

تحلیل گفتمان غالب در داستان‌های کوتاه ذنون ایوب (مطالعه موردی مجموعه «الضحایا»)^۱

جهانگیر امیری^۲

شیوا صادقی^۳

نورالدین پروین^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۹

چکیده

تحلیل گفتمان، از اندیشه‌های زبان‌شناسان، نشانه‌شناسان و پژوهشگران دانش هرمنوتیک سرچشمه می‌گیرد. این شیوه تحلیل، با بررسی بافت متن و بافت موقعیتی، گفتمان حاکم بر جامعه و تفکر چیره بر آن را تبیین می‌کند. مجموعه داستان کوتاه «الضحایا»، نوشته ذنون ایوب - نویسنده عراقی - بازنمودی از واقعیت‌ها و گرفتاری‌های جامعه سنتی عراق است. این داستان تصویری جهت‌مند از فرایندهای ایدئولوژیکی حاکم بر جامعه را ارائه می‌دهد. اهمیت این

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jlr.2018.18762.1488

^۲ دکترای تخصصی زبان و ادبیات عرب، دانشیار گروه زبان و ادبیات عرب، هیأت علمی دانشگاه رازی کرمانشاه (نویسنده مسئول)؛ g.amiri@razi.ac.ir

^۳ دکترای تخصصی زبان و ادبیات عرب، گروه زبان و ادبیات عرب، هیأت علمی دانشگاه پیام نور؛ sh.sadeghi11@gmail.com

^۴ دکترای تخصصی زبان و ادبیات عرب، استادیار زبان و ادبیات عرب، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی قم؛ Norudin.parvin@smc.ac.ir

تصاویر بازنمایی شده از آن جهت است که فقر فرهنگی را در جامعه ترسیم می‌کنند. همچنین، شخصیت‌هایی در این داستان‌ها به نمایش در می‌آیند که بازنمودی از شخصیت‌های حقیقی جامعه‌اند و رفتاری همسو با کلیشه‌های نادرست موجود در جامعه خویش را به نمایش می‌گذارند. مقاله حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی و در قالب تحلیل گفتمان، بر آن است به این پرسش پاسخ دهد که چگونه نظام یا نظام‌های گفتمانی حاکم بر جامعه، بستری برای تقویت و بازتولید فقر فرهنگی، در جامعه سنتی عراق شده‌اند؟

واژه‌های کلیدی: تحلیل گفتمان، بافت متن، بافت موقعیتی، داستان کوتاه، ذنون ایوب.

۱. پیش‌گفتار

مطالعات فرهنگی، با بخش گسترده‌ای از اجتماع پیوند می‌یابد. در این زمینه، بررسی ادبیات داستانی به عنوان یک رسانه و بر پایه مطالعات انتقادی و شناخت فرهنگ حاکم بر یک جامعه از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. به همین سبب، به تحلیل گفتمان مجموعه داستان الضحایا پرداختیم که با بستر فرهنگی جامعه سنتی عراق در ارتباط است. درون‌مایه مجموعه داستان الضحایا، فرصتی مناسب برای ورود به لایه‌های درونی‌تر مشکلات فرهنگی زنان و مردان در جامعه سنتی عراق را فراهم می‌آورد. نویسنده با تصویرسازی از روزمره‌ترین مناسبات اجتماعی، زبان ساده و گیرایی برای مسائل پیچیده در روابط انسانی برگزیده‌است. وی می‌خواهد از رهگذر تحلیل زندگی شخصیت‌های این داستان‌ها، به نوعی دیدگاه انتقادی و اجتماعی نگر برسد. در تحلیل این داستان‌ها خواهیم دید که فقر فرهنگی، معضلی فراگیر در گفتمان‌های زنانه و مردانه موجود در داستان است و فقط ویژه طبقه فرودست جامعه نیست. در این مجموعه داستان، زندگی‌هایی فرو می‌پاشد، شخصیت‌هایی خودکشی را بر زنده ماندن ترجیح می‌دهند، شخصیتی به گمان خویش برای حفظ آبرو دیگرکُشی در پیش می‌گیرد و دیگری به ناچار به گرداب کج‌روی و انحراف فرو می‌رود. هر چند نقطه مشترک همه این داستان‌ها، سرنوشت تلخ و سیاهی است که نتیجه باورهای نادرست و اشتباه فرهنگی نهادینه‌شده در ذهن جامعه مردسالار است.

۱.۱. پیشینه پژوهش

ذنون ایوب، از جمله نویسندگان نوگرای داستان کوتاه در عراق است. درباره او، فقط چند اثر پژوهشی وجود دارد که به بررسی شگرد داستان‌نویسی در عراق پرداخته‌اند. از جمله رساله

کارشناسی ارشد عبدالقاهر حسن امین (Hasan Amin, 1955) با نام «القصص فی الادب العراقی الحدیث» و رساله دکترای نوری محمد ظاهر علی الجمیلی (Ali-al-Jamili Nouri, 2003) با نام «فن القصة و الروایة فی الموصل مابین عامی ۱۹۶۸م - ۱۹۸۸م» و کتاب «الادب القصصی فی العراق منذ الحرب العالمیة الثانیة» نوشته عبدالاله احمد (Ahmad, 2001). این در حالی است که در ایران - تا جایی که نگارندگان بررسی کرده‌اند - پژوهشی در پیوند با ذنون ایوب و ادبیات داستانی وی انجام نشده است. بنابراین، آنچه ضرورت پژوهش حاضر را مسلم می‌کند، از یک سو، ناشناخته ماندن ذنون ایوب و آثار او در ایران و از سوی دیگر، اهمیت بررسی مصداق‌های فقر فرهنگی در ادبیات داستانی است. زیرا داستان به عنوان رسانه‌ای جمعی که مخاطبان خاص خویش را دارد، به باز نمود واقعیت‌ها و معضل‌های موجود در جامعه سنتی عراق می‌پردازد که همزمان درد مشترک تمامی جامعه‌های سنتی نیز هست.

۱.۲. تحلیل گفتمان

پژوهش‌های علمی قرن نوزدهم، در پیوند با زبان شناسی، چهارچوب‌هایی را برای تحلیل زبان شناختی متن‌ها فراهم کرده بودند. هر چند هیچ یک از این چهارچوب‌ها، قابلیت لازم برای جداسازی نثر و نظم یا تشخیص جایگاه گوینده و مخاطب را نداشت (Yaqatin, 1997, p. 13-15). در ادامه این پژوهش‌ها، اصطلاح «discourse analysis» مطرح شد. این اصطلاح، منشأ یونانی دارد و مرکب از «dis» به معنی زوایای گوناگون و «course» به معنی حرکت است. واژه «analysis» نیز هم‌معنای واژه تحلیل است. بنابراین می‌توان ادعا کرد که تحلیل گفتمان رویکردی زبان‌شناسی به معنای کشف و بررسی چگونگی جریان فکر گوینده یا مخاطب بر اساس متن موجود است (Tajik, 2000, p. 15-17). تحلیل گفتمان یکی از مباحث‌های زبان‌شناسی جدید در حوزه نقد ادبی معاصر است که در زبان فارسی به سخن کاوی و تحلیل کلام نیز ترجمه شده است. در تحلیل گفتمان، فقط با سازه‌های واژگانی جمله به عنوان عمده‌ترین مبنای وصف معنا یعنی زمینه متن سروکار نداریم، بلکه فراتر از آن با عوامل بیرون از متن، یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی و موارد مشابه روبه‌رو هستیم (Fairclough, 2000, p. 8). به بیان دیگر، پیروان این مکتب، چگونگی بازنمایی و شکل‌گیری معنا و پیام واحدهای زبانی را در ارتباط با عوامل درون‌زبانی (متن، عناصر نحوی و زبانی و موارد مشابه) و عوامل بیرون‌زبانی (زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و مواردی از این قبیل) بررسی می‌کنند (Lotfi Poursaadi, 1993, p. 10). بیشتر نظریه‌پردازان، به متن و گفتمان در یک مفهوم می‌نگرند. برخی گفتمان را کلام و گفتار و متن را

نوشتار در نظر می‌گیرند. در هر دو مورد، بافت به عنوان تابعی جداگانه مورد توجه است. فرکلاف (Fairclough, 1995; quoted from Amirshojaee & Ghorishi, 2016) معتقدند گفتمان عملکردی اجتماعی است (Amirshojaee & Ghorishi, 2016, p. 14-15).

پیشینه تحلیل گفتمان^۱ را که امروزه به گرایشی بین رشته‌ای^۲ در علوم اجتماعی تبدیل شده است، باید در جنبش انتقادی ادبیات، زبان‌شناسی (نشانه‌شناسی) تأویل‌گرایی، هرمنوتیک گادامر و تبارشناسی و دیرینه‌شناسی میشل فوکو پی گرفت. بدیهی است که بنیان‌های فکری تحلیل گفتمان، فراتر از تحلیل متن یا نوشتار^۳ و یا تحلیل گفتار است (Ilie, n.d, p. 58). تحلیل گفتمان یا گفتمان‌کاوی، ایجاد ساز و کار مناسب و اعمال آن در کشف و تبیین ارتباط گفته یا متن با کارکردهای فکری-اجتماعی آن است (Yarmohammadi, 2004, p. 143). در تحلیل گفتمان، دیگر فقط با سازه‌های واژگانی سازنده جمله به عنوان عمده‌ترین منبای تشریح معنا یعنی زمینه متن سروکار نداریم، بلکه فراتر از آن به عوامل بیرون از متن، یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی و موارد مشابه توجه داریم (Bahrampour, 1999, p. 21-64). به بیان دیگر، پیروان این مکتب چگونگی بازنمایی و شکل‌گیری معنا و پیام واحدهای زبانی را در ارتباط با عوامل درون‌زبانی (متن، عناصر نحوی و زبانی و موارد مشابه) و عوامل بیرون‌زبانی (زمینه‌های فرهنگی، سیاسی و مواردی از این قبیل) بررسی می‌کنند (Fairclough, 2000, p. 8).

مفهوم گفتمان در سه بعد اصلی مطرح است: کاربرد زبان، برقراری ارتباط میان باورها (شناخت)، تعامل در موقعیت‌های فرهنگی (Van Dijk, 2003, p. 17). پیروان این رویکرد، ادبیات را سرشار از بیانات فرا واقع می‌دانند که حقیقت در پشت آن‌ها نهفته است. همچنین این اثر ادبی است که با بازتاب نظام‌های رفتاری و فرهنگی، سند تاریخی به شمار می‌آید و می‌توان آن را تاریخ فعال به شمار آورد (Meqdadi, 1999, p. 131-133). هالیدی در رویکرد زبان‌شناسی نقش‌گرا، معتقد است که ویژگی و محتوای بنیادی در زبان، همان ویژگی‌های نقشی آن است. وی زبان را نظامی معنایی در نظر می‌گیرد که به تعدادی مؤلفه‌های جداگانه، یعنی به انواع گوناگون توان معنایی، تقسیم می‌شود. این توان معنایی زبان، در فراکارکردهای اندیشگانی، بینافردی و متنی سامان‌دهی می‌شود که می‌توان آن‌ها را نقش‌های اجتماعی عمده زبان در نظر گرفت (Horry, 2010, p. 105). «مفهوم گفتمان، گفتمان اقتضای کردار انسانی است که به انگیزه تحرک و تغییر اجتماعی انجام می‌گیرد. گفتمان در نهایت به دنبال تغییر است تغییری اجتماعی و فرهنگی؛ لذا گفتمان‌کاوی،

¹ discourse analysis

² interdisciplinary

³ tex analysis

جزئی از ادراک شعور انتقادی انسان و آئینه درگیری اجتماعی او به شمار می‌رود. انسانی که به دنبال تغییر و تکامل است» (Mirzaei & Nasihat, 2006, p. 54). معنای تک تک واژه‌های یک جمله (معناشناسی واژگانی) و ساختار دستوری واژه‌ها عامل ایجاد گفتمان سازنده هستند (Nasri, 2004, p. 43). «در واقع گفتمان روشی نقدی است که آثار ادبی و هنری را به منظور بیان زیبایی‌ها، تصویرگری‌ها و روش‌های آن و تاثیر بر خواننده و برانگیختن احساس وی و میزان ابداع و نوآوری آن‌ها از جانب ادیب و هنرمند تحلیل می‌کند. گفتمانی است که بین ذات ادیب و هنرمند و واقعیتی که تصویرش می‌کند، ارتباط برقرار می‌کند» (Hanafi, 1998, p. 24). با توجه به تعریف‌ها و بررسی که در مورد تحلیل گفتمان در حوزه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی و ادبیات و موارد مشابه انجام شده است، آنچه در گفتمان و صورت‌های مختلف آن نقش اساسی دارد ارتباط بافت متن و بافت موقعیتی است. این امر در داستان «الضحایا» این امر کاملاً روشن است.

۳.۱. ذنون ایوب

ذنون ایوب (۱۹۰۸-۱۹۸۸) از پرچم‌داران داستان کوتاه در عراق است که حدود چهارده مجموعه داستان کوتاه از خویش به جا گذاشته است (Hasan Amin, 1955, p. 67-70). اندیشه و درون‌مایه غالبی که بر آثار او سایه افکنده، روح سرکش و نگرشی واقع‌گرایانه است که از واقع‌گرایان فرانسوی و روس تأثیر پذیرفته است. نگرشی که آثار او را جهت‌مند و به ساختار جدیدی با محوریت آزادی انسان و به ویژه آزادی زن و دفاع از حقوق او وارد ساخته است (Ali-al-Jamili, 2003, p. 26). به باور وی بزرگترین وظیفه‌ای که هر ادیب به ویژه داستان‌نویس باید به آن پایبند باشد، افشای حقیقت و انتقاد از واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی نادرستی است که در جامعه می‌بینند، بی‌آنکه از پیامدهای آن بترسند یا امید پاداشی داشته باشند (Ahmad, 2001, p. 161).

۳.۱.۱. خوانش مجموعه داستان «الضحایا» و بررسی نمود فقر فرهنگی در ارتباط

با بافت الف جامعه: «الضحایا» نام یکی از مجموعه داستان‌های کوتاه ذنون است، مجموعه‌ای که موضوع داستان‌هایش انتقاد از جامعه سنتی و پرداختن به شخصیت‌هایی است که با سنت‌گرایی و باورهای نادرست خویش زمینه ظلم و ستم بر خود و اطرافیان‌شان را فراهم آورده‌اند. به تعبیری بهتر، در این داستان‌ها با شخصیت‌هایی مواجهیم که هر یک به گونه‌ای قربانی فقر فرهنگی و سنت‌های نادرست هستند. این مجموعه شامل شش داستان کوتاه، با نام‌های «الساقطة»، «من وراء الحجاب»، «الطریق الخلاص»، «الشرف»، «جنون» و «الجریمة والعقاب» است. داستان‌هایی که

همگی در شاخصه سنت‌گرایی مشترک اند و گواه نگاهی یکسانند. نگاهی که از نگرش‌های نویسنده‌ای روشنفکر با دغدغه‌هایی به شدت انسانی خبر می‌دهد. پیش از اینکه به تحلیل گفتمانی این مجموعه داستان پردازیم، خلاصه‌ای از داستان‌های این مجموعه ارائه می‌شود تا خواننده هنگام مطالعه این پژوهش سردرگم نشود.

(ب) طریق الخلاص: داستان دختری جوان و تحصیل کرده در خانواده‌ای سنتی است که او را ملزم به ازدواج با مردی میانسال و ثروتمند و لا ابالی کرده‌اند. دختر که عاشق تحصیل است و ازدواج به سبک سنتی را نمی‌پذیرد، پس از شکست در متقاعد کردن خانواده، در نهایت اقدام به خودکشی می‌کند.

(پ) من وراء الحجاب: داستان دختری است در خانواده‌ای سنتی که اعتقادی به حجاب ندارد، اما با آگاهی از دید جامعه نسبت به دختران بی‌حجاب و محجبه، نفاق و دورویی در پیش می‌گیرد. وی با انتخاب پوشش مورد پسند جامعه، خود را از نگاه‌های بد جامعه و خانواده حفظ می‌کند، اما پنهان از چشم همه حجاب را تمسخر و رفتارهایی نابهنجار در پیش می‌گیرد.

(ت) الساقطة: داستان زنی روسپی است که در دوران نوجوانی، فریفته پسری جوان می‌شود. وی در صدد جبران برمی‌آید و مسئله را با پدر و مادر خود مطرح و درخواست کمک می‌کند. پدر و مادر پس از آگاهی از این ماجرا دختر خود را هرزه می‌نامند. آن‌ها از ترس انگ بی‌آبرویی، اقدام به قتل او می‌کنند اما دختر زنده می‌ماند. این گونه، اهالی محل پی به راز دختر می‌برند و مورد سرزنش قرار می‌دهند. واکنش نادرست خانواده، دختر نوجوان را در وضعیتی بحرانی قرار می‌دهد و عامل اصلی واکنش‌های غیر منطقی و ستیزه‌جوی دختر می‌شود. همچنان که فقر فرهنگی جامعه در برخورد با این گونه مسائل نیز خود بر عمق فاجعه و ایجاد شکاف میان دختر و دیگر افراد جامعه می‌افزاید. با بی‌آبرو شدن دختر نوجوان، سرنوشت او تغییر می‌کند و بر آن می‌شود با سنت‌شکنی و کج‌روی جنسی، رفتار دوگانه مردان عرب نسبت به زن را به چالش بکشد.

(ث) الشرف: در این داستان نیز با وجهی مشابه فقر فرهنگی، در داستان پیشین مواجهیم. حمد برادر زینب، پس از مشاجره با یک دوست قدیمی که به خواهرش تهمت بی‌آبرویی می‌زند، نگران حرف مردم و لکه‌دار شدن آبروی خود می‌شود. وی با رفتن به منزل، بی‌آنکه از درستی این تهمت مطمئن شود، زینب را به قتل می‌رساند. دادگاه برای رسیدگی به این پرونده تشکیل می‌شود. با وجود گزارش پزشک قانونی مبنی بر پاکی دختر، حمد از محاکمه‌رهایی می‌یابد. چرا که در قانون، ماده‌ای مصوب به نام *قانون عشایر* وجود دارد که در آن اقدام به قتل از ترس لکه‌دار شدن آبرو توجیه شده‌است.

ج) جنون: در داستان جنون با نمونه‌ای دیگر از فقر فرهنگی مواجهیم. زن در این داستان از منحرف شدن همسرش و ازدواج مدوباره‌ی وی که مردی ثروتمند و خوش‌سیماست در هراس است. بنابراین با راهنمایی‌های مادر پیش‌جادوگر و فالگیر می‌رود. وی داروهایی برای جلب محبت سلیم تهیه می‌کند که در نهایت منجر به جنون وی می‌شود.

چ) الجریمة والعقاب: داستان پسری ثروتمند و خوشگذران است که دلبسته‌ی متانت و سنگینی دختری از طبقه‌ی فرودست جامعه می‌شود. هر چند، پس از گذر چندماه تصمیم می‌گیرد، او را ترک کند. زیرا بر اساس دیدگاه‌های اطرافیان ازدواج با دختری که انتخاب خانواده نبوده و هم‌تراز آنان نیست، نوعی بی‌آبرویی به شمار می‌رود. دختر خودکشی می‌کند. پسر با خواست خانواده با دختری ثروتمند و سنتی ازدواج می‌کند که عصبی و بدسرشت است. مرد این سرنوشت را سزای شکستن دل دختر مورد علاقه‌اش می‌داند.

۲. نمودهای گفتمانی در مجموعه «الضحایا»

مقصود از گفتمان در این مرحله، شناخت گفتمان‌های غالب در جامعه است که در قالب این داستان بیشترین فراوانی را دارند. نمودهای متفاوت در داستان‌های الضحایا، گفتمان غالب در جامعه شاعر را بازتاب می‌دهد. بر این مبنای، در این بخش، مهم‌ترین نمودهای گفتمانی حاکم بر جامعه را با تکیه بر کلام ادیب بررسی می‌کنیم.

۲.۱. نمود فرهنگی «خرافه‌پرستی» و بازتاب آن در الضحایا

مراجعه به جادوگر و فال‌بین، نوعی کلیشه‌ی ناتوانی و ضعف در رویارویی با مسائلی است که شخص گمان می‌کند قدرت شکست آن را ندارد. این کلیشه، در بیشتر موارد در مورد زن صدق می‌کند و ناتوانی، کلیشه‌ای زنانه در مقابل قدرت و اقتدار که مردانه است، به شمار می‌آید. زنی که در داستان «جنون» به جادوگر مراجعه می‌کند، همواره طرح‌واره‌ی ترس و نگرانی را با خود دارد. وی خواستار نگه داشتن عشقی است که به تنهایی توانایی حفظ کردن آن را ندارد. از طرفی نیز به دلیل چیرگی طرح‌واره‌های اجتماعی، توان جدایی و ترک این رابطه را ندارد. بنابراین، وی از مادرش کمک می‌خواهد و مادر که زنی معتقد به سحر و جادو از نسل‌های پیشین به او منتقل شده، همراه با دختر خود به رمال پناه می‌برند. ذنون ایوب در این داستان با پیش‌کشیدن گفتمان «سحر و جادو» و پناه بردن همسر سلیم و مادرش به یک رمال، برای بازگرداندن عشقی که میان وی و سلیم بوده، ضعف ادراکی و ایمانی مردم را نشان می‌دهد. وی بر نقش قدرتمند خرافه در بین جامعه سنتی اشاره می‌کند:

ان زوجك فتي جميل و لابد أن يكون بعض النساء قد علقن به فأثرن عليه بسحرهن، وما لنا الا الاستعانة بساحر ماهر لرد كيدهن الي نحوهن (Ayub, 1977, p. 154).

«همسر تو جوانی زیباست و احتمال دارد برخی از زنان شیفته او شوند و با سحر او را فریب دهند، ما برای اینکه مکرشان را به خودشان بازگردانیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه از جادوگری ماهر کمک بگیریم.»

خرافه‌پرستی به عنوان تفکر عصر ذنون ایوب، مانند سایه‌ای بر متن قصه «جنون» حاکم شده و به نوعی بر افراد حاکمیت و برتری دارد. ذنون، به عنوان نویسنده‌ای روشنفکر و فرهیخته که نماینده مردم جامعه است از سنت‌گرایی جامعه و فرهنگ مردم آگاه است. از همین رو، وی در آثار خود دردهای آنان را به تصویر می‌کشد. وی در جست‌وجوی گفتمانی است تا بر این رنج‌ها چیره شود. او از خرافه‌پرستی و روی آوردن به جادو جنبل در بین آن‌ها هراسناک است. او این نوع گفتمان را زنگ خطری برای بیداری و هوشیاری مردم می‌داند:

و بعد ان سمع الساحر تفاصيل الخبر، ابتز منها الأموال واستشار الجان والشيطان، اعطاها زجاجة مملوءة بسائل و طلب منها أن تعطي الزوج شيئاً منه و نصحتها أن تمزجه بطعامه أو شرابه حتى لا تثير روح الشك في نفسه... (Ayub, 1977, p. 155).

«جادوگر پس از اینکه جزئیات خبر را شنید، پولی از آنان گرفت و با جن و شیطان مشورت کرد، شیشه‌ای پر از یک مایع به زن داد و از او خواست آن را به خورد همسرش بدهد و نصیحت کرد که آن مایع را با غذا یا نوشیدنی مخلوط کند تا مرد به شک نیفتد...»

معجونی که جادوگر به زن می‌دهد، به جای جلب محبت مرد، کاملاً در جهت مخالف عمل می‌کند، به گونه‌ای که ذهن سالم را پریشان کرده و او را نسبت به همسرش بدبین می‌کند:

تذكرت الزوجة دواء الساحرة فأسرعت اليه بكأس من الماء مزجته بمقدار كبير من المخدر، و ما كاد يجرع حتى هدأ قليلاً وكانت تلك اللحظة خاتمة عقله السليم. ومن يزور مستشفى المجانين يرى سلیمان غارقاً في حزنه و كآبته يروي لكل الزائرين اخبار خيانة زوجته، ويندب الفضيلة و العفاف و الشرف الذي لم يعد لها وجود، و يروي اخباراً معظمها مضحكا من تلك اللهجة الجدية التي يروي اخباره بها (Ayub, 1977, p. 158).

«زن داروی جادوگر را به یاد آورد، سریع با لیوانی آب که با مقدار زیادی از آن داروی مخدر مخلوط شده بود، به سمت مرد شتافت و آن لحظه، پایان عقل سالم او بود. و هر کس که از بیمارستان دیدن می‌کند، سلیم را محزون در کناری می‌بیند، در حالی که خبر خیانت همسرش را برای همه تعریف می‌کند و بر پاکدامنی، عفاف و آبرویی که دیگر وجود ندارد، ناله می‌کند و با لحنی جدی اخباری روایت می‌کند که اغلب خنده‌دار هستند.»

خرافه‌پرستی در این داستان کوتاه، گفتمان غالبی بود که بر ذهن و ادراک منفعل زنان در عصر ذنون ایوب سایه انداخته بود، شاید همین دلیل، سبب شده‌است ذنون این گفتمان را در غالب یک قصه کوتاه برجسته کند و به آن پردازد. گفتمانی که ممکن است گروهی را به قدرت، گروه دیگری را مغلوب و یک انسان را به جنون بکشد. در این جا است که می‌توان ادعا کرد گفتمان، ابزار قدرت و سرکوب است.

۲.۲. نمود فرهنگی « اجبار در امر ازدواج » و بازتاب آن در الضحایا:

ازدواج اجباری دختر و گردن نهادن محض و پیروی بی‌چون و چرا به تصمیم‌گیری‌های خانواده که پدر (مرد) در رأس آن قرار دارد، نمودی دیگر از فقر فرهنگی است. این فقر فرهنگی، استقلال نداشتن زنان در جامعه مردسالار را تأیید می‌کند. این امر در جوامع مردسالار از آن‌جا ریشه می‌گیرد که زن را به سبب هویت جنسیتی‌اش، احساساتی و غیر خردگرا و منفعل می‌داند و در هیچ کاری به او اجازه انتخاب و تصمیم‌گیری نمی‌دهد. در عوض، مرد با صفت‌هایی مانند فعال بودن، جنس غالب، دلیر و عاقل تعریف می‌شود. سیمون دوبوار معتقد است که این کلیشه‌ها همگی ساخته تمدن مردسالار است. چرا که هیچ‌کس زن متولد نمی‌شود، بلکه این تمدن و جامعه است که این موجود (زن) را با این کلیشه‌های زنانه می‌سازد (Selden & Widdon, 2005, p. 260-261).

در داستان «طریق الخلاص»، «سمیره» نماد زنی روشنفکر در خانواده‌ای مردسالار و پایبند به سنت‌های نادرست است که خواستار ازدواج او با مردی میانسال و لاابالی و ثروتمند هستند:

«لقد تقدموا لخطبتك و معهم النيشان ألم أقل لك؟ سستصبحين عروسا. لقد فاتحوا اباك و هو جالس مع الرجال في غرفة الاستقبال. اسرعى بالنزول فالنساء بانتظارك. مبارك يا بنتي. مبارك. ستكونن حديث الموسم.» (Ayub, 1977, p. 123).

«برای خواستگاری آمده‌اند و با خود انگشتر نشان دارند، به تو نگفته بودم؟ به زودی عروس خواهی شد. بحث را با پدرت شروع کرده‌اند، او کنار مردها در اتاق پذیرایی نشسته است. هرچه سریعتر پیش زن‌ها برو، آنها منتظر تو هستند. مبارک باشد دخترم. مبارک باشد. به زودی سخن هر مجلسی می‌شوی.»

سمیره از این ازدواج ناراضی است. بنابراین، سعی می‌کند خانواده را از این تصمیم پشیمان کند، اما پدر وی شخصی خشن، غیرمنطقی، متعصب و نماد قدرت، پایبندی به سنت و در واقع نماینده گفتمان مردسالار است:

فلهت الفتاة واجابت ضارعة- وهل لابد من تزويجي يا بابا؟ اني سعيدة ببقائي معكم قانعة بحمايتك... فأجاب الاب متجهما يجب أن تعلمي اننا قوم شرفاء وان عائلتنا من العائلات التي يجب عليها المحافظة على التقاليد و خير لك ان تتركی هذه الكتب المفسدة التي يكتبها الكفرة (Ayub, 1977, p. 119).

«دختر با ناتوانی لب به سخن گشود و پاسخ داد: آیا حتماً باید ازدواج کنم پدر؟ من در کنار شما خوشبختم و به حمایت شما قانعم... پدر با خشم جواب داد: لازم است بدانی که ما خاندان شریفی هستیم و خانواده ما از جمله خانواده‌هایی است که باید پایبند سنت‌ها باشد و تو بهتر است این کتاب‌های فاسدی که کافران آن را نوشته‌اند کنار بگذاری»

راوی به هر یک از شخصیت‌های داستان فرصت می‌دهد که مستقیماً با خواننده فرضی ارتباط برقرار کنند و از باورها و تصورات اجتماعی و فرهنگی خود پرده بردارند. سمیره شیفته خوشبختی است و ازدواج به شیوه سنتی را که اخلاق در آن جای ندارد، نمی‌پسندد. پدر با شنیدن این جمله‌ها، خشمگین می‌شود و مدرسه را مسبب فساد فکر دختران جوان می‌داند:

واضافت الام ضاحكة - سأجعلك فخر بنات جنسك، سيكون مهرک أكبر المهور، وسأجهز دارك بانفس الرياش واثمنها وافخرها، سيتمزق قلب اترابك غيرة وحسد... «ولكن ليس لي يا ماما رغبة في اثاره الحسد في نفوس الغير ولا اريد تمزيق قلوب الاخرين. اني أنشد السعادة، و الزواج عندكم معاملة شراء و بيع لا اكثر ولا اقل... «فقاطعها والدها محتدا: «الان علمت مقدار غلطي بادخالك المدرسة. لقد فسد عقلك و صرت تضربين على نعمة المستهترات من الفتيات المتعلمات.» (Ayub, 1977, p. 119).

«مادر با خنده افزود: تو را مایه فخر دختران هم‌سنخت خواهم کرد و مهریه تو بیشترین مهریه خواهد بود و خانه‌ات را با نفیس‌ترین و گران‌بهاترین فرش‌ها زینت خواهم بخشید، قلب دختران هم‌سنت از حسادت پاره می‌شود... «ولی مادر، من تمایلی به برانگیختن حسادت در دل دیگران ندارم و پاره شدن قلب دیگران را نمی‌خواهم. من خوشبختی را می‌ستایم و ازدواج نزد شما تنها یک معامله خرید و فروش است نه بیشتر و نه کمتر...» پدر باخشم حرفش را قطع کرد و گفت: «الان به اشتباهم درباره به مدرسه فرستادنت پی‌بردم. عقلت فاسد شده و آهنگ دختران بی‌پروای تحصیل کرده را می‌زنی.»

در گفتمان سنت‌گرای مادر، تجمل‌گرایی حرف اول را می‌زند و برای پدر و برادر سمیره نیز پول ملاک اصلی ازدواج است:

و تمت التدابير بسرعة، فقد كان الاب يخشى ان يفلت من يده هذا الرجل الثري ذو المركز العظيم والثروة الطائلة، فان مثل هذه الخطبة تعد صفقة رابحة في نظره... سارت المراسيم في

طریقها، واستسلم الاهل الثمن ۵۰۰ دینار متقدما و ۱۰۰۰ متأخرا (دینا) وقامت الاستعدادات للتجهيز على قدم وساق، ونال كاظم نصيبا من دعوات الانس والسرور على حساب زوج اخته العتيد (Ayub, 1977, p. 124).

«کارها به سرعت انجام شد. پدر می ترسید این مرد ثروتمند که موقعیت و ثروت فراوانی داشت، از دستش ببرد، چرا که این خواستگاری از نظر او معامله پرسودی بود... مراسمها طبق اصولش پیش رفت، و خانواده، مبلغ ۵۰۰ دینار را نقدی گرفتند و ۱۰۰۰ دینار به صورت قرض نزد خانواده داماد ماند، کارها برای تدارک دیدن جهیزیه به سرعت بیشتری پیش می رفت و کاظم به حساب شوهر خواهر تنومندش، بهره بسیاری از جشن سرور و مهمانی برد»

عقب ماندگی فرهنگی، سلطه مرد و تحقیر زن، ذهن آرمان گرای قهرمان قصه را به خود مشغول کرده است. هر چند مقاومت وی در برابر هنجارهای نادرست، نوعی سنت شکنی و سرکشی است که به نتیجه ای نمی رسد. بنابراین خودکشی را تنها راه بیان اعتراض و ایستادن در برابر ایدئولوژی قدرت می بیند و ذنون ایوب از آن به «طریق الخلاص» یاد می کند. کامو (Camus, 1996) می نویسد، هر سنت شکنی، به گونه نهفته، یک ارزش را با خود به همراه دارد (Camus, 1996, p. 24)، زیرا در درون سنت شکنی خودخواهی وجود ندارد:

انهارت كبرياء الأب أمام ذلك الوجه القاسي الذي لا يدل على غير الاصرار والعزيمة الهائلة و ما كان ينتظر القبط ان يرى مثل هذه القوة من امرأة. (Ayub, 1977, p. 127).

«جبروت پدر مقابل آن چهره سرسخت که بر چیزی غیر از سماجت و اراده سخت دلالت نمی کرد، فروریخت و هرگز انتظار دیدن اینگونه قدرتی را از یک زن نداشت.»

آنچه در داستان کوتاه طریق الخلاص برجسته تر می نماید، حساسیت و اعتراض نویسنده نسبت به وضع زنان در جامعه مردسالار و جبهه گیری آشکار در برابر آن است. از این رو، بیان احساسات و تجربیات سمیره، چهره پردازی خشن و مستبد از حامد بیگ، ستمدیدی زنان در جامعه مردسالار و نگرش منفی جامعه به زن را به نمایش گذاشته است. ذنون در این داستان، سمیره را دختری بی پناه و درمانده و در عین حال، دارای صفاتی خوب تصویر می کند که قربانی سلطه گری جامعه مردسالار شده که زن را مجبوس در زندان خانه می خواهد. در چنین جامعه ای آدمها نمی توانند میان خود رابطه ای مبتنی بر عشق ایجاد کنند و سعادت و خوشبختی ای که سمیره از آن دم می زند عملاً امری ناممکن است. زیرا در این جوامع ارتباط میان زن و مرد تنها از روی نیاز مادی و جنسی است. رفتار زن در داستان کوتاه «الجريمة والعقاب» نیز تجلی دیگری از این فقر فرهنگی است:

لقد أتت العروس و استلمت منزلها كما يستلم الموظف عمله الكريه، ان الفتيات يعددن أنفسهن للزواج كعمل يعشن من ورائه...
«سرانجام عروس آمد و خانه‌اش را تحویل گرفت همانطور که کارمند شغل ناخوشایند و اجباری‌اش را تحویل می‌پذیرد، دختران جوان به ازدواج به چشم شغلی می‌نگرند که در پس آن زندگی خویش را می‌گذرانند.»

این سخن مصداق بارز درونی شدن این کلیشه است که زندگی مشترک برای زن تنها به مثابه یک پشتوانه مالی برای گذران زندگیست که به خاطر آن باید هر گونه تحقیری را از جانب مرد متحمل شود.

۲.۳. نمود فرهنگی «تبعیض جنسیتی و ممانعت از تحصیل زن» و بازتاب آن در الضحایا

گفتمان مردسالاری، با مشخص کردن نقش‌های جنسیتی زنانه و مردانه، زنان را در موقعیت فرودست و مردان را در موقعیت فرادست می‌نشانند. این گفتمان مردسالار، قدرت را به نفع مرد، باز تولید و تثبیت می‌کند و بر اساس این نقش‌ها، زنان و مردان را از هم متمایز می‌کند:

ليت الله خلق سميرة فتى وجعل هذا فتاة. ان ولدي الوحيد الذي اعتمد عليه ليخلفني في مركزي و ثروتي يبقى عاطلا وتقبل هذه الفتاة الذي سنضطرالى اعطائها لرجل آخر بعد مدة وحيزة، على ارتشاف مناهل العلم بكل شغف (Ayub, 1977, p. 118).

«کاش خدا، سمیره را پسر خلق می‌کرد و این را دختر. تنها پسر من که بر او تکیه می‌کنم تا بتواند جانشین من در موقعیت و ثروتم باشد، بیکار مانده و این دختر که باید به زودی او را به مرد دیگری بدهیم، با شور و شوق به علم‌آموزی روی آورده است.»

در جامعه سنت‌گرا، روی آوردن به علم کلیشه‌ای مردانه است و زن نباید به آن تمایلی نشان دهد. زیرا ممکن است موقعیت مرد را در آینده به خطر بیندازد. بنابراین، باید او را ملزم به خانه‌داری و خدمت به مرد کرد. مردانه بر شمردن تحصیل و محروم کردن زن از آن، نمودی از فقر فرهنگی و تبعیض در داستان‌های کوتاه ذنون آیوب است:

«لم تخلق الفتاة يا ابنتي للعلم وليس لها أن تقوم بما تقوم به الرجال، المرأة فراش الرجل... لا ادري لماذا تفتح المدارس للبنات؟ ان البنت يجب ان تتعلم شوون المنزل و ادارته والقيام بتربية الاطفال» (Ayub, 1977, p. 119).

«دخترم، دختر برای تحصیل خلق نشده است و نباید به امری بپردازد که مردان به آن مشغولند. زن بستر مرد است.... نمی دانم چرا مدارس دخترانه تأسیس شد؟ دختر باید خانه-داری و شیوه تربیت کودکان را بیاموزد.»

دامنه این نابرابری و تبعیض زمانی گسترده تر می شود که طرح واره های زنانگی از سوی زن سنت گرا نیز پذیرفته می شود و زن خود نیز در راستای تثبیت مردسالاری گام بر می دارد. مادر سمیره در این داستان، نماد این زنانگی است:

«الرجل رجل والمرأة مرأة یا بنیتی و لیس لك حق فی لوم أخیک مهما فعل لأنه رجل أما نحن النساء فمخلوقات دون الرجل بکثیر ولولم نکن كذلك لما حرم علينا کشف وجوهنا و مقابلة الرجل. نحن عورة، شیء یجب ان یستر.» (Ayub, 1977, p. 120).

«دخترم مرد، مرد است و زن، زن. و برادرت هر کاری انجام دهد، تو حق نداری او را سرزنش کنی، چرا که او یک مرد است. اما ما زنان، مخلوقاتی خیلی پایین تر از مرد هستیم و اگر این گونه نبودیم، آشکار کردن چهره مان و رویارویی با مردان بر ما حرام نمی شد. ما عورت هستیم، که باید پوشانده شویم.»

این جمله ها از زبان مادر سمیره به عنوان یک زن مطرح شده است، اما این زن نه تنها هیچ اعتراضی به وضع موجود ندارد، بلکه برتری مرد را پذیرفته است و به آن باور دارد. زن خود را نیازمند او می داند و با پاره گفته هایی تعمیم دهنده، پایبندی اش را به این موضع تأیید می کند. «کلیشه های زنانگی را به عنوان ایدئولوژی ای می دانند که زنان را در انقیاد خود دارد و آنان را تحت تأثیر خود قرار داده است. یک زن دگرجنس خواه، زنی تلقی می شود که سرسپردگی به مردان را به نمایش می گذارد.» (Mills, 2003, p. 110-111) و مادر سمیره در این داستان، سرسپردگی را از آغاز تا پایان داستان به همراه دارد و تنها دغدغه او برگزاری مراسمی پر زرق و برق برای دخترش، تجمل گرایی و چشم و هم چشمی های زنانه و جلب توجه دیگران است. این امر مورد پسند پدر و پسر خانواده نیز هست:

أحسنت یا ماما یجب أن تنصحي هذه الفیلسوفة دائماً و تخرجی من رأسها هذه الخیالات و السفسطات انها تظن أن قراءتها لأکداس الکتب تجعل منها انسانا یشابه الرجل (Ayub, 1977, p. 120).

«آفرین مادر! تو باید این فیلسوف را همیشه نصیحت کنی و این خیال ها و سفسطه بافی ها را از سرش بیرون کنی. او گمان می کند، خواندن خرمی از کتاب او را شبیه مرد می کند.»

به باور پسر خانواده، تلاش سمیره برای کسب علم بی نتیجه خواهد بود. چرا که او هرگز نخواهد توانست انسانی شبیه «مرد» شود. زن، تنها می‌تواند زنانگی کند و به امور منزل و تربیت فرزند پردازد، نه بیشتر.

۲.۴. نمود فرهنگی «خشونت علیه زن و داغ ننگ» و بازتاب آن در الضحایا:

خشونت علیه زنان، فرآورده فقر فرهنگی و ارزش‌های نادرست مردسالاری و توزیع نابرابرانه قدرت در خانواده است. این خشونت هنگامی به کار گرفته می‌شود که مرد تهدیدی علیه اقتدار مردانه خود و ارزش‌های مردسالار احساس کند. در جوامع سنتی، ارزش‌های مردسالار، ارزش‌هایی مشروع و غیرقابل انکارند و هرگونه مقاومت در برابر آنان به معنای سرپیچی از هنجارها و عرف اجتماعی به شمار آمده، واکنش شدید اجتماعی و عرفی را بر می‌انگیزد. در چنین ساختاری اعمال خشونت علیه زنان نه تنها از سوی مردان، بلکه از سوی زنان نیز به عنوان بخشی از واقعیت‌های زندگی اجتماعی مشروعیت می‌یابد (Yazd-khasti & Shiri, 2008, p. 57). این خشونت معمولاً به شکل خصوصی یعنی در حریم خانگی رخ می‌دهد و زن معمولاً از مقاومت چشم‌پوشی می‌کند. در داستان کوتاه «الشرف» خشونت، عمده گفتمان «حمد» و وسیله‌ای برای حفظ قدرت است که در برابر خواهرش، که به گمان وی شرف و آبرویش را خدشه‌دار، یا به نوعی قدرت حمد را در بین هم‌نوعانش تهدید کرده است. حمد برای احیای آبرویی که آن را از دست رفته می‌بیند، گفتمان قدرت را سرمنشا حرکت خود قرار می‌دهد. او نیازی به تحقیق در نوع رفتار خواهرش که بی‌گناه است و به او تهمتی ناروا زده‌اند، نمی‌بیند. وی فقط بر اساس شنیده‌ها حکم می‌دهند که خواهرش لکه ننگ است. بنابراین حمد خود نیز مجری عدالت می‌شوند و وحشیانه زینب را به قتل می‌رساند:

«يا لحمد من بطل، لقد غسل العار بسرعة. لقد كنت حاضرا عندما تشاجر مع اسماعيل في المقهى، وقد عبره الاخير بقوله: «اذهب الى بيتك وتمع أنظارك برؤية اختك تغازل جدوعا الحلوا». وعندما سمع حمد هذه الالهانة ورأى الحاضرين يضحكون، ركض الى المنزل كالمجنون، وتبعه بعض الحاضرين و كنت أحدهم؛ ورأينا زينب أخت حمد تنشر الغسيل على السطح، وكان جدوع في سطح منزله أيضا، وأنت تعلم أن الجدار بين المنزلين يمكن تخطيه، و كانت زينب بجانب جدوع لا يفصلهما الا جدار وما ان رأى هذا المنظر الا و جن جنونه، فاخطف سكين اللحم من يد أمه و ركض صاعدا الدرج، ولم يمهلها لحظة واحدا بل سحبها من جدائلها وطعنها الطعنة الاولى في العنق، ثم سحبها على السلم وهي تصرخ صراخا مرعبا، ثم طعنها في صدرها، فقفزت قفزة هائلة و ركضت الى الباب تاركة قسما من شعرها بيده، فأدركها في الطريق وقضى عليها هناك» (Ayub, 1977, p. 133).

«حمد عجب قهرمانیست، لکه ننگ را به سرعت شست. من آنجا بودم وقتی که با اسماعیل در قهوه‌خانه بحثش شد و اسماعیل او را سرزنش کرد با این سخن که به خانه برو و با چشم خود خواهرت را ببین که با جدوع سخن عاشقانه می‌گویند. حمد وقتی این اهانت را شنید و حاضرین را دید که همه می‌خندند مثل دیوانه‌ها به سمت خانه دوید، برخی از حاضرین هم به دنبال او راه افتادند، من هم یکی از آنها بودم، زینب خواهر حمد را دیدیم که روی پشت‌بام لباس‌های شسته را پهن می‌کرد. جدوع هم روی پشت‌بام خانه‌اش بود و تو می‌دانی که می‌شود از دیوار بین دوخانه عبور کرد، زینب کنار جدوع بود و فقط یک دیوار فاصله بین آنها بود. حمد به محض اینکه این صحنه را دید، دیوانه شد، چاقوی گوشت را از مادرش گرفت دوید، از پله‌ها بالارفت و حتی لحظه‌ای به زینب فرصت نداد و با موهایش او را بر روی زمین می‌کشید و اولین ضربه را به گردنش زد، سپس او را از پله پایین کشید؛ زینب وحشت‌زده فریاد می‌زد، پرش بلندی کرد و به سمت در دوید در حالی که نصف موهایش در دست او جامانده بود، حمد در راه به او رسید و به زندگی‌اش پایان داد.»

زن در داستان‌های ذنون ایوب شخصیتی مظلوم و رنج‌کشیده است که همزمان از سوی جامعه و حتی در خانواده خود نیز تحت فشار است. دامنه فقر فرهنگی و خشونت علیه زن به اندازه‌ای است که باید گفت بیشتر مردان جامعه سنتی، خصلت مردسالاری را از سن کم در بین کودکان خود رواج می‌دهند و آن را مایه مباهات می‌دانند. در صورتی که در این داستان، پدر با خشم در چهره دختری، که از دست برادرش فرار می‌کند، فریاد می‌زند. هر چند وی با روی خندان، از پسرش استقبال می‌کند که کارد به دست دارد و می‌خواهد خواهرش را بکشد. زیرا با چشم خود دیده، وقتی حمد خواهرش را به قتل رساند، همه او را تحسین کردند:

وبعد لحظة برزت من منعطف الطريق طفلة لا تتجاوز الثامنة من عمرها، تركض مرتاعة وهي تصرخ بابا. بابا ووقف دليلى صائحا بها «ولج اشبيج؟»، وكان وراءها طفل يصغرها بسنتين وبیده مبراة صغيرة عتيقة مشهورة، فقبض عليه ثالثنا ورفع بين ذراعيه وهو يضحك، ثم سأله عن سبب ركضه وراء أخته فأجاب «أريد أن أقتل صفة مثلما قتل حمد أخته» وضح الرجلان بالضحك واختطف الرفيق السكين من يده الصغير ثم قبله من عينه وهو يقول ضاحكا «غفية ابني صير سبيع مثل أبوك». ورأيت دليلى يبتسم زهوا، ثم تناول أطراف شاربه الغليظ وأخذ يفلته وهو منتفخ الأوداج مرتفع الرأس (Ayub, 1977, p. 134).

«لحظه‌ای بعد دختری از پیچ و خم راه دیده شد که هشت سال بیشتر نداشت. وحشت‌زده می‌دوید و فریاد می‌زد بابا. بابا. راهنمای من ایستاد و فریاد زد: «هی چت شده؟» و پشت

سر او پسری بود که دو سالی از دختر کوچک‌تر بود و چاقوی کوچک کهنه‌ای در دستش داشت، سومین نفر ما او را گرفته و مقابل خودش بالا آورد و در حالی که می‌خندید، علت دویدن او پشت سر خواهرش را جویا شد، پسر پاسخ داد: «می‌خواهم صفیه را بکشم، همان‌طور که حمد خواهرش را کشت»، دو مرد شروع به خندیدن کردند. دوست آن مرد، چاقو را از دستان کوچک بچه گرفت، سپس چشمان کودک را بوسید و با خنده گفت: «احسنت، پسر مثل پدرش شجاع شده.» و راهنمایم را دیدم که با غرور لبخند می‌زد، سپس گوشه‌های سیل کلفتش را کشید و پیچاند درحالی که باتکبر سرش را بالا گرفته بود و به خودش افتخار می‌کرد.»

صدای این داستان، صدای جامعه مردسالارست، صدای اجتماع و فرهنگی که راوی یعنی من دوم نویسنده به آن‌ها دل بسته نیست. در حقیقت، «واقعیت‌های اجتماعی از خلال گفت‌وگوی مردم به روشنی بر خواننده باریک بین آشکار می‌شود و سپس خواننده خود نظریه نهفته روابط انسانی و اجتماعی را کشف می‌کند» (Leventhal, 2007, p. 63)، راوی یا من ناظر در این داستان، نماینده طبقه روشنفکر جامعه است، که از طریق بازنمود گفتگوی شخصیت‌ها، به انتقاد از ایدئولوژی و باورهای نادرست جامعه می‌پردازد. باور نادرستی که در بین تمام مردم، از حمد برادر زینب گرفته تا اهالی قهوه‌خانه، قصاب، پسر بچه‌های این محله، وکیل مدافع و حتی در قانون مصوب جامعه، تحت عنوان دفاع از شرف، نهادینه شده است.

نمونه دیگری از این خشونت را می‌توان در داستان «الساقطة» مشاهده کرد. ذنون آیوب در بیان واقعیات تلخ جامعه، بدون دفاع از روسپی‌ها و پدیده روسپی‌گری، نقش جامعه و عقب‌ماندگی افراد کوتاه‌فکر و دهن‌بین را در تباهی شخصیت اصلی این داستان نادیده نمی‌گیرد. وی جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که مجال زندگی و فرصت دوباره برای خوب بودن و بازگشت از مسیر نادرست را از یک دختر نوجوان که به اشتباه خویش پی برده، دریغ می‌کنند. شخصیت اصلی این داستان پس از اینکه فریفته جوانی می‌شود و تمام تصوراتی که او از عشق و انسانیت داشته است، به بن‌بست می‌رسد، اشتباه خویش را برای پدر و مادر بازگو می‌کند. او ایمان دارد که می‌تواند زندگی جدیدی را از سر گیرد، اما خانواده او را هرزه و بی‌آبرو می‌نامند:

دفعنتی جرأتی الی اطلاع أبوی علی سري، فکان بؤسهما و حزنهما عظیما، واعتبرانی ساقطة
عديمة الشرف... (Ayub, 1977, p. 102).

«جرأت‌م مرا بر این واداشت که پدر و مادرم را بر این رازم مطلع کنم، اندوه و بیچارگی آن دو بزرگ بود و مرا هرزه و بی‌آبرو پنداشتند.»

پاره گفته‌های «هرزه» و «بی آبرو» نمادهای داغ ننگ هستند که اطلاعات اجتماعی را در اختیار مخاطب قرار می‌دهند. نشانه‌هایی که به طور ویژه در جلب توجه به تفاوتی که هویت دختر را تخریب کرده، موثر هستند. پدر و مادر به جای پشتیبانی از دختر نوجوان که در بحرانی‌ترین سن دچار اشتباه شده، وی را لکه عاری برای آبرویشان خطاب می‌کنند و گناهش را گناهی نابخشودنی می‌دانند که جز با مرگ دختر پاک نخواهد شد. بنابراین، تصمیم به قتل وی می‌گیرند، دختر از مرگ نجات می‌یابد اما پدر و مادر که تاب این ننگ را ندارند می‌میرند و از آن پس دختر بی‌پناه طعمه مردان محله گشته و تباهی جامعه او را رها نمی‌کند. بنابراین دختر با ناامیدی از پذیرفته شدن در جامعه و برهم خوردن تعادل روحی و احساس بی‌هویتی، نزد همگان پرده از رازش برمی‌دارد. وی این گونه از چشم همه می‌افتد و در نهایت به خواسته مردان هوسران محله تن می‌دهد:

حدث أن قضی والدای حزنا بعد ان فشلا من محاولة قتلي بالسم، ووجدت نفسي وحيدة لا معين لي ولا ناصر، ولم ينفعني ثقافتی ولا توسعي في العلم مثقال ذرة، بل بالعكس زادت في الطين بلة... فسقطت مرة واحدة من أعين الجميع (Ayub, 1977, p. 102).

«پدر و مادرم پس از اینکه تلاششان برای قتل من به وسیله سم، ناکام ماند از شدت غصه از دنیا رفتند و من خود را تنها و بی‌پناه یافتم، نه فرهنگم و نه پیشرفتم در علم ذره‌ای به من نفع نرساند بلکه تنها مسئله را بغرنج‌تر و پیچیده‌تر کرد... و یک‌باره از چشم همه افتادم.»

به باور اروینگ گافمن «آگاه شدن از موقعیت پست‌تر فرد را در حالتی قرار می‌دهد که او دیگر نمی‌تواند در مقابل شکل‌گیری احساسات آزاردهنده مقاومت کند. این احساسات ناشی از بدترین نوع احساس ناامنی است و این یعنی که او از چیزی مهلک‌تر آسیب می‌بیند.» (Gaffman, 2007, p. 45). در این داستان زن با پذیرش نقش جنسیتی روسپی‌گری، از ارزش‌ها و سنت‌های جامعه سنتی سرپیچی می‌کند. «زن سنت‌شکن به مثابه انسانی است که واقعیت‌های جامعه را می‌نگرد و به ساختگی بودن روابط بین انسان‌ها پی می‌برد در نتیجه بی‌برنامه و بی‌هدف به جنگ با واقعیت می‌پردازد.» (Feisal, 1994, p. 107).

۲.۵. نمود فرهنگی و تظاهری به پایبندی بر سنت» و بازتاب آن در

الضحایا

یکی دیگر از نمودهای فقر فرهنگی که در داستان‌های ذنون نمود یافته دورویی، نفاق و تظاهر به پایبندی بر باورها و سنت‌های جامعه است. در داستان «من وراء الحجاب» با شخصیت سهام، دختری خودباخته و غرب‌زده مواجهیم که تحت تأثیر مدرنیته، باورهای جامعه سنتی و حتی دین و پوشش

اسلامی را به تمسخر می‌گیرد، اما از ترس پدر و نگاه مردم جرأت اظهار عقاید به‌ظاهر روشنفکرانه خویش را ندارد. بنابراین، نقاب پابندی به سنت به چهره می‌بندد. وی، در عین حال دور از چشم اطرافیان به عشقی ممنوعه روی می‌آورد تا به گمان خویش بر جامعه‌ای که شرایط سختی را بر وی تحمیل کرده است، ضربه بزند:

وما دام المحيط قاسیا الی هذا الحد وقد ضرب علينا هذا الحجاب، وفرض علينا هذه الوحدة القاسية، نعرف كيف نرد كیده الی نحره، ونستخدم شدته وسخافته في سبيل تحطيم قيوده و هو البادي بالظلم (Ayub, 1977, p. 111).

«تا وقتی که محیط تا این حد سخت گیر است و این حجاب را بر ما واجب و این تنهایی سخت را بر ما تحمیل کرده است، ما هم می‌دانیم چگونه مکرش را به خودش بازگردانیم و سخت‌گیری و پوچی آن را در راه شکستن قید و بندهایش به کار بریم که او ستم را اول آغاز کرد.»

گفتن این جمله‌ها از زبان سهام، به روشنی بر این قضیه را تأیید می‌کند که هم‌رنگی وی با تقلیدها و سنت‌ها نه از روی پابندی به هنجارها و کلیشه‌های جنسیتی زنانه، بلکه از روی ترس و اجبار و عادت است. او با خود خشمی پنهان شده دارد که منتظر فرصتی برای انتقام است، نفرتی پنهان نسبت به اجتماع و قوانینی که مجبور است برای حفظ موقعیت خویش آن را مراعات نماید:

أيها الكفن الأسود لقد عرفت كيف اسخر منك واستخدمك لما وضعت للحيلولة بيننا وبينه. اني لا أبالي بك ولا اهتم. اني اتحداك. ان هؤلاء المساكين يلتجأون اليك لصون عذاري و حفظ الشرف و تحسين الاخلاق، ولو أرادوا الانصاف لقالوا انهم يحبونك لانك تستر معائبهم و فضائهم. اني أحبك لأنك تساعدني على الاستمتاع بحياتي (Ayub, 1977, p. 113).

«ای کفن سیاه تو می‌دانی چگونه تو را به تمسخر گرفته‌ام ... من برای تو اهمیتی قائل نیستم؛ من با تو به دشمنی بر می‌خیزم. آن بیچاره‌ها برای حفظ شرف و آبروی خود و نکو برشمردن اخلاقشان به تو پناه می‌آورند و اگر انصاف را رعایت کنند حتماً خواهند گفت که تو را دوست دارند چون عیب‌ها و رسوائی‌هایشان را می‌پوشانی. من تو را دوست دارم چون به من کمک می‌کنی از زندگی‌ام لذت ببرم.»

رفتار متناقض قهرمان داستان را می‌توان بر اساس رویکرد جامعه‌شناسی نمایش‌نامه‌ای چنین توصیف کرد که افراد جامعه تمایل دارند، تصویر آرمانی از خود را در جلوی صحنه به نمایش بگذارند. به همین سبب، هنگام اجرای نقش، واقعیت‌های بسیاری را از دید دیگران پنهان می‌سازند و خودی غیر واقعی را در کنش متقابل با آنان به اجرا می‌گذارند. در این داستان نیز چیرگی کامل

سهام در ایفای نقش یک دختر محجبه، شادی عجیبی در صورت وی می‌نشانند که او را از دغدغه احتمال بی‌اعتباری می‌رهاند. وی سادگی دختران بی‌حجابی را که به سبب این نا‌بهنجاری، داغ خورده و انگشت‌نما گشته‌اند، به تمسخر می‌گیرد. چرا که نتوانسته‌اند با استفاده از حجاب هم به اعتقادات خود جامه عمل بپوشانند و هم خود را از بدنامی دور بدارند. نویسنده با ارائه این داستان و مطرح کردن قضیه حجاب، انگشت اشاره به سوی عقائد دینی مردم گرفته‌است. وی معتقد است، حجاب به عنوان دال بر تر که در گفتمان سنتی و مذهبی عراق مفصل‌بندی شده‌است، باید «لباس عقیده» باشد و با جامعه‌پذیری درست و به شکلی درست از ابتدا در وجود زنان جامعه نهادینه شود. به گونه‌ای که آگاهانه آن را برگزینند، نه با جبر و ترس. آن‌چنان‌که در این داستان، لباس پوشیده شده از روی عادت در جایگاه لباس عقیده قرار گرفته‌است.

۲.۶. نمود فرهنگی «فقر و وابستگی اقتصادی زن» و بازتاب آن در الضحایا:

«فقر و نابرابری‌های اقتصادی از زمره مهم‌ترین معضلات جامعه بشری است که از جایگاه ویژه‌ای در بین سایر مسائل اجتماعی برخوردار است. فقر از بنیادی‌ترین مشکلات و ناهنجارترین دردهای زندگی انسان است که با وجود پیشرفت گسترده در زندگی بشری، میزان آن نه تنها کاسته نشده بلکه بر طبق آمارهای موجود در حال افزایش است. مشکلات فقر صرفاً منحصر به پیامدهای خود فقر نمی‌باشد، بلکه مشکلات این مساله اجتماعی زمانی شدت پیدا می‌کند که آن بستر ساز انحرافات می‌گردد.» (Esfandiari, 2004, p. 48). آسیب‌پذیری زنان در حوزه فقر به مراتب بیشتر از مردان است. بنابراین افزایش فقر در بین زنان با پیامدهای منفی بسیاری همراه است که از جمله آن‌ها بروز انحرافات و آسیب‌های اجتماعی ناشی از فقر است. پدیده‌ای که بستر گذر از معیارهای اجتماعی را فراهم می‌کند و به تعبیر دورکیم افراد را به سمت رفتارهای کجروانه از جمله خودکشی می‌کشاند (Mirzaei & Yousefi, 2013, p. 13):

سألنتني بذلة وانكساران اخصص لها النزر اليسير لتعيش به ، او اجد لها عملا واذا قضى الامر فانها لا تتردد عن القيام بالخدمة في منزلي فتخدمني وتخدم زوجتي... ولم أنس تلك الساعة التي وجدتها متمددة على سريرها وقد أعمدت سكينها حادا حتى النصف في قلبها... (Ayub, 1977, p. 146-147).

«با ذلت و شرمندگی از من درخواست کرد، مبلغ کم و ناچیزی به او اختصاص دهم تا با آن زندگی کند یا کاری برای او پیدا کنم و اگر این‌گونه شود از کار کردن در خانه من تردید نخواهد کرد و به من و همسر خدمت می‌کند... آن ساعت را فراموش نمی‌کنم که بر تخت خوابش دراز کشیده بود در حالی که چاقویی را تا نیمه در قلب خود فرو برده

بود.»

زن در داستان «الجریمة والعقاب» با از دست دادن پشتیبان خود و ناامید گشتن از بازگرداندن شغل پیشین، خودکشی را تنها راه پیش روی خود می‌بیند. در داستان دیگر این مجموعه یعنی در داستان «الساقطة» به فحشا و کج‌روی‌های جنسی روی می‌آورد:

وکل عزائي الوحید بأني لست الوحيدة التي أتحمّل في سبيل العيش هذه التعاسة والشقاء، ولماذا لا أقول أن كثيرين منكم، أنتم الرجال، يقومون بأعمال يكرهونها ولكنهم مضطرون في سبيل العيش، اذن فما الفرق بيننا وبينكم؟ وكم من زوجة تتحمل من زوجها أمرا وتقدم نفسها لزوجها متعة متى أراد بنفس مسمّنة؟ الا تراها تتبع نفسها أيضا في سبيل العيش؟ اذن فلماذا كنا الوحيدات اللواتي يهرب الشرف منهن؟! (Ayub, 1977, p. 103).

«تنها چیزی که به من آرامش می‌دهد این است که من تنها زنی نیستم که در راه گذران زندگی این مصیبت و بدبختی را متحمل می‌شوم، و چرا نگویم که بسیاری از شما مردان کارهایی انجام می‌دهید که از آن بیزارید اما به خاطر نان مجبورید انجام دهید. پس فرق بین ما و شما چیست؟ و چه تعداد زنی وجود دارد که از سوی همسرش متحمل امری می‌شود و هر وقت که او بخواهد خودش را به عنوان یک لذت در اختیارش قرار می‌دهد درحالی که از این امر بیزار است؟ آیا فکر نمی‌کنی که او هم برای نان خودفروشی می‌کند؟ پس چرا تنها ما زنان هستیم که آبرو و شرف از ما رخت برسته.»

زن روسپی غم نان و فراهم آوردن مخارج زندگی را دلیل روی آوردن به فحشا معرفی می‌کند. وی برای توجیه پیشه خویش، از مردانی می‌گوید که برای گذران زندگی مجبور به انجام کاری هستند که خوشایندشان نیست و یا زنان خانه‌داری که به علت وابستگی مالی به همسر، مجبورند به زندگی مشترک ادامه دهند.

۲.۷. نمود فرهنگی «سرکوب عشق و احساسات عاطفی از ترس قضاوت نادرست جامعه» و بازتاب آن در الضحایا

از دیگر موضوع‌های مطرح در جامعه سنتی و مردسالار، نوع نگاه آن به روابط عاشقانه است. همان گونه که در چنین جامعه‌ای فقط ثمره دوست داشتن، ترس و پریشانی از آشکار شدن مسائل عاطفی، به سبب برخورد نادرست و نگاه بدبینانه جامعه است. همه این‌ها به سبب حاکمیت تفکر سنتی بر جامعه‌ای است که به ارتباط‌های عاطفی زن و مرد با دیده انکار می‌نگرد. حتی اگر این انتخاب، درست و منطقی باشد از سوی خانواده و جامعه قابل پذیرش نیست. در داستان «الجریمة و العقاب» شخصیت اصلی مرد، دل‌بسته دختری پاکدامن و نجیب از طبقه پایین جامعه می‌شود:

الفتها بسرعة، اعجبت بها وفتعلقت بي تعلقا شديدا، واصبحت تخدمني بأمانة و اخلاص و تحنو علي حنوا الأم على وحيدها. ووجدت من امانتها و اخلاصها ما حيرني، و كانت تثير الاحترام في نفوس اصدقائي و معارفي برزانتها و كياستها و حسن أدبها (Ayub, 1977, p. 144).

«خیلی زود به او خو گرفتم، او نیز به شدت به من دلبست، با درستی و خلوص به من کمک می کرد و به من عشق می ورزید، همچون مادری که به تنها پسرش مهر می ورزد. درستی، صمیمیت و خلوصی نزد او یافتم که مرا شگفت زده کرد. با متانت، سنگینی و حسن معاشرت و اخلاق نیکش تحسین دوستان و آشنایانم را برانگیخت»

قهرمان داستان، جسارت پافشاری بر خواسته خویش را ندارد و قادر نیست خانواده و اطرافیان را با خود همراه سازد، زیرا چنین ازدواجی بر اساس تصورات قالب بندی شده و فرهنگ پذیرفته شده در نگاه مردم، برابر با مصیبتی ابدی است:

اخبرتها بأن زوجي بها مستحيل لأن الناس ينظرون الي احط الجرائم و اسفلها، وان مثل هذا الزواج يكون نكبة ابدية... (Ayub, 1977, p. 146).

«به او خبر دادم که ازدواجم با او غیر ممکن است، زیرا مردم به آن به چشم بدترین و پست ترین گناه می نگرند، و این ازدواج مصیبتی ابدی می شود.»

مرد جوان پس از ترک دختر، به خواست خانواده با دختری ثروتمند و هم تراز خویش ازدواج می کند. هر چند زندگی با زنی بداخلاق و تجمل گرا که پیش از ازدواج هیچ شناختی از او نداشته است و هیچ یک از خوبی های دختر مورد علاقه اش را ندارد، به جهنمی تبدیل شده که آن را مکافات عمل خویش می داند:

خمس سنين يا صديقي و طيف تلك المسكينة يلاحقني وانا أفاسي هذا العذاب الاليم (Ayub, 1977, p. 148).

«دوست من، پنج سال است که رؤیای آن دختر بینوا همراه من است و من از این عذاب دردناک زجر می کشم.»

۳. نتیجه گیری

با وجود اینکه هیچ یک از قهرمانان داستان های کوتاه ذنون ایوب سرانجام خوبی نداشتند، اما با بیدار کردن نیروهای درونی و آگاهی بخشی غیر مستقیم، مخاطب را به تفکر، ژرف اندیشی و جستجو درباره فرهنگ عامه پسند، کاستی ها و ارزش های نادرست قالب بندی شده در زندگی

روزمره وامی دارد. این قهرمانان تا ثابت کند داستان تنها رسانه‌ای برای سرگرمی یا ارضای حس کنجکاو و تخیل نیست، بلکه نویسنده دغدغه‌ای کاملاً اجتماعی دارد. مهم‌ترین نمودهای فرهنگی که معنای فقر فرهنگی را در مجموعه «الضحایا» در خویش جای داده‌اند مشتمل بر خرافه-پرستی و اعتقاد به سحر و جادو، تبعیض و خوارداشت زن و اعتقاد به برتری مرد بر زن، مردانه بودن علم، نگاه مادی به زن، فقر و وابستگی مالی زن، ازدواج اجباری، خشونت و در نهایت داغ ننگ هستند. همگی این موارد، ره‌آورد جامعه سنتی و مردسالاری است که کلیشه‌های نادرست جنسیتی را از آغاز در ذهن هر یک از مرد و زن قالب‌بندی کرده‌است. به بیان دیگر، این گفتمان‌ها نشان‌دهنده فراوانی روابط قدرت در متن داستان و پیرو آن در جامعه عصر ذنون ایوب است. به سبب نوع تربیت، سطح پایین فرهنگی، ارتباطات بسته اجتماعی و نظایر آن، چنین گفتمان‌هایی، گریزناپذیر و حتی در مواردی بسیار گسترده بر جامعه غالب شده‌است. گفتمان غالب بر هر یک از داستان‌های این مجموعه فقر فرهنگ اجتماعی و آداب و رسوم نادرستی است که همه چیز بر مبنای حرف و نگاه مردم روی می‌دهد نه با بهره‌جستن از عقل. بررسی داستان‌های ذنون در این مجموعه نشان‌دهنده این واقعیت است که نگاه او در داستان‌هایش نه مردسالارانه است و نه فمینیستی. بنابراین، نه تنها هیچ تلاشی برای تثبیت کلیشه‌ها نداشته، بلکه سعی دارد با آگاه‌سازی مخاطب به روش روایت پردازی، به مقابله با فقر فرهنگی و باورها و سنت‌های نادرستی بپردازد. بر این مبنای، از آغاز زنان را به حاشیه رانده و آنان را در سایه نگه داشته‌است. در موارد بسیاری آنان را از حقوق اجتماعی محروم ساخته‌است. از سوی دیگر پیامد منفی برخی از کلیشه‌هایی که به صورت متقابل، زندگی مرد را نیز به چالش کشیده، یادآور شود.

فهرست منابع

- احمد، عبدالاله (۲۰۰۱). *الأدب القصصي في العراق منذ الحرب العالمية الثانية*. دمشق: اتحاد كتاب العرب.
- اسفندیاری، اسماعیل (۱۳۸۲). «فقر و انحرافات اجتماعی؛ زمینه یا انگیزه». *مطالعات راهبردی زنان*. سال ۶، شماره ۲۱. صص ۴۷-۷۵.
- امیرشجاعی، آناهیتا، حسین قریشی (۱۳۹۵). «بررسی نشانه‌ای- فرهنگی و تغییر ایدئولوژی در ترجمه (بر اساس تحلیل گفتمان انتقادی) مطالعه موردی: پیرمرد و دریا، اثر ارنست همینگوی». *زبان پژوهی*. سال ۸، شماره ۱۹. صص ۸-۳۲.
- ایله‌ای، احمد یحیایی (بی‌تا). «تحلیل گفتمان چیست؟». *نخستین نشریه بین‌المللی روابط عمومی/علمی/آموزشی: تحقیقات روابط عمومی*. صص ۵۸-۶۴.
- ایوب، ذنون (۱۹۷۷). *الآثار الكاملة لأدب ذي النون ایوب*. ج ۱. ط ۴. عراق: وزارة الاعلام.

- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). گفتمان و تحلیل گفتمان، مجموعه مقاله‌ها. تهران: منشورات فرهنگ گفتمان.
- حرری، ابوالفضل (۱۳۸۸). «کارکرد تصریف در دو سوره‌ی قرآنی ناظر به داستان آفرینش در پرتو فراکارکرد متنی هلیدی». پژوهش زبان‌های خارجی. شماره ۵۵. صص ۱۰۱-۱۱۶.
- حسن امین، عبدالقاهر (۱۹۵۵). القصص فی الادب العراقي الحديث. رسالة ماجستير. الجامعة الاميركية بيروت.
- حنفی، حسن (۱۹۹۸). تحلیل الخطاب العربي، المؤتمر العلمي الثالث. عمان: جامعة فيلادلفيا.
- سلدن، امان و ویدسون، پیتر (۱۳۸۴). راهنمای نظریه ادبی معاصر. ترجمه عباس مخبر. تهران: طرح نو.
- بهرام‌پور، شعبان‌علی (۱۳۷۹). «درآمدی بر تحلیل گفتمان». مجموعه مقالات گفتمان و تحلیل گفتمانی. به کوشش محمدرضا تاجیک. تهران: فرهنگ گفتمان. صص ۲۱-۶۴.
- فاولر، راجر (۱۳۸۱). زبان‌شناسی و نقد ادبی. ترجمه حسین پاینده و مریم خوزان. تهران: نی.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹). تحلیل انتقادی گفتمان. ترجمه فاطمه شایسته پیران، شعبان‌علی بهرام‌پور، رضا ذوقدار مقدم، رامین کریمیان، پیروز ایزدی، محمود نیستانی و محمد جواد غلام‌رضا کاشی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فیصل، عاطفه (۱۹۹۴). التمدد والثورة فی لدى الشخصیات النسائية فی الروایة العربية السورية. اطروحة الدكتوراه. جامعة دمشق.
- کامو، آلبر (۱۹۹۶). الانسان المتمدن. ترجمه نهاد رضا. بیروت: منشورات عویدات.
- گافمن، اروینگ (۱۳۸۶). داغ‌ننگ؛ چاره‌اندیشی برای هویت ضایع شده. ترجمه مسعود کیان‌پور. تهران: نشر مرکز.
- لطفی پورساعدی، کاظم (۱۳۷۲). «درآمدی بر سخن کاوی». زبان‌شناسی. شماره ۱۷. صص ۱۰۹-۱۲۲.
- لوونتال، لئو (۱۳۸۶). رویکردی انتقادی در جامعه‌شناسی ادبیات. ترجمه محمدرضا شادرو. تهران: نشر نی.
- علی‌الجمیلی نوری، محمد ظاهر (۲۰۰۳). فن القصة و الروایة فی الموصل مابین عامی ۱۳۶۸م - ۱۹۸۸م. اطروحة الدكتوراه. جامعة تکریت.
- مقدادی، بهرام (۱۳۷۸). فرهنگ اصطلاحات ادبی از افلاطون تا عصر حاضر. تهران: فکر روز.
- میرزایی، حسین و جواد یوسفی (۱۳۹۲). «مقوله فقر و انحرافات اجتماعی در جامعه». اصلاح و تربیت. سال ۱۱. شماره ۱۳۱. صص ۱۱-۲۴.
- میرزایی، فرامرز و ناهید نصیحت (۱۳۸۴). «روش گفتمان کاوی در شعر». الجمعية العلمية الايرانية للغة العربية وآدابها. شماره ۴. صص ۴۳-۶۷.
- میلز، سارا (۱۳۸۲). گفتمان. ترجمه فتاح محمدی. تهران: نشر هزاره سوم.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۱). راز متن. تهران: آفتاب توسعه.
- ون دایک، تتو (۱۳۸۲). مطالعاتی در تحلیل گفتمان از دستور متن تا گفتمان کاوی. ترجمه پیروز ایزدی، شعبان‌علی بهرام‌پور، علیرضا خرمایی، محمدجواد غلام‌رضا کاشی و تژا میرفخرایی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

- یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۳). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*. ج ۱. تهران: هرمس.
- یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۳). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*. تهران: هرمس.
- یزدخواستی، بهجت و حامد شیری (۱۳۸۷). «ارزش‌های پدرسالاری و خشونت علیه زنان». *مطالعات اجتماعی-روان‌شناختی زنان (مطالعات زنان)*. سال ۶. شماره ۳. صص ۵۵-۷۹.
- یقطین، سعید (۱۹۹۷). *الفکر الأدبی العربی البنیات والأناساق*. بیروت: منشورات صفاف.

References

- Ahmad, Abdullah (2001). *An in-depth study of the world-class alphabet*. Damascus: Al Arab Book Association [In Arabic].
- Ali-al-Jamili Nouri, M. Z. (2003). *The art of story and narration in Mosul, between 1368–1988* (PhD thesis). University of Tikrit, Tikrit, Iraq [In Arabic].
- Amirshojaee, A., & Ghorishi, M. H. (2016). The semiotic-cultural analysis and the ideological changes in translation. *Zabanpazhuhi*, 8(19), 7-32 [In Persian].
- Ayub, Z. (1977). *Complete works of Xenon's literature (4th ed)*. Iraq: Wazarah al-A'lam [In Arabic].
- Bahram Pour, Sh. A. (1999). An introduction to discourse analysis. In M. R. Tajik (Ed.), *Symposium of Discourse and Discourse Analysis* (pp. 21-64). Tehran: Farhang-e-Tajik [In Persian].
- Camus, A. (1996). *Alanzan Almatmard* (N. Reza. Trans.). Beirut: Manshurat-Avayedat [In Arabic].
- Esfandiari, E. (2004). Poverty and social deviations: Background or Motivation? *Women's Strategic Studies*, 6(21), 47-75 [In Persian].
- Fairclough, N. (2000). *Critical discourse analysis* (F. Piran, Sh. Shayesteh, A. Bahrampour, R. Zoghdar Moghadam, R. Karimian, P. Izadi, M. Neistani, & M. J. Gholamreza Kashi, Trans.). Tehran: Center for Studies and Research in the media [In Persian].
- Feisal, A. (1994). *Insurgency and revolution in the female characters in the Syrian Arab novel* (PhD thesis). Damascus university, Dameshgh, Suria [In Arabic].
- Fowler, R. (2002). *Linguistics and literary criticism* (H. Payandeh & M. Khouzan, Trans.). Tehran: Ney [In Persian].
- Gaffman, I. (2007). *Hot stigma; discretion for lost identity* (M. Kianpour. Trans.) Tehran: Center publishing [In Persian].
- Hanafi, H. (1998). *Analyzing Arabic discourse. Academic conference*. Oman: University of Philadelphia [In Arabic].
- Hasan Amin, A. (1955). *Stories in modern Iraqi literature* (Master's thesis). American University of Beirut, Beirut, Lebanon [In Arabic].
- Horry, A. (2010). The functions of Tasrif in two Qur'anic stories of creation in the light of textual metafunction. *Research in Contemporary World Literature*, 55, 201-11 [In Persian].
- Ilie, A. Y. (n.d). What is discourse analysis? *The first Public Relations / Scientific / Educational Public Relations Public Relations Research*, 58-64 [In Arabic].
- Leventhal, Leo (2007). *A critical approach in the sociology of literature* (R. M. Shadro Trans.). Tehran: Ney [In Persian].
- Lotfi Poursaadi, K. (1993). An introduction to speech. *Linguistics*, 17, 109-122 [In Persian].
- Meqdadi, B. (1999). *Dictionary of literary terms from Plato to the present*. Tehran: Fekr-e-ruz [In Persian].
- Mills, S. (2003). *Conversation* (F. Mohammadi, Trans.) Tehran: Hezare-e-Sevom [In Persian].
- Mirzaei, F & Nahid, N. (2006). Methodology of discourse. *Arabic Language and Literature*, 4, 43-67 [In Persian].

- Mirzaei, H., & Yousefi, J. (2013). The category of poverty and social deviations in society. *Correction and Rehabilitation*, 11(131), 11-24 [In Persian].
- Nasri, A (2004). *Secret of text*. Tehran: Aftabe Tosee Research Center Publication [In Persian].
- Selden, R., & Widdon, P. (2005). *Contemporary literary theory guide* (A. Mokhtber Trans.). Tehran: New Design [In Persian].
- Sha'ban, A. B. (1999). An introduction to discourse analysis. In M. R. Tajik (Ed.), *Symposium of discourse and discourse analysis* (pp. 21-64). Tehran: Farhang-e-Tajik [In Persian].
- Tajik, M. R. (2000). *Discourse analysis, collected papers*. Tehran: Discourse Culture Lectures [In Persian].
- Van Dijk, T. A. (2003). *Studies in discourse analysis from text grammar to discourse analysis* (P. Izadi, Sh. A. Bahrapour, A. R. Khormae, M. J. Gholamreza Kashi & T. Mir Fakhraee Trans.). Tehran: The Ministry of Culture and Islamic Guidance, Bureau of Media Studies and Planning [In Persian].
- Yaqatin, S. (1997). *Al-Fakr al-'Adbi al-Arabi Al-Baniat and Al-Ansan*. Beirut: Leaflets [In Arabic].
- Yarmohammadi, L. (2004). *Critical discourse* (1st ed.). Tehran: Hermes [In Persian].
- Yarmohammadi, L. (2004). *A common and critical discourse*. Tehran: Hermes [In Persian].
- Yazd-khasti, B., & Shiri, H. (2008). Patriarchy values and violence against women. *Quarterly Journal of Women's Studies Sociological and Psychological (JWSSP)*, 6(3), 55-79 [In Persian].



The Mainstream Discourse Analysis in Short Stories of Xenon Ayub (Case Study: Al-Changiya)

Jahangir Amiri¹
Shiva Sadeghi²
Nouroddin Parvin³

Received: 27/02/2018
Accepted: 10/11/2018

Abstract

Discourse analysis originates from the ideas of linguists, hermeneutics analysts and researchers. This method explains the analysis by examining the textual context and situational context, the dominant discourse on society, and the dominant thought on it. The short story of Al-Changiya, written by Iraqi writer Xenon Ayub, is a representation of the realities and problems of the traditional Iraqi society, which provides a directional image of the ideological processes governing society; the significance of these illustrated images is that of cultural poverty in the society, and the characters depicted in these stories represent a the true personalities of the society and display behavior consistent with the false stereotypes in their society. The present paper uses a descriptive-analytic method in the form of discourse analysis to answer the question of how the discourse-based system or systems governing the community have become a bedrock for the promotion and reproduction of cultural poverty in traditional Iraqi society.

Zenon Ayoub (1908-1988) is a posthumous of short story in Iraq, with about fourteen short story collections. The dominant thought and theme behind his work is a reflection of a rebellious spirit and a realistic attitude influenced by French and Russian realists, a vision that directs his work to a new structure with a focus on human freedom, especially women's freedom and defended of their rights. In his view, the greatest task that any literary writer, especially the storyteller, must fulfill is to expose the truth and criticize inaccurate political and social realities they see in society, without fear of its consequences or the hope of reward.

"Zahaya" is the title of a series of short stories by Zenon, the subject of which is to criticize traditional society and to deal with characters who, with their traditionalism and false beliefs, are the ground of oppression and their surroundings, in a better sense, we come across characters who are each a victim of cultural poverty and false traditions. The collection consists of six short stories, titled: "Al-Saqetah", "Man Vera al-Hijab", "Al-Aatraq al-Khalas", "Al-Sharif", "Jonun" and "Al-Jarima and Al-Aqaba", all of which are in the tradition index. Commonism and witness are the

¹ Associate Professor of Arabic Language and Literature, Razi University of Kermanshah, (Corresponding Author); gaamiri686@gmail.com

² Faculty Member of Arabic Language and Literature Department, Payam-e Noor University, sh.sadeghi11@gmail.com

³ Assistant Professor of Shahid Mahallati faculty of Qom, Norudin.parvin@yahoo.com

same, stories that all share the same traditionalism and bear witness to the same look, which gives insight into the attitudes of intellectual writers with deep human concerns.

Discourse analysis came up with a term called discourse analysis. The term is originally a Greek word for dis which means different aspects and course means movement. A linguistic approach is to discover and analyze the way the speaker or audience thinks based on the existing text. Discourse analysis is one of the topics of modern linguistics in the field of contemporary literary criticism which has also been translated into spoken and word analysis in Persian. In discourse analysis, we do not merely deal with the lexical elements that constitute the sentence as the main basis of the description of meaning, that is, the context of the text, but beyond that we consider factors outside the context, namely situational, cultural, social, and so on. In other words, the followers of this school describe how the units of linguistics crystallize and form meaning and message in relation to intrinsic factors (text, syntactic and linguistic elements, etc.) and extrinsic factors (social, cultural, political, etc.).

The theme of the Al-Changiya story series provides an opportunity to enter the inner layers of the cultural problems of women and men in the traditional Iraqi society, and the author, by illustrating the routine social relations, a simple language and a thriller for complex issues in relationships of human; by analyzing the lives of the characters of these stories, will have some kind of critical and social perspective. In analyzing these stories, we will see that cultural poverty is a pervasive problem in the feminine and masculine discourses in the story, and it is not just for the lower classes of society. In this collection of stories, life is suppressed, suicidal characters prefer to survive, the personality is on his own suspicion to preserve dignity, and the other inevitably leads to a tidal vortex, but the common point of all these stories is a bitter and fatal fate, which is the result of incorrect and false cultural beliefs embodied in the minds of the patriarchal society. The most important cultural expressions that have meant the meaning of cultural poverty in the “Al-Changiya” collection are: superstition and the belief in magic, discrimination and adultery, and belief in the superiority of men over women, the masculinity of science, maternal look to woman, poverty and financial dependency of woman, forced marriage, violence and ultimately hot shame, all of which are traversed by traditional and patriarchal society, which incorporate gender stereotypes from the beginning in the minds of each man and woman. In other words, these discourses show the plurality of power relations in the context of the story and, consequently, in the society of the Xenon Age, which is inevitable due to the kind of education, low cultural level, social connection, etc. and even dominated by society in many cases. The dominant discourse on each of the stories of this set of poverty is social culture and false customs, which all take place on the basis of people’s words and sentiments, not through the use of reason. The review of Xenon’s stories in this collection illustrates the fact that his stance in his stories is neither patriarchal nor feminist, therefore, he did not have any effort to stabilize the stereotypes. Rather, it tries to inform the audience through narrative, to counteract cultural poverty and incorrect beliefs and traditions that have left women in the dark and kept them in shadow, and in many cases denied their social rights, and the negative consequences of some of the stereotypes that have mutually challenged man’s life.

Keywords: discourse analysis, context, situational context, short story, Xenon Ayub