحاظ محتوایی، حکایات نسخه جنبه‌های اندرزنامه‌ای و اخلاقی دارد و به لحاظ ساختار روایی، کتاب چهار بخش است و هر بخش دارای ۲۵ فصل. دو بخش میانی (دوم و سوم) براساس ساختار دوگانه و تقابل دوتایی (اخلاق حمیده و اخلاق مذمومه) سامان یافته است.

مقاله بر مطالعه چهار فصل از کتاب عوفی که درباره زنان است تمرکز دارد. این فصول برای این انتخاب شده‌اند که به طور خاص، چنانکه از عناوین شان برمی‌آید، می‌توانند گویای نظر عوفی درباره زنان باشد. این فصول، چهار باب (فصل) پایانی از قسم (بخش) سوم کتاب مذکور را شامل می‌شوند که عناوین‌شان عبارت است از:

- باب بیست و دوم از قسم سوم: در باب زنان لطیف‌طبع و خردمند.
- باب بیست و سوم از قسم سوم: در ذکر زنان پارسای نیکوسیرت.
- باب بیست و چهارم از قسم سوم: در ذکر زنان ناپارسای شهوت‌پرست
- باب بیست و پنجم از قسم سوم: در ذکر زنان و کیده‌های ایشان.

د) یافته‌های پژوهش**د-۱) بازنمایی جنسیت در کتاب «جوامع الحکایات و لوازم الروایات»**

در این قسمت کوشیده می‌شود چگونگی «به گفتمان درآمدن» مسائل مربوط به جنسیت و هویت جنسیتی زنان در چهار فصل مذکور از کتاب «جوامع الحکایات و لوازم الروایات» مورد بررسی قرار گیرد.

به لحاظ ساختار روایی، این چهار فصل بر محور تقابل دوتایی زنان «پارسا» و «ناپارسا» شکل گرفته است؛ بنابراین، فصول بیست سوم و بیست و چهارم خمیرمایه دو فصل دیگر را تشکیل می‌دهند. فصل بیست و دوم مقدمه‌ای برای فصل بیست و سوم و فصل بیست و پنجم تکمله‌ای بر فصل بیست و چهارم است. پارسایی و نیکوسیرتی زنان چنانکه از عنوان فصل بیست و چهارم (در ذکر زنان ناپارسای شهوت‌پرست) برمی‌آید براساس ملاک پیروی کردن یا پیروی نکردن زنان از «میل یا شهوت جنسی» یا به تعبیر عوفی «شهوت‌پرستی» تعریف می‌گردد (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۱۴ نسخه عکسی). در اینجا به نظر می‌رسد عوفی زنان را به سه دسته تقسیم می‌کند: زنان زیرک، پارسا و ناپارسا. اما نیک که بنگریم زنان زیرک را می‌توان براساس تعریف عوفی از پارسایی زنان^۱، تلویحاً در دسته زنان پارسا قرار داد. بدین صورت که هیچکدام از زنان خردمند موجود در حکایات فصل بیست و دوم تابع شهوت جنسی خود نیستند.

شیوه گفتمانی عوفی در این چهار باب آن است که ابتدا چند خط مقدماتی فصل را به بیان مفروضات و مدعیات خود درباره زنان می‌پردازد و سپس برای تثبیت آنها به ذکر حکایات متعدد به منزله شواهد مدعا می‌پردازد. در این مورد روش او بسیار شبیه روش علوم تجربی است که در آن فرضیه سازی و ارائه شواهد تجربی اساس کار را تشکیل می‌دهد. مفروض بنیادین او درباره زنان در جمله ابتدایی فصل بیست و دوم پدیدار می‌شود: زنان ناقص العقل آفریده شده‌اند (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۰۷ نسخه عکسی). این یک «حکم» و «گزاره» تام است که از نظر عوفی در مورد کل زنان صادق است. با این حال، او استثنائاتی نیز برای این گزاره تام قائل است؛ عده بسیار قلیلی از زنان بواسطه عنایت خداوند از این حکم ازلی مستثنا شده‌اند:

۱. پارسایی زنان از نظر عوفی براساس پیروی نکردن آنها از تمایلات جنسی تعریف می‌شود.

«آفریدگار عالم پروردگار بنی آدم با آنکه زنان را ناقص عقل آفریده است و مرتبه مردان از ایشان در گذرانیده، و ضعف خلقت و بنیت ایشان ظاهر کرده، اما بعضی از ایشان را به حیا و وفا و زینت عصمت بیاراست و ذهن صافی و خاطری پاک و طبعی لطیف کرامت فرمود و مقنعه ایشان را عقده دستارداران کرد و لطایف اقوال احوال ایشان را نموداراعتبار و استبصار عقلاً گردانید» (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۰۸ نسخه عکسی).

عوفی سپس از چهار زن که پیامبر اسلام بر همه زنان مقدم داشته نام می برد: آسیه همسر فرعون، مریم مادر عیسی، خدیجه همسر و فاطمه دختر رسول اکرم. عوفی بر آن است که مقدر شده که این چهار زن در مرتبت و فصیلت از صد هزار مرد برتر هستند و در میدان فصیلت گوی سبقت از رجال بزرگ می ربایند (همان).

عوفی در مراتبی بسیار نازلتر از این چهار زن بزرگوار، معتقد است که برخی از زنان دیگر نیز به واسطه کرامت خداوند در جاتی از معرفت را با خود حمل می کنند. پس از این مقدمه، عوفی در سراسر فصل بیست دوم به ذکر حکایاتی از این زنان خردمند و لطیف طبع می پردازد. جالب است که این زنان خردمند لزوماً زنان آزاد نیستند و برخی از آنها از کنیزکان دربار سلاطین هستند. عوفی همچنین برخی زنان سلاطین را در شمار زنان خردمند برمی شمارد؛ از جمله زبیده خاتون همسر هارون الرشید و همچنین مادر معزالروله دیلمی که مدتی مدید ملکه ری بود و با خردمندی خود باعث جلوگیری از حمله سلطان محمود به ری شد» (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: صفحات ۴۰۷ تا ۴۱۰ نسخه عکسی).

همچنان که در نقل قول بالا و مطالب مذکور آشکار است، به لحاظ ساختار زبانی، گفتار عوفی درباره زنان بر محور تقابل دوتایی «مرد و زن» شکل گرفته است. در ادامه گفتار نیز، این تقابل مرد و زن محور تحلیل عوفی در هر چهار فصل مذکور قرار گرفته است. براساس این تقابل دوتایی زنان ناقص عقل اند و مردان کامل عقل، زنان حیله گرند و مردان فاقد حیله گری و ...

در ابتدای فصل بیست و سوم، عوفی باز هم بر نقص زنان تأکید می کند و بر آن می شود که آنها از پهلوی چپ مردان آفریده شده اند. لیکن عده ای از آنها توفیق رحمت خداوندی را یافته و کامل شده اند؛ هر چند که در ابتدا همچون دیگر زنان از پهلوی چپ مردان برخاسته و ناقص آفریده شده اند (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۱۰ نسخه عکسی). با

عطف به این عنایت خداوندی، عوفی به ذکر حکایات درباره زنان نیک و پارسا و ویژگیهای آنها می پردازد.

در چند حکایت اولیه فصل بیست و سوم، عوفی به رتبه‌بندی زنان از جهت شایستگی برای ازدواج با مردان می‌پردازد. در حکایت اول این فصل، او از قول مرد عالمی که خود را در عهد منصور عباسی خود را به دیوانگی زده بود (ظاهراً بهلول)، زنان شایسته برای ازدواج را درجه‌بندی می‌کند؛ بهترین زنان برای ازدواج «زنان مجرد و باکره» هستند. اینان دل در گرو مرد دیگری ندارند. سپس «زنان بیوه بدون فرزند» هستند. اینان تاحدی دل در گرو شوهر قبلی خود دارند و یکسره دل به همسر بعدی نمی‌دهند. در رتبه بعد که البته از نظر راوی «بدترین زنان برای ازدواجند»، «زنان بیوه فرزنددار» قرار دارند که پس از ازدواج مجدد، دغدغه اصلی شان نه شوهر که فرزندان به جا مانده از شوهر قبلی است (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: صفحات ۴۱۰-۴۱۱ نسخه عکسی). در حکایت دوم این فصل، رتبه بندی زنان شایسته ازدواج از قول «داود و سلیمان نبی» ارائه می‌شود. عوفی از قول این پیامبران زنان را براساس تشبیه شان به اشیاء گرانبها یا کم بها دسته‌بندی می‌کند؛ «زنان چهار دسته‌اند: زر سرخ، نقره، سرب و سفال». دختران باکره ارزششان همچون ارزش زر سرخ در میان اشیاء است. زنان بیوه اما جوان همچون سیم سپید یا نقره هستند و ارزشی به مراتب پایینتر از دسته اول دارند. زنان سن و سال دار همچون سرب هستند که به اندک آسیبی کج می‌شوند و به اندکی فشار بیشتر سیاه می‌گردند و نهایتاً زنان فرزنددار شباهت به سفال دارند که به اندک آسیبی می‌شکنند و از آنها چیزی برای مردان حاصل نمی‌شود (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۱۱ نسخه عکسی). در اینجا با نوعی «بایگانی گفتمانی» به تعبیر فوکو مواجه هستیم که در آن، رتبه‌بندی زنان برحسب میزان رضایتمندی شوهر از آنها صورت می‌گیرد. این بدان معناست که هویت زنان در گفتار عوفی بر مبنای میزان بهره‌وری مردان از آنها تعریف می‌شود. به لحاظ گفتمانی، در اینجا مرد یک دال کلیدی است که هویت اجتماعی زن در رابطه با آن مورد تعریف قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، در طبقه‌بندی زنان برحسب اشیاء می‌توان نوعی «نظم اشیاء» (فوکو، ۱۳۸۹a) را مشاهده کرد. نظمی که می‌کوشد نابرابری‌های اجتماعی میان زنان و مردان را طبیعی جلوه داده و یکی را در خدمت دیگری قرار دهد.

د-۲) زن پارسا

پس از این طبقه‌بندی، عوفی ضمن نقل حکایاتی درباره زنان، می‌کوشد «سوژه‌ای با عنوان زن پارسا» را برسازد. ویژگی اصلی «زنان پارسا» در حکایات عوفی، صبرشان بر ناملازمات و کراهت‌های زندگی به خصوص «زندگی زناشویی» است. زنان پارسایی که عوفی به نقل داستان آنها پرداخته، غالباً در زندگی زناشویی خود مشکل و نارضایتی اساسی داشته، اما برای کسب رضای خداوند صبر پیشه کرده و به شوهران خود «وفادار» مانده و «خیانت» نکرده‌اند. عوفی حکایت‌های متعدد از این زنان پارسا نقل می‌کند؛ همچون حکایت زنی که شوهرش را دشمن می‌داشت اما به خاطر رضای خداوند به او خدمت فراوان می‌کرد (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۱۱ نسخه عکسی)، یا حکایت زنی زیباروی که شوهری به غایت زشترو داشت اما به او وفادار بود و ضمن صبر بر این امر ناخوشایند، خداوند را نیز شاکر بود (همان) و یا حکایت زنی که به خاطر وفادار ماندن به شوهر سفر کرده‌اش، هزاران بلا از جمله آوارگی و تعذیب شدن را به جان می‌خورد و نهایتاً به پاداش این امر مستجاب الدعوه می‌شود (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۱۲-۴۱۳ نسخه عکسی).

در اینجا به نظر می‌رسد که هویت زن پارسا نزد عوفی با مسئله «سرکوب امر جنسی» گره می‌خورد. زنان پارسای حکایات عوفی، عشق و میل جنسی را به خاطر اعتقادشان به رحمت خداوندی رد می‌کنند. در حکایات متعددی از عوفی مشاهده می‌شود که زنان در برابر «خواستهای نامشروع مردان» پایداری می‌کنند و علیرغم نیازهای جنسی‌شان تن به گناه نمی‌سپارند. مقاومت زنان پارسا در برابر میل جنسی مردان تا بدان حد می‌رسد که آنها حاضر می‌شوند حتی تن به مرگ بسپارند، اما دامنشان آلوده نشود. از سوی دیگر در هیچیک از حکایات عوفی در این چهار فصل با زن و شوهری برخورد نمی‌کنیم که عاشق یکدیگر باشند. این مسئله به خصوص در مورد زنان پارسا بیشتر مصداق دارد. هیچکدام از زنان پارسای عوفی عاشق شوهران خود نیستند و تنها از روی تعهدات زناشویی است که به زندگی وفادارانه خانوادگی ادامه می‌دهند و به عبارتی علیرغم میلشان می‌سوزند و می‌سازند؛ در حکایات او، خانواده نه بر بنیان عشق و علاقه بلکه بر مبنای تعهد زناشویی بنیان یافته است و این تعهد نیز بنیانش بر مبنای «سرکوب میل» بنا گذارده شده است.

با این اوصاف، در فصل بیست و سوم کتاب ما با دوگانه «مرد شهوتران» و «زن پارسا» مواجه می‌شویم. دوگانه‌ای که یکی از انگاره‌های گفتمانی جامعه ایرانی بوده و همواره زنان

مخاطب آن قرار گرفته‌اند. براساس این انگاره گفتمانی، از زنان خواسته می‌شود در برابر خواسته‌های نامشروع مردان مقاومت کنند و حتی اگر شده از جان خویش نیز برای حفظ عفت دست بشویند. در مقابل جالب است که از مردان چنین خواسته‌ای طلب نمی‌شود. گویا پذیرفته شده است شهوترانی و پیروی از هوی و هوس و کسب لذت جنسی، طبیعت مردان است و چندان نیازی به کنترل آن نیست. در اینجا زنان هستند که «سوژه» خواست عقیف بودن و اخلاق جنسی قرار می‌گیرند و نه مردان.

د-۳) زن ناپارسا

فصل بیست و چهارم از قسم سوم در تقابل کامل با فصل قبل از خود قرار دارد. «سوژه زن ناپارسا» در این فصل در تقابلی کامل با ویژگیهای زن پارسای معرفی شده در فصل بیست و سوم قرار دارد؛ مهمترین ویژگی زن ناپارسا- که در عنوان فصل نیز قابل مشاهده است - پیروی مفرط او از میل جنسی است. عوفی هویت زن ناپارسا را بر مبنای رابطه اش با میل جنسی و میزان کنترلش بر آن تعریف می‌کند؛ «زن ناپارسا»، نه تنها بر «امیال شهوانی» خود کنترلی ندارد، بلکه آن را می‌پرستد؛ در حقیقت او عاشق میل جنسی است و فعالانه آن را طلب می‌کند. بنابراین، اگر زن پارسا مطابق متن عوفی زنی معرفی می‌شود که بر میل جنسی خود کنترل دارد و به خاطر ایمان به خدا آن را سرکوب می‌کند، زن ناپارسا دقیقاً نقطه مقابل آن قرار دارد.

زن ناپارسا دو ویژگی کلیدی دیگر نیز دارد: حيله‌گری و بیوفایی. این دو ویژگی عناصر اصلی هویت اجتماعی «زن ناپارسا» را تشکیل می‌دهند. «سوژه» این حيله‌گری و بیوفایی زنان، البته مردان و شوهران آنها هستند. جالب است که عوفی بر این اعتقاد است که اکثریت جمعیت زنان را زنان ناپارسا تشکیل می‌دهند. زنان پارسا از دیدگاه او اندک‌اند و اکثریت زنان جزو ناپارسایان هستند. او در مقدمه باب بیست و چهارم هدفش از تحریر این فصل را آگاهی دادن به مردان از جهت این مسئله می‌داند که فریب زنان را نخورند و از مکرهای ایشان عافل نشوند (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۱۴ نسخه عکسی). او بر آن است که هیچکس تاکنون از جانب زنان بوی وفا و روی صفا ندیده است:

«بسی کردند مردان چاره سازی / ندیدند از یکی زن رستگاری

زن از پهلوی چپ گویند برخاست / مجوی از جانب چپ چنان راست

نشاید یافت اندر هیچ برزن / وفا در اسب و در شمشیر و در زن» (عوفی، ص ۴۱۴ نسخه عکسی)

او سپس در اولین حکایت خود در این فصل، از شقیق بلخی نقل می‌کند که بر منبر مدعی شده بود که در سراسر بلخ، هیچ زن نیکوکردار نمی‌توان یافت. مردمان به او خرده گرفتند که درین شهر زنان عابد و زاهد زیادی وجود دارند و دلیل این ادعا چیست؟ شقیق برای اثبات ادعای خود از مردم زنی نیکو طلب کرد. آنها زنی را به او معرفی نمودند که شبانه روز به دعا و نماز مشغول بود:

«شقیق فرمود این زن شوهر دارد، گفتند دارد، گفت شوهر او را بخوانید چون بیامد شقیق گفت مرا به تو حاجتی است مرد گفت هر حاجت که داری رواست گفت مرا میباید که نزدیک عیال خود فرستی و بگوی که مدتیست تا به نماز و طاعت مشغول شده‌ای و مرا از تو راحتی نیست و خدمتی نمیتوانی کرد اگر دستوری دهی تا من زن دیگر بخواهم لطف باشد چون آن زن این پیغام بشنید رویش از حال خود بگشت و شوهر را دشنام دادن گرفت و گفت او را چه زهره آن باشد که اندیشه در دل آرد چندانکه او به اینجا آید من سزای او بدهم و امثال این نزاهت بر زبان میراند پیش شقیق آمدند و حال باز راندند فرمود آنکه بهترین ایشان است حال چنین است تا بدترین را حال چگونه باشد» (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۱۴ نسخه عکسی).

عوفی برای اثبات ادعای خود پا پیشتر می‌گذارد و در حکایت دوم فصل بیست و چهارم از امیرالمومنین علی علیه السلام نقل می‌کند ایشان فرمود «عجب دارم از زنان و کار ایشان و فتنه ایشان» و چون سبب پرسیدند داستانی از عهد عیسی نقل می‌کند که زنی در پاسخ خوبیهای بی‌نهایت شوهر به خود به او خیانت کرد و با از روی هوس با پسر امیر شهر روی هم ریخت و برفت (همان).

عوفی باز برای اثبات ادعای بیوفایی و خیانت پیشگی زنان حکایت پادشاهی را نقل می‌کند از مردان لشگر خود خواست زنان خود را به او تسلیم کنند، اما مردان چنین نکردند. در عوض او به زنان آنها وعده داد که اگر سر مردان خود را ببرید می‌توانید همسر من شوید و همه زنان به این وعده سر شوهران خود را بردند (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۱۵ نسخه عکسی).

از سوی دیگر، عوفی در برخی از حکایات خود به خصوص حکایت آخر این فصل - که حکایتی طولانی نیز می‌باشد - تا بدانجا پیش می‌رود که حتی زنان را در حيله گری از

شیطان نیز برتر می‌نشانند (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۱۷-۴۱۸ نسخه عکسی). در حکایت آخر این فصل، عالمی بزرگ در مکه پس از شنیدن داستان زندگی زنی مکار و خیانت‌پیشه بر این مسئله اقرار می‌کند که «ابلیس نیز سر رشته شما [زنان] در نیابد و بر مکرهای شما واقف نگردد» (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۱۸ نسخه عکسی).

جالب است که در دو حکایت این فصل، از استفاده پادشاهان از این دو ویژگی زنان - حيله گری و بیوفایی - جهت کنترل شوهران‌شان سخن رفته است. یکی از حکایات همان بود که ذکر آن آمد (استفاده از زنان برای کشتن سران مملکت) و دیگری داستان بلعم باعورا است که ضمن آن پادشاه شهر، زن بلعم را تطمیع می‌کند تا با استفاده از مکر خود بلعم باعورا را به تقابل با موسی بکشانند. زن موفق می‌شود و این مسئله موجب ملعون شدن بلعم باعورا می‌شود (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۱۴-۴۱۵ نسخه عکسی).

در همین فصل بیست و چهارم، در خلال ذکر حکایات درباره زنان ناپارسا، عوفی به طور ضمنی، نوعی فلسفه درباره زنان و میل جنسی آنها ارائه می‌کند؛ در فلسفه او، پیوند مستحکمی میان «خوبرو بودن» زنان و «میل جنسی» وجود دارد. «زنان خوبرو» نسبت به «زنان معمولی»، هم بیشتر «سوژه میل جنسی مردان» قرار می‌گیرند و هم خود تمایلات جنسی فزونتری دارند. همچنین زنان خوبرو بیش از دیگر زنان، فریب «توجه مردان» به خود را می‌خورند. در فلسفه جنسی عوفی، خوبرویی و زیبایی زنان با «بی‌وفایی» و «خیانت-پیشگی» آنها پیوندی وثیق دارد؛ در یکی از حکایات او، زاهدی به واسطه عبادات خود مستجاب الدعوه می‌شود، اما این استعداد او از جانب خدا به سه دعا محدود شده می‌شود. او به اصرار زنش، از خداوند می‌خواهد که زنش را زیبا گرداند، دعا مستجاب می‌شود و زن او بسیار زیباروی و جوان می‌شود تا بدانجا که آوازه زیبایی او در مملکت فراگیر می‌شود و پیرو این شهرت، مردان جوان بسیاری میل به او می‌نمایند و زن نیز که این همه توجه از مردان دیگر دیده است، دیگر شوهر زاهد خود را به فراموشی می‌سپارد و میل به مردان جوان خواهان خود می‌نماید. این مسئله باعث می‌شود که زاهد دعا کند که چهره زن مسخ گردد. زن مسخ می‌شود، فرزندان زاهد به سوی او هجوم می‌آورند و از او می‌خواهند که چهره مادرشان را بازگرداند و نهایتاً زاهد طی آخرین دعا، بازگشت زن به صورت اولی خود را طلب می‌کند و زن به صورت قبلی باز می‌گردد (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۱۶ نسخه عکسی). در این داستان به خوبی زیبارویی با «ناپارسایی» و «طلب میل جنسی نامشروع» از سوی زن و

نهایتاً بیوفایی و خیانت به شوهر گره خورده است. فلسفه ضمنی دیگر موجود در گفتمان و حکایات عوفی مشتمل بر این مسئله است که زنان به خاطر ارضای میل جنسی خود حاضرند دست به هر کاری از جمله قتل بزنند و لذا مردان همواره باید این مسئله را در نظر داشته باشند تا از ناحیه زنان به ورطه بلا و نابودی نیفتند.

د-۴) پیرامون مکر و حيله زنان

حکایت «مکر و حيله زنان»، عنوان باب بیست و پنجم از قسم سوم کتاب می‌باشد. اما وجود چنین ویژگی‌ای در زنان، چنان که سخن از آن رفت در فصول پیشین، همواره مورد تأکید عوفی قرار می‌گیرد. در اینجا، عوفی استعداد زنان برای مکر و حيله گری را یک استعداد ذاتی می‌پندارد. استعداد ذاتی‌ای که البته نوعی ویژه از «قدرت» محسوب می‌شود. «سوژه» این قدرت ویژه نیز بنابر گفتار عوفی، مردان هستند و البته هیچ مردی نیز از دایره آن فارغ و بیرون نیست. این قدرت در نگاه او، هم جنبه‌های مثبت دارد و هم منفی. جنبه منفی آن همان بود که از آن سخن رفت؛ یعنی استفاده از این قدرت برای پیروی از امیال نامشروع جنسی، فریب مردان و خیانت به آنها. جنبه مثبت مکر و حيله زنانه، البته «جنبه کارکردی» آن برای حفظ خانواده و شوهر است. عوفی در حکایاتی متعدد تلاش زنان برای حفظ شوهران خود را حکایت می‌کند؛ همچون داستان زنی که شوهرش مدام به بصره سفر می‌کرد و او شک کرد که مبادا شوهرش در آنجا زن گرفته باشد. لذا حيله ای به کار برد که ضمن اعتراف کشیدن از شوهرش در این مورد، او را دوباره به زندگی خانوادگی بازگرداند (همان، ص ۴۱۸-۴۱۹) و یا داستان مرد تاجری که زنش را محبوس کرده بود و زن برای اینکه به او درس بدهد، به مردی پیغام داد که درون صندوقی پنهان شود و به بهانه این که صندوق را می‌خواهد امانت به شوهرش بسپرد به خانه آنها راه یابد. نهایتاً صندوقی که مرد غریبه در آن بود به خانه آورده می‌شود. اما زن شوهرش را از وجود مردی در آن با خبر می‌کند و به شوهرش پند می‌دهد که اگر زن نخواهد درستکار باشد به هیچ وجه و با هیچ اعمال محدودیتی نمی‌توان او را وفادار نگاه داشت (همان، ص ۴۲۱).

عوفی ضمن نقل چندین حکایت درباره مکر و حيله زنان، بر آن است که راهکار جلوگیری از خیانت زنان، ایجاد محدودیت برای آنها نیست؛ مکر و حيله زنانه فراتر از هر محدودیتی عمل می‌کند و اگر زنی بخواهد خیانت کند، با استفاده از قدرت حيله‌گری خاص

زنان، بالاخره راه خود را جهت خیانت می‌یابد. همچون حکایت زنی که از معشوق خود خواست درون صندوقی امانتی رود و بدین ترتیب به حرم و خانه او راه یابد (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص ۴۲۱ نسخه عکسی)، یا حکایت زن مردی غیرتمند که در راه حمام شوهرش را فریب داد و وارد خانه مرد مورد علاقه خود شد و به وصال معشوق رسید و این همه در حالی بود که شوهر ساعتها بر در خانه معشوق زن ایستاده بود (همان).

از سوی دیگر، در خلال حکایات عوفی در باب مکر و حيله زنان می‌توان شکل غالب عاشق شدن زنان بر مردان و میل به ایجاد ارتباط با آنها را تحلیل کرد. شیوه‌های دستیابی زنان به معشوق در داستانهای عوفی بسیار محدود است. زنان حکایت‌های عوفی غالباً از درون خانه خود می‌کوشند با معشوق خود ارتباط برقرار کنند. در برخی از حکایتها مثل داستان دختر خطیب اسفراین (همان، ۴۱۷-۴۱۸) یا داستان «زن و برهمن» (همان، ۴۱۹)، زنان بر در یا پشت بام خانه نشسته و به کوچه می‌نگرند که ناگاه مردی زیبارو را می‌بینند و میل به ایجاد ارتباط به او می‌نمایند و یا این که همچون داستان عروس زرگر (همان، ۴۱۹) یا حکایت زن پهلوان غیرتمند (همان، ۴۲۱) به واسطه دلاله‌های زن با مرد معشوق خود ارتباط می‌گیرند. در همه این داستانها، قدرت مکر و حيله زنانه، به منزله ابزاری برای رفع محدودیت‌های ناشی از عرف و اجتماع مردسالار رخ می‌نماید.

نتیجه‌گیری

عصر مغول که از سال ۶۱۶ هجری در ایران آغاز و تا ۷۵۰ ادامه می‌یابد، عصر شکوفایی ادبیات مبتنی بر حکایات کوتاه چه در قالب شعر و چه در قالب نثر است. در این دوره، بزرگترین شاعران و ادیبان ایرانی همچون سعدی و مولوی و عبید زاکانی و ... پدیدار و شمار زیادی آثار فاخر ادبی همچون گلستان، بوستان، مثنوی معنوی، اخلاق‌الاشرف و ... تولید شدند. ادبیاتی که عموماً وجه اخلاقی و اندرزگونه داشتند و نقش بازسازی فرهنگی و اخلاقی جامعه ایرانی در پی حمله مغولان و فروپاشی اجتماعی ایران را به عهده گرفته بودند.

در پی حمله مغولان و سیطره آنها بر ایران، جمعیت ایران در پی قتل‌عام‌ها به شدت کاهش می‌یابد و بسیاری از شهرهای متمدن و آباد آن روزگار تخریب می‌گردند (نگاه کنید به تاریخ ایران کمبریج، دوره مغولان). به تبع این وضعیت، کلیت شیرازه جامعه ایرانی از هم پاشیده

و وضعیت فرهنگی به شدت آنومیک (دورکیم، ۱۳۷۴) بر ایران حاکم می‌گردد. وضعیتی که در کتابهای آن دوره به خوبی بازتاب یافته است و اساساً حجم بالای تولید کتابهای اخلاقی و عرفانی در این دوره، خود حکایت از چنین وضعیت بی‌هنجاری فرهنگی دارد. در گفتار بسیاری از آثار منظوم و منثور این دوره، از جمله مثنوی معنوی و اخلاق‌الاشرف ما با بازتعریف «هویت‌های انسانی» در قالب نقدها و توصیه‌های اخلاقی و عرفانی معطوف به رفتار مواجه هستیم؛ بنابراین اگر با ادبیات فوکو بخوایم سخن بگوییم، در این دوره، جامعه ایرانی دچار نوعی «سوژه‌مندی» است و پرسش از هویت، کیستی و هستی خود مدام در گفتارهای ادبی تکرار می‌گردد. این بحران سوژه‌مندی البته در بعد هویت‌های جنسی و جنسیتی این دوره، همچنانکه در ادبیات این دوره بازنمایی شده، بسیار پررنگ است.

کتاب «جوامع الحکایات و لوامع الروایات» محمد عوفی در چنین فضای معرفتی مبتنی بر بحران سوژه‌مندی نوشته شده و قابل درک است. این کتاب در خلال فصول مربوط به حکایات زنان به صورتی تمام‌عیار این بحران را بازنمایی می‌کند و می‌کوشد با بکارگیری نوعی گفتمان اخلاقی، سوژه‌های جنسیتی به زعم خود اخلاقی را برسازد. او با برساختن گفتمانی سوژه‌های «زن پارسا» و «زن ناپارسا» می‌کوشد نوعی بایگانی (فوکو، ۱۳۹۳؛ دلوز، ۱۳۸۶) جنسیتی مبتنی بر حساسیت نسبت «میل جنسی» زنان به وجود آورد. مطابق این بایگانی، زنان پارسا، زنانی هستند که بر امیال خود مهار می‌زنند و عموماً آن را سرکوب می‌کنند. در عوض، زنان ناپارسا در کاربرد میل جنسی بی‌مهار و گشاده‌دستاند و هیچ سرکوبی در امر جنسی ندارند. دال‌های کلیدی گفتمان عوفی درباره زنان و تعریف هویت جنسیتی آنها دو عنصر «بی‌وفایی» و «مکر و حيله» هستند که البته به نظر عوفی جزو «طبیعت ذاتی» زنان می‌باشد. سوژه اعمال این حيله‌گری و بی‌وفایی نیز مردان و شوهران هستند و عوفی وظیفه خود می‌داند که مردان را از این ویژگی‌های ذاتی به زعم او مخرب زنان برحذر دارد. لذا ما در اینجا با بکارگیری نوعی «گفتمان ذات‌گرا» در مسائل جنسی و جنسیتی توسط عوفی مواجه هستیم. در این گفتمان، عنصر «مکر و حيله» به منزله نوعی «قدرت استراتژیک» نزد زنان عمل می‌کند. زنان از طریق بکارگیری این نیروی استراتژیک، توانایی دستیابی به امیال و خواسته‌های خود را می‌یابند. این نیرو از نظر عوفی، فی‌نفسه بد تلقی نمی‌شود، بلکه نیرویی است که چه بسا می‌تواند نوعی «قدرت مشرف به حیات» باشد. قدرتی که زندگی را با مکر و حيله زنانه درمی‌آمیزد و تداوم می‌بخشد. قدرتی که هم می‌-

تواند ضامن بقای خانواده باشد و هم نوعی ابزار مقاومت در یک محیط سراسر مردانه و مردسالار. جالب است که عوفی از سوژه «مرد شهوتران» سخن می‌گوید و پیروی از «شهوت جنسی» را طبیعی مرد می‌انگارد و بر او از این جهت خرده نمی‌گیرد. اما در عوض، از زنان انتظار دارد که بر این میل مردان مهار بزنند. «زنان پارسا» سوژه‌هایی هستند که به خوبی از عهده چنین کاری برمی‌آیند و در عوض «زنان ناپارسا» در پیروی از امیال، با مردان همدستی می‌کنند. در این گفتمان گویی تقصیر گناه «انحراف جنسی» مردان بر عهده زنان است و بنابراین زنان هستند که باید مورد شماتت قرار گیرند و از آنها خواسته شود که سوژه حکم اخلاقی «پارسایی جنسی» قرار گیرند.

بنابراین، گفتمانی که عوفی در کتاب خود سامان می‌دهد در تکوین نوعی «سوژه جنسی و میل‌گر» مشارکت می‌یابد که براساس آن، شاکله رفتاری و ارزش اخلاقی «پارسایی جنسی» در تصویری زنانه برساخته می‌شود و نه تصویری مردانه. تصویری که در آن، «عدم پیروی از میل جنسی» از زنان خواسته می‌شود و نه مردان. با این حال، این «سوژه میل-گر»، سوژه‌ای در خدمت مردان و «میل مردانه» است، زیرا مخاطب این گفتمان اخلاقی، نه زنان، که مردان هستند. عوفی در موارد متعدد اشاره دارد که هدفش از نوشتن چنین متنی، هشدار به مردان بابت مشکلات اخلاقی زنان و چگونگی مدیریت آن مسائل است. از این نظر، ما در متن عوفی شاهد صورتبندی نوعی گفتمان اخلاقی معطوف به تکوین «سوژه میل‌گر» براساس جنسیت و تفاوت‌های جنسیتی هستیم. گفتمانی که می‌کوشد این تفاوتها را طبیعی جلوه دهد و درون گزاره‌ها و بن‌مایه‌های اخلاقی ابدی سازد.

با این اوصاف، اهمیت کتاب عوفی در آن است که مفاهیم و مفروضات گفتمانی که او در روایات و حکایات خود پیرامون زنان و مسائل اخلاقی جنسیتی صورتبندی کرده بود، تا تقریباً یک سده پیش، به عنوان گفتمانی حقیقی در سپهر عمومی و متون جامعه ایرانی تداوم و هنوز چه بسا برخی از آنها همچنان جریان داشته باشد. گفتمانهایی که اگرچه حقیقی بودن آنها مدتهاست که زیر سؤال رفته، اما همچنان اثرات خود را در قالب کردارهای امروزی بازتولید می‌کند.

منابع

- دی‌والث، م. ۱۳۷۵. «چندگانگی قرائت رمان: سازمان اجتماعی تفسیر»، ترجمه حسن چاوشیان، /رغنون، ۹ و ۱۰: شماره صفحه اول و آخر مقاله در نشریه؟
- بنت، ا. ۱۳۸۶. فرهنگ و زندگی روزمره، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر اختران.
- بزرگ بیگدلی، س. و حسینی، س. ۱۳۹۲. «نقد زن محور (فمینیستی) داستانهای مرزبان‌نامه»، پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی، ۲: ص ۳۳-۵۹.
- دوبووار، س. ۱۳۸۹. جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، تهران: انتشارات توس.
- مهدی‌زاده، م. ۱۳۸۷. رسانه‌ها و بازنمایی، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- راودراد، ا. ۱۳۸۲. نظریه‌های جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- استوری، ج. ۱۳۸۶. مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه، ترجمه حسین پاینده، تهران: نشر آگه.
- استریناتی، د. ۱۳۸۰. مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه، ترجمه ثریا پاک نظر، تهران: گام نو.
- ولف، ج. ۱۳۶۷. تولید اجتماعی هنر، تهران: نشر مرکز.
- دوونینو، ژ. ۱۳۷۹. جامعه‌شناسی هنر، ترجمه مهدی سبحانی، تهران: نشر مرکز.
- آق‌ابزرگ تهرانی، بانگ اطلاعاتی کتب و نسخ خطی، <http://www.aghabozorg.ir/Search.aspx>
- منظورالحق ۱۳۳۲. «محمد عوفی»، نشریه هلال، ۴: ص ۲۳-۲۷.
- دریفوس، ه و رابینو، پ. سال نشر؟ میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشریه، تهران: نشر نی.
- خوانساری، م. ۱۳۷۵. «جوامع الحکایات»، نشریه معارف، ۲(۱۳): ص ۸۰-۹۲.
- علی‌نقی، ح. ۱۳۹۰. «تحلیل شخصیت و نقش زنان در داستانهای شاهنامه»، فصلنامه زن و فرهنگ، ۹(۳): ص ۵۹-۸۱.
- مصفا، ا. ۱۳۵۱. «فرج بعدالشدده و جوامع الحکایات»، نشریه یغما، ۲۸۵: ص ۱۳۷-۱۴۳.
- مصفا، ا. ۱۳۵۴. «منابع گمشده جوامع الحکایات»، نشریه گوهر، ۲۵: ص ۳۸-۴۵.
- گرت، ا. ۱۳۸۰. جامعه‌شناسی جنسیت، ترجمه کتایون بقایی، تهران: نشر دیگر.
- بشیریه، ح. ۱۳۷۹. نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم، تهران: مؤسسه آینده پویان.
- کولومبورگ، س. ۱۳۷۸. رشد جنسیت، ترجمه مهرناز شهرآرای، تهران: انتشارات ققنوس.
- فریدمن، ج. ۱۳۸۱. فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران: انتشارات آشتیان.
- فوکو، م. ۱۳۸۴. /اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

فوکو، م. ۱۳۸۹. *نظم/اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم/انسانی*، ترجمه یحیی امامی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و انسانی.

فوکو، م. ۱۳۸۹. *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

فوکو، م. ۱۳۹۲. *دیرینه‌شناسی/دانش*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

یورگنسن، م. و فیلیپس، ل. ۱۳۸۹. *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

مشایخی، ع. ۱۳۹۵. *تبارشناسی خاکستری/است*، تهران: نشر ناهید.

میلز، س. ۱۳۸۲. *گفتمان*، ترجمه فتاح محمدی، تهران: نشر هزاره سوم.

گیدنز، آ. ۱۳۷۴. *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.

Kenney, Keith 2005. "representation theory", From Handbook of Visual communication: Theory, Method and Media, LEA

McLaughlin, Lisa 1999. "Beyond 'Separate Spheres': Feminism and the cultural Studies/Political Economy Debate", Journal of Communication Inquiry, SAGE publication, Inc, pp 327-359.

Steve Jackson and Sue Scott 2002. Gender: A Sociological Reader, edited by Steve Jackson and Sue Scott, London, Routledge.

Goffman, Erving 1997. The Goffman Reader, edited and with preface and introduction by Charles Lemert and Ann Branaman, Blackwell Publisher Ltd.