

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

مهدی سلطانی گردفرامرزی<sup>\*۱</sup>  
دکتر محمد جواد غلامرضا کاشی<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۵

**چکیده**

بازنمایی هویت‌های جنسی و جنسیتی، مسأله‌ای است که می‌توان آن را در بسیاری از متون ادبی و فرهنگی به نوعی مشاهده کرد. در همین زمینه، البته مطالعه متون کهن از اهمیت زیادی برخوردار است؛ متون ادبی کهن از اهمیت تاریخی برخوردارند و تحلیل آنها می‌تواند تبار اندیشه‌های جنسی و جنسیتی امروزین را به ما نشان دهد. یکی از این متون کهن و تاریخی، کتاب «جوامع الحکایات و لوامع الروایات» اثر سدیدالدین یا نورالدین محمد عوفی اثری متعلق به قرن هفتم هجری است. هدف این مقاله بررسی چگونگی بازنمایی جنسیت در این کتاب با مطالعه موردی نسخه خطی آن است. این مقاله چهار باب آخر از قسمت سوم کتاب عوفی را که درباره زنان است به روش تحلیل گفتمانی مورد بررسی قرار می‌دهد. چهارچوب نظری و روشی مقاله، رویکرد متفکر فرانسوی «میشل فوکو» است. نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که عوفی در این فصول می‌کوشد با به‌کارگیری نوعی گفتمان اخلاقی، سوژه‌های جنسیتی به زعم خود اخلاقی را بر سازد. او با برساختن گفتمانی سوژه‌های «زن پارسا» و «زن ناپارسا» می‌کوشد نوعی بایگانی جنسیتی مبتنی بر حساسیت نسبت «میل جنسی» زنان به وجود آورد.

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

\* m.soltani55@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری رشته ایران‌شناسی دانشگاه شهید بهشتی، بنیاد ایران‌شناسی  
۲. دانشیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

## ۱- مقدمه

ادبیات هر جامعه‌ای به‌خصوص ادبیات کهن آن، از نقطه‌نظر مطالعات اجتماعی و فرهنگی، بازنمایی‌کننده زندگی اجتماعی، فرهنگ و تاریخ آن جامعه است. بسیاری از جامعه‌شناسان و منتقدان ادبی، با علم به اینکه آثار فرهنگی در بستری اجتماعی تولید می‌شوند، مدعی‌اند 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 (دی‌والث، 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<sup>۱</sup> صورتبندی کرده‌اند (بنت، ۱۳۸۶؛ استوری، ۱۳۸۶؛ 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. بنا بر نظر فوکو، قدرت چیزها را تولید می‌کند، واقعیت را می‌سازد و قلمروی از چیزها و آیین‌های حقیقت را ایجاد می‌کند (فوکو، ۱۳۸۴: ۱۰۸-۱۱۱).

قدرت بازنمایی متون فرهنگی از جمله متون ادبی را باید در پرتو تلاش آنها برای شکل‌دادن 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.

بازنمایی جنسیت، هویت‌های جنسی و جنسیتی، مسأله‌ای است که می‌توان آن را در بسیاری از متون ادبی و فرهنگی کهن و نو، 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 امروزین را به ما نشان دهند. با رویکرد تبارشناختی فوکویی، این متون حامل گفتمان‌هایی درباره جنسیت و امر جنسی هستند و

1. Representation Theory

اثرات مهمی در شکل دادن به هویت‌های اجتماعی مردان و زنان دارند. هدف این گفتمان‌ها نیز برساختن سوژه‌های جنسیتی موافق و مطیع است (نک. میلز، ۱۳۸۲: ۲۷). این گفتمان‌های معطوف به ساختن سوژه‌های جنسیتی، به‌خصوص در «متون تجویزی» به تعبیر فوکو، بروز و ظهور بیشتری دارند. منظور «متونی است که شکل‌شان هرچه باشد (خطابه، گفت‌وگو، 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 الف: 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 بوده‌است. یکی از این متون تجویزی کهن و مهم، متعلق به قرن هفتم هجری با عنوان *جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات* اثر سدیدالدین یا نورالدین محمد عوفی است. این کتاب مشتمل بر حدود ۲۰۰۰ حکایت ادبی و تاریخی و یکی از بزرگترین و مهمترین منتهای ادبی زبان فارسی است؛ بیش از هزار صفحه دارد در چهار قسمت یا بخش و هر قسمت مشتمل بر بیست و پنج باب یا فصل که مجموعاً صد باب را شامل می‌باشد. بنا بر نظر آقابزرگ تهرانی این اثر 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 آورده‌است (آقابزرگ تهرانی، بانک اطلاعاتی کتب و نسخ خطی). عوفی در تحریر این اثر از منابع تاریخی گوناگونی استفاده کرده‌است. امیربانو مصفا کوشیده است در چندین مقاله این منابع بعضاً ناشناس و گم‌شده را معرفی نماید (نک. مصفا، ۱۳۵۴ و نیز: 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 (نک. خوانساری، ۱۳۷۵). این کتاب که در سال ۶۳۰ هجری توسط محمد عوفی در هنگام مهاجرت به هند به خاطر حمله مغولان نوشته شده، تلاش عظیمی کرده‌است 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 ق)، به دربار «ناصرالدین قباچه» (۶۰۲-۶۲۵ ق) از پادشاهان هند پناه می‌برد و در آنجا کتاب *جوامع‌الحکایات* 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 را به زنان اختصاص داده یا به عبارتی در این فصول از زنان سخن رانده و مجموعه‌ای از حکایات و داستان‌ها درباره زنان آورده‌است. در این چهار فصل، زندگی زنان، ویژگی‌های آنها و روابطشان با مردان، در قالب ازدواج یا خارج از آن، در قالب داستان و حکایت روایت شده‌است. این چهار فصل هم به لحاظ تاریخی مهم است، 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، زنان در این کتاب، به مسأله‌ای برای مردان بدل می‌گردند.

با این اوصاف، در این مقاله ما تلاش خواهیم کرد تا گفتمان این کتاب درباره جنسیت، هویت جنسیتی و مناسبات زنان و مردان را براساس «نسخه خطی» آن مورد مطالعه قرار دهیم.

## ۲- پیشینه پژوهش

محققان و نظریه‌پردازان مطالعات فرهنگی و غالباً فمینیستی از دهه ۱۹۵۰ بدین‌سو، 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 ورزیده‌اند. 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 یافته‌است. یکی از اولین و نافذترین تحقیقات مدرن با رویکرد فمینیستی به متون ادبی و فرهنگی، کتاب جنس دوم سیمون دوبووار (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 می‌بیند. موقعیتی که در آن، زنان در این متون به عنوان جنس دوم و تابع مرد تعریف می‌شوند و از آنها خواسته می‌شود این ارزش‌ها را درونی کنند و تداوم بخشند. کتاب دوبووار تأثیر عمیقی بر تحقیقات بعدی درباره بازنمایی جنسیت در متون فرهنگی گذاشته و در واقع آغازگر مطالعات پهن‌دامنه و انتقادی فمینیستی بوده‌است.

(استریناتی، ۱۳۸۰؛ استوری، ۱۳۸۶؛ بشیریه، ۱۳۷۹؛ کولومبورگ، ۱۳۸۷؛ مک‌لالین، ۱۹۹۹؛ گرت، ۱۳۸۰؛ فریدمن، ۱۳۸۱، جکسون و اسکات، ۲۰۰۲). یکی از مسائل عمده‌ای که در این متون فمینیستی مؤکداً بدان اشاره می‌شود، تفاوت معنا و کاربرد دو واژه «جنس»<sup>۱</sup> و «جنسیت»<sup>۲</sup> 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 به تفاوت‌های زیست‌شناختی مردان و زنان اطلاق می‌گردد، تمییز داده می‌شود (گیدنز، ۱۳۷۴: ۱۸۷). جنس و جنسیت اما با هم در پیوندند. در واقع جنسیت با «همبستگی‌های فرهنگی استقرار یافته پیرامون جنس»<sup>۳</sup> (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 مطالعه‌ای که به روش تحلیل محتوای کیفی انجام داده، تلاش کرده‌است 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. باین حال، زنان در شاهنامه غالباً چهره مثبت دارند و کمتر در نقش منفی ظاهر شده‌اند. در مطالعه دیگری، سعید بزرگ بیگدلی و سارا حسینی (۱۳۹۲) داستان‌های مرزبان‌نامه را مورد نقد فمینیستی قرار داده‌اند. بر همین اساس آنها دو گونه داستان در مرزبان‌نامه 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 به‌تمامی آن را در یک سوی این طیف قرار داد.

پژوهش حاضر به مطالعه مسئله بازنمایی گفتمانی جنسیت در کتاب *جوامع/الحکایات* و *لوامع/الروایات* عوفی خواهد پرداخت. با این تفاوت نسبت به مطالعات پیشین که رویکرد نظری در اینجا رویکرد تحلیل گفتمان میشل فوکو خواهد بود و نه رویکرد فمینیستی.

1. Sex
2. Gender
3. Culturally established correlates of sex

### ۳- رویکرد نظری: گفتمان جنسیت و مسأله سوژه

وقتی سخن از گفتمان جنسیت به میان می‌آوریم، طبیعتاً باید از معنای واژه «گفتمان» و ویژگی‌های آن نیز بگوییم. واژه «گفتمان» و تحلیل‌های مربوط به آن را نزد متفکران گوناگون از جمله میخائیل باختین می‌توان یافت (نک. میلز، ۱۳۸۲؛ یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹). در این میان نظریه‌های میشل فوکو درباره گفتمان، تأثیر فراوانی بر توسعه نظریه «تحلیل گفتمان» در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی همچون جامعه‌شناسی، نقد ادبی و مطالعات جنسیت داشته‌است. بنا بر یک تعریف مقدماتی، «گفتمان» را باید «شیوه‌ای برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن (یا 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 گرفته‌است.

فوکو در آثار خود، تعاریفی کلی از مفهوم «گفتمان»، به دست داده‌است و این تعاریف با مفهوم «گزاره» پیوند دارد. در واقع، گزاره کوچک‌ترین واحد گفتمان یا «اتم گفتمان» (فوکو، ۱۳۹۲: ۱۱۹) است. فوکو گاهی گفتمان را به عنوان «حیطه کلی همه گزاره‌ها یا احکام»، گاهی به عنوان «مجموعه قابل تمایزی از گزاره‌ها» و گاهی به مثابه «رویه‌های ضابطه‌مندی که شماری از احکام را توضیح می‌دهد» (همان، ۱۱۸)، 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: ۱۱۹-۱۲۰). «جمله واحد تحلیل دستوری، «قضیه» واحد تحلیل منطقی و «گزاره» واجد تحلیل دیرینه‌شناسانه است. نمی‌توان رابطه‌ای یک‌به‌یک 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 سروکار 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 سروکار 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 «برحق»<sup>۱</sup> طبقه‌بندی شوند: «همیشه این امکان وجود دارد که سخن شخص در خلأ، مظهر حقیقت باشد؛ با این حال، شخص تنها وقتی برحق 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 تحلیلش کرد. فوکو به گفتمان از رویکردی ساختاری می‌نگرد و می‌کوشد صورت‌بندی عناصر مختلف در آن را بر پایه یک سلسله 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: ۲۷-۲۸).

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 شکل‌دادن 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 این‌جهانی<sup>۲</sup> و سالب<sup>۳</sup> است:

حقیقت متعلق به این جهان است؛ حقیقت در جهان به واسطه الزامها و اجبارهای جورواجور ساخته می‌شود. هر جامعه‌ای رژیم حقیقت خود را، «سیاست‌های کلی» حقیقت خود را دارد: و آن انواع گفتمان‌هایی است که آن جامعه در دامن خود می‌پروراند و آنها را وا می‌دارد که نقش حقیقت را ایفا کنند (میلز، ۱۳۸۲: ۲۸).

بنابراین حقیقت آن چیزی است که جوامع باید برای تولید آن کار کنند و فوکو می‌کوشد نیرویی را که مردم صرف کنار گذاشتن شکل‌های خاصی از دانش از شمول «حقیقت» می‌کنند، توضیح دهد. از دیدگاه او، گفتمان‌ها در خلأ وجود ندارند، بلکه در کشاکش دائم با گفتمان‌ها و

1. in the true  
2. worldly  
3. negative

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 او را تشکیل می‌دهد (نک. فوکو، ۱۳۸۴؛ ۱۳۸۹؛ ۱۳۹۲؛ ۱۳۹۵). مبحث گفتمان به‌خصوص در آخرین کار او، تاریخ سکسوالیته، در مرکز پرسش‌های او درباره گفتمان‌های جنسی قرار دارد. در جلد اول مجموعه تاریخ سکسوالیته با عنوان اراده به دانستن، او 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 (نک. فوکو، ۱۳۸۴).

در نظام نظری فوکو اما، گفتمان فی‌نفسه مسأله نبود، بلکه روابط گفتمان‌ها، قدرت‌ها، دانش‌ها و در یک دید کلی، نقش آنها در دوره‌بندی‌های تاریخی اهمیت داشت و البته، همه این عناصر در رابطه‌شان با «سوژه» اهمیت پیدا می‌کرد (نک. 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 مسائلی 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 درمی‌آید؟ 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»، مسئله سوژه و سوژه‌مندی را در قالب این سؤال فلسفی مدرن که «ما در اکنون‌مان چیستیم؟» یا «ما امروز چیستیم» صورت‌بندی می‌کند (۱۳۸۹ الف: ۳۴۳). سؤالی که فوکو در متنی از کانت می‌بیند و هدف کارهای خود را پاسخ به آن 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 دکارتی رایج است تفاوت دارد. نزد دکارتر، سوژه، یک فاعل شناسنده و خودمختار است (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 خودمختار (همان: ۴۶). فوکو در همین چهارچوب، مفاهیم «فرآیند سوژه‌شدن»<sup>۱</sup> و «بحران سوژه‌مندی»<sup>۲</sup> را مطرح می‌کند. این به آن معناست که برای اینکه فردی به سوژه قدرت یا دانش 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 خاصشان مشخص می‌کند، آنان را به هویتشان مقید می‌کند، و بر آنها قانونی از حقیقت را تحمیل می‌کند که باید بپذیرند و دیگران نیز باید این قانون را در آنها بازشناسند» (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۴۱۵). بدین ترتیب، شکلی از قدرت پدیدار می‌شود که افراد را به سوژه بدل می‌کند.

فوکو از مبارزه علیه سوژه-منقادی و علیه شکل‌های گوناگون سوژه‌مندی<sup>۳</sup> سخن به میان می‌آورد و هدف تحلیل‌های تاریخی و انتقادی خود را کمک به این‌گونه مبارزات رهایی‌بخش اعلام می‌کند. او در مقاله «نقد چیست»، کارکرد نقد را اساساً «سوژه-منقادی در بازی آن چیزی» می‌داند که می‌توان در یک کلام «سیاست حقیقت» نامید (فوکو، ۱۳۸۹ الف: 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» (همان‌جا). در نظر فوکو، باید قدرتی را زیر سؤال برد که افراد را به کمک سازوکارهای 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 در آن سه عنصر «قدرت، حقیقت و سوژه» به هم گره می‌خورند (نک. فوکو، ۱۳۹۵: ۵۴؛ ۱۳۸۹ الف: ۴۹۹). 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 سلسله‌مطالعات، شیوه‌هایی را بررسی می‌کند که از طریق آنها «انسان یاد گرفت که خود را به منزله سوژه یک سکسوالیته بازشناسد» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۳۴۳).

1. Subject- in- process
2. Subject- in- crisis
3. Subjectivity

فوکو در کار خود، این شاکله فکری رایج را زیر سؤال می‌برد که سکسوالیته یک امر نامتغیر، غیرتاریخی 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» (۱۳۸۹ الف: 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 (فوکو، ۱۳۹۵: ۵۴). او در پی پاسخ به این مسأله برآمد که چگونه در عصر باستان، فعالیت و لذت‌های جنسی از طریق «کردارهای خود» مسأله شدند. فوکو، تلاش کرد تا شیوه‌های متفاوت عمل به‌مثابه 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 (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۵۲۹-۵۱۹).

در این پژوهش ما می‌کوشیم با توجه به رویکرد نظری فوکو درباره سوژه جنسیت و امر جنسی، به متن جوامع/الحکایات عوفی به عنوان متنی تجویزی و اندرزنامه‌ای نظر بیفکنیم و چگونگی تکوین این سوژه را در قالب گفتمان حاکم بر آن را تبیین کنیم.

#### ۴- روش پژوهش

روش بررسی مسئله بازنمایی جنسیت در این مقاله، تحلیل گفتمانی متن است. رویکرد نظری تحلیل گفتمان، یکی از مهمترین رویکردهای برساخت‌گرایی اجتماعی است که خود شامل رویکردهای متعددی همچون رویکرد لاکلو و موفه، تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، روانشناسی گفتمانی، رویکرد فوکویی می‌شود. این رویکرد به لحاظ متدولوژیک هم نظریه است و هم روش

پژوهش. بدین معنا که نمی‌توان از تحلیل گفتمان به‌منزله روش تحلیلی منفک از بنیان‌های نظری و روان‌شناختی‌اش استفاده کرد (نک. یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۸-۲۵). در این پژوهش، رویکرد تحلیل گفتمانی فوکو، اساس تحلیل خواهد بود و می‌کوشیم به این مسأله پاسخ دهیم که در *جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات* عوفی، جنسیت و هویت جنسی زنان و مردان چگونه به گفتمان درمی‌آید و مسائل و سوژه‌های جنسیتی چگونه بر ساخته 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 بر شمرده شده‌است. کتاب هنوز به‌طور کامل به چاپ نرسیده‌است. اما ملک‌الشعرای بهار در سال ۱۴-۱۳۱۵، این کتاب را با چند نسخه برابر و تصحیح کرده‌است و چون اسباب چاپ همه آن فراهم نبود ناچار منتخب و کوتاه‌شده‌ای از آن برگرفته و یک جلد از چهار جلد این منتخب را وزارت فرهنگ به سال ۱۳۲۴ برای استفاده دانش‌آموزان دبیرستان‌ها چاپ کرده‌است (آقابرگ تهرانی، *بانک اطلاعاتی کتب و نسخ خطی*؛ نیز نک. *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 است. این نسخه، کامل و دارای هر چهار بخش، به خط نستعلیق با عنوان و نشان شنگرف است. این نسخه هیچ تصویری ندارد 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 شده‌است و عبارات به‌روز نشده‌اند<sup>(۱)</sup>.

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) بر اساس ساختار دوگانه و تقابل دوتایی (اخلاق حمیده و اخلاق مذمومه) سامان یافته‌است.

مقاله بر مطالعه چهار فصل از کتاب عوفی که درباره زنان است تمرکز دارد. انتخاب این فصول برای آن است که به‌طور خاص، چنان که از عناوین‌شان برمی‌آید، می‌توانند گویای نظر عوفی درباره زنان باشند و مجموعاً چهار باب پایانی از قسم سوم کتاب مذکور را شامل می‌شوند؛

عناوین‌شان عبارت است از: ۱- باب بیست و دوم از قسم سوم: در باب زنان لطیف‌طبع و خردمند؛ ۲- باب بیست و سوم از قسم سوم: در ذکر زنان پارسای نیکوسیرت؛ ۳- باب بیست و چهارم از قسم سوم: در ذکر زنان ناپارسای شهوت‌پرست و ۴- باب بیست و پنجم از قسم سوم: در ذکر زنان و کیدهای ایشان.

## ۵- یافته‌های پژوهش

### ۵-۱- بازنمایی جنسیت در جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات

در این قسمت می‌کوشیم چگونگی «به‌گفتمان درآمدن» مسائل مربوط به جنسیت و هویت جنسیتی زنان در چهار فصل مذکور از جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات را بررسی کنیم. به لحاظ ساختار روایی، این چهار فصل بر محور تقابلی دوتایی زنان «پارسا» و «ناپارسا» شکل گرفته‌است؛ بنابراین، فصول بیست‌وسوم و بیست‌وچهارم خمیرمایه دو فصل دیگر را تشکیل می‌دهند. فصل بیست‌ودوم مقدمه‌ای برای فصل بیست‌وسوم و فصل بیست‌وپنجم تکمله‌ای بر فصل بیست‌وچهارم است. پارسایی و نیکوسیرتی زنان چنان‌که از عنوان فصل بیست‌وچهارم، برمی‌آید براساس ملاک پیروی کردن یا پیروی نکردن زنان از «میل یا شهوت جنسی» یا به تعبیر عوفی «شهوت‌پرستی» تعریف می‌گردد (عوفی، بی‌تا: ۴۱۴). 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<sup>(۷)</sup>، تلویحاً در دسته زنان پارسا قرار داد. بدین صورت که هیچ‌کدام از زنان خردمند موجود در حکایات فصل بیست‌ودوم تابع شهوت جنسی خود نیستند.

شیوه‌گفتمانی 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 فرضیه‌سازی و ارائه شواهد تجربی اساس کار را تشکیل می‌دهد.

مفروض بنیادین او درباره زنان در جمله ابتدایی فصل بیست‌ودوم پدیدار می‌شود: زنان ناقص‌العقل آفریده شده‌اند (همان: ۴۰۷). این یک «حکم» و «گزاره» تام است که از نظر عوفی در مورد کل زنان صادق است. باین‌حال، او استثنائاتی نیز برای این گزاره تام قائل است؛ عده بسیار قلیلی از زنان به‌واسطه عنایت خداوند از این حکم ازلی مستثنا شده‌اند:

«آفریدگار عالم پروردگار بنی آدم با آنکه زنان را ناقص عقل آفریده است و مرتبه مردان از ایشان درگذرانیده، 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 نمودار اعتبار و استبصار عقلاً گردانید» (همان: ۴۰۸). 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 (ص). عوفی بر آن است که مقدر شده که این چهار زن در مرتبت و فضیلت از صدهزار مرد برترند و در میدان فضیلت گوی سبقت از رجال بزرگ می رابیند (همان جا).

عوفی در مراتبی بسیار نازل تر از این چهار زن بزرگوار، معتقد است که برخی از زنان دیگر نیز به واسطه کرامت خداوند درجاتی از معرفت را با خود حمل می کنند. پس از این مقدمه، عوفی در سراسر فصل بیست و 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 معزالدوله دیلمی که مدتی مدید ملکه ری بود و با خردمندی خود باعث جلوگیری از حمله سلطان محمود به ری شد (همان: ۴۰۷-۴۱۰). چنان 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 است. براساس این تقابل دوتایی زنان ناقص عقل اند و مردان کامل عقل، زنان حيله گزند و مردان فاقد حيله گری و مواردی این چنین. 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 (همان: ۴۱۰). با عطف به این عنایت خداوندی، عوفی به ذکر حکایات درباره زنان نیک و پارسا و ویژگی های آنها می پردازد.

در چند حکایت اولیه فصل بیست و سوم، عوفی به رتبه بندی زنان از جهت شایستگی برای ازدواج با مردان اشاره دارد. در حکایت اول این فصل، او از قول مرد عالمی که در عهد منصور عباسی خود را به دیوانگی زده بود (ظاهراً بهلول)، زنان شایسته برای ازدواج را درجه بندی می کند؛ بهترین زنان برای ازدواج «زنان مجرد و باکره» هستند. اینان دل در گرو مرد دیگری ندارند.

سپس «زنان بیوه بدون فرزند» هستند. اینان تا حدی 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 فرزندان» قرار دارند که پس از ازدواج مجدد، دغدغه اصلی‌شان نه شوهر که فرزندان به‌جا مانده از شوهر قبلی است (همان: ۴۱۰-۴۱۱). در حکایت دوم این فصل، رتبه‌بندی زنان شایسته ازدواج از قول «داود و سلیمان نبی» ارائه می‌شود. عوفی از قول این پیامبران زنان را براساس تشبیه‌شان به اشیاء گرانبها یا کم‌بها 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 به‌مراتب پایین‌تر از دسته اول دارند. زنان سن‌وسال‌دار همچون سرب هستند که به اندک آسیبی کج می‌شوند و به اندکی فشار بیشتر سیاه می‌گردند و نهایتاً زنان فرزنداندار شباهت به سفال دارند که به اندک آسیبی می‌شکنند و از آنها چیزی برای مردان حاصل نمی‌شود (همان: ۴۱۱). 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 تعریف می‌گشود. از سوی دیگر، در طبقه‌بندی زنان برحسب اشیاء می‌توان نوعی «نظم اشیاء» (نک. فوکو، ۱۳۸۹ب) را مشاهده کرد؛ نظمی که می‌کوشد نابرابری‌های اجتماعی میان زنان و مردان را طبیعی جلوه داده، یکی را در خدمت دیگری قرار دهد.

## ۵-۲- 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 ناملایمات و کراهت‌های زندگی به‌خصوص «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، دانشگاه تهران: ۴۱۱)، یا

حکایت زنی زیباروی که شوهری به‌غایت زشت‌رو داشت اما به او وفادار بود و ضمن صبر بر این امر ناخوشایند، خداوند را نیز شاکر بود (همان‌جا)؛ یا حکایت زنی که به خاطر وفادار ماندن به شوهر سفر کرده‌اش، هزاران بلا از جمله آوارگی و تعذیب‌شدن را به جان می‌خورد و نهایتاً به پادشاه این امر مستجاب‌الدعوه می‌شود (همان: ۴۱۲-۴۱۳).

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 مسأله به‌خصوص 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 بیست‌وسوم 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 خواست‌های 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 عفیف بودن و اخلاق جنسی قرار می‌گیرند و نه مردان.

### ۵-۳- زن ناپارسا

فصل بیست‌وچهارم از قسم سوم در تقابل کامل با فصل قبل از خود قرار دارد: «سوژه زن ناپارسا». این فصل در تقابلی کامل با ویژگی‌های زن پارسای معرفی شده در فصل قبل 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 است. 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 این باب هدفش از تحریر این فصل را آگاهی دادن به مردان از جهت این مسأله می‌داند که فریب زنان را نخورند و از مکرهای ایشان عافل نشوند (همان: ۴۱۴). او بر آن است که هیچ‌کس تاکنون از جانب زنان بوی وفا و روی صفا ندیده است:

بسی کردند مردان چاره‌سازی      ندیدند از یکی زن رستگاری  
 زن از پهلوی چپ گویند برخاست      مجوی از جانب چپ جانب راست  
 نشاید یافت اندر هیچ برزن      وفا در اسب و در شمشیر و در زن

(همان: ۴۱۴)

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 شبانه‌روز 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 بگویی 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 دشنام‌دادن گرفت و گفت او را چه زهره آن باشد که اندیشه در



دل آرد؟ چندان که او به اینجا آید من سزای او بدهم و امثال این ترهات بر زبان می‌راند. پیش شفیق آمدند و حال بازراندند. فرمود آنکه بهترین ایشان است حال چنین است تا بدترین را حال چگونه باشد» (همان: ۴۱۴).

عوفی برای اثبات ادعای خود پا پیشتر می‌گذارد و در حکایت دوم فصل از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام نقل می‌کند که 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 (همان‌جا)؛ نیز برای اثبات ادعای بی‌وفایی و خیانت‌پیشگی زنان حکایت پادشاهی را نقل می‌کند از مردان لشکر 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 (همان: ۴۱۵).

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 حيله‌گری از شیطان نیز برتر می‌نشانند (همان: ۴۱۷-۴۱۸). در حکایت آخر این فصل، عالمی بزرگ در مکه پس از شنیدن داستان زندگی زنی مکار و خیانت‌پیشه بر این مسأله اقرار می‌کند که «ابلیس نیز سررشته شما [زنان] در نیابد و بر مکرهای شما واقف نگردد» (همان: ۴۱۸).

جالب است که در دو حکایت این فصل، از استفاده پادشاهان از این دو ویژگی زنان - حيله‌گری و بی‌وفایی - جهت کنترل شوهرانشان سخن رفته‌است. 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 مقابله با موسی بکشاند. زن موفق می‌شود و این مسأله موجب ملعون شدن بلعم باعورا می‌شود (همان: ۴۱۴-۴۱۵). در همین فصل، در خلال ذکر حکایات درباره زنان ناپارسا، عوفی به‌طور 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 «خیانت‌پیشگی» 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 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 دیده‌است، دیگر شوهر زاهد خود را به فراموشی می‌سپارد و میل به مردان جوان خواهان خود می‌نماید. این مسأله 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 اول خود را طلب می‌کند و زن به صورت قبلی بازمی‌گردد (همان: ۴۱۶). در این داستان، زیبارویی با «ناپارسایی» و «طلب میل جنسی نامشروع» از سوی زن و نهایتاً بی‌وفایی و خیانت به شوهر گره خورده‌است. فلسفه ضمنی دیگر موجود در گفتمان و حکایات عوفی مشتمل بر این مسأله است که زنان به خاطر ارضای میل جنسی خود حاضرند دست به هر کاری از جمله قتل بزنند و لذا مردان همواره باید این مسأله را در نظر داشته باشند تا از ناحیه زنان به ورطه بلا و نابودی نیفتند.

#### ۵-۴- 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، چنانکه سخن از آن رفت در فصول پیشین، همواره مورد تأکید عوفی قرار می‌گیرد. در اینجا، عوفی استعداد زنان برای مکر و حيله‌گری را یک استعداد ذاتی می‌پندارد. استعداد ذاتی‌ای که البته نوعی ویژه از «قدرت» محسوب می‌شود. «سوژه» این قدرت ویژه نیز بنا بر گفتار عوفی، مردان هستند و البته هیچ مردی نیز از دایره آن 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 روایت می‌کند؛ همچون داستان زنی که شوهرش مدام به بصره سفر می‌کرد و او شک کرد که مبادا شوهرش در آنجا زن گرفته باشد. لذا حيله‌ای به کار برد که ضمن اعتراف کشیدن از شوهرش در این مورد، او

را دوباره به زندگی خانوادگی بازگرداند (همان: ۴۱۸-۴۱۹) و 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 اینکه 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 باخبر 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: 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 (همان: ۴۲۱)؛ 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 جا).

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 حکایات‌های عوفی غالباً از درون خانه خود می‌کوشند با معشوق خود ارتباط برقرار کنند. در برخی از حکایات‌ها مثل داستان دختر خطیب اسفراین (همان: ۴۱۷-۴۱۸) یا داستان «زن و برهمن» (همان: ۴۱۹)، زنان بر در یا پشت‌بام خانه نشسته و به کوچه می‌نگرند که ناگاه مردی زیبارو را می‌بینند و به ایجاد ارتباط با او میل می‌نمایند؛ یا اینکه همچون داستان عروس زرگر (همان: ۴۱۹) یا حکایت زن پهلوان غیرتمند (همان: ۴۲۱) به واسطه دلالت‌های 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.

## ۶- 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 که عموماً وجه اخلاقی و اندرزگونه داشتند و نقش بازسازی فرهنگی و اخلاقی جامعه ایرانی را در پی حمله مغولان و فروپاشی اجتماعی ایران، به عهده گرفته بودند.

پیامد 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 (پتروشفسکی، ۱۳۹۱: ۱۸۰-۱۷۴). به تبع این وضعیت، کلیت شیرازه جامعه ایرانی از هم پاشیده و وضعیت فرهنگی به شدت بی‌هنجار و آنومیک بر ایران حاکم می‌گردد. وضعیتی که در کتاب‌های آن دوره به خوبی بازتاب یافته‌است 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* (مولوی، ۱۳۹۰) و *اخلاق‌الاشرف* (زاکانی، ۱۳۴۳) ما با بازتعریف «هویت‌های انسانی» در قالب نقدها و توصیه‌های اخلاقی و عرفانی معطوف به رفتار مواجهمیم؛ بنابراین اگر با ادبیات فوکو بخواهیم 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، همچنان که در ادبیات این دوره بازنمایی شده، بسیار پررنگ است.

*جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات* 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 به‌کارگیری نوعی گفتمان اخلاقی، سوژه‌های جنسیتی به زعم خود اخلاقی را برسازد. او با برساختن گفتمانی سوژه‌های «زن پارسا» و «ناپارسا» می‌کوشد نوعی بایگانی یا طبقه‌بندی 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 به‌کارگیری نوعی «گفتمان ذات‌گرا» در مسائل جنسی و جنسیتی توسط عوفی مواجهیم. در این گفتمان، عنصر «مکر و حيله» به منزله نوعی «قدرت استراتژیک» نزد زنان عمل می‌کند. زنان از طریق به‌کارگیری 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 چه‌بسا می‌تواند نوعی «قدرت مشرف به حیات» باشد. قدرتی که زندگی را با مکر و حيله زنانه درمی‌آمیزد و تداوم می‌بخشد. قدرتی که هم می‌تواند 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 به‌خوبی 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 شمانت 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 میل-گر» 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. باین‌حال، این «سوژه میل‌گر»، سوژه‌ای در خدمت مردان و «میل مردانه» است، زیرا مخاطب این گفتمان اخلاقی، نه زنان، که مردانند. 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 زیرسؤال رفته، اما همچنان اثرات خود را در قالب کردارهای امروزی بازتولید می‌کند.

### پی‌نوشت

- ۱- تحلیل‌های این مقاله از روی نسخه عکسی یا اسکن‌شده نسخه خطی دانشگاه تهران صورت گرفته‌است و ارجاعات براساس صفحات نسخه عکسی است. هر صفحه عکسی این نسخه، شامل دو صفحه از نسخه خطی می‌باشد؛ اگر در اینجا به صفحه ۴۱۴ نسخه عکسی ارجاع داده می‌شود، یعنی صفحه ۸۲۸ در نسخه خطی. بنابراین تمامی ارجاعات به نسخه مذکور از این پس به صورت (عوفی، نسخه دانشگاه تهران: ص نسخه عکسی) خواهد بود.
- ۲- پارسایی زنان از نظر عوفی براساس پیروی نکردن آنها از تمایلات جنسی تعریف می‌شود.

### منابع

- آقا-بزرگ تهرانی. بانسک اطلاعاتی کتب و نسخ خطی، <http://www.aghabozorg.ir/Search.aspx>
- استریناتی، د. ۱۳۸۰. مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه، ترجمه ت. پاک‌نظر. تهران: گام نو.
- استوری، ج. ۱۳۸۶. مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه، ترجمه ح. پاینده، تهران: آگه.
- بنت، ا. ۱۳۸۶. فرهنگ و زندگی روزمره، ترجمه ل. جوافشانی و ح. چاوشیان. تهران: اختران.
- بزرگ بیگدلی، س. و حسینی، س. ۱۳۹۲. «نقد زن محور (فمینیستی) داستان‌های مرزبان‌نامه». پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی، ۲: ۳۳-۵۹.
- بشیریه، ح. ۱۳۷۹. نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم، تهران: مؤسسه آینده پویان.
- پتروشفسکی، ا.پ. ۱۳۹۱. تاریخ ایران کمبریج: مغولان (ج پنجم/ قسمت دوم)، ترجمه ت. قادری. تهران: مهتاب. ۱۷۳-۲۴۹.
- خوانساری، م. ۱۳۷۵. «جوامع‌الحکایات». نشریه معارف، ۲(۱۳): ۸۰-۹۲.
- دریفوس، ه و رابینو، پ. ۱۳۷۹. میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه ح. بشیریه، تهران: نی.
- دوبووار، س. ۱۳۸۹. جنس دوم، ترجمه ق. صنعوی. تهران: توس.
- دوونینو، ژ. ۱۳۷۹. جامعه‌شناسی هنر، ترجمه م. سحابی. تهران: مرکز.

- دی‌والث، م. ال. ۱۳۷۵. «چندگانگی قرائت رمان: سازمان اجتماعی تفسیر». ترجمه ح. چاوشیان. /زغنون، سال سوم (۱۰ و ۹): ۱۸۱-۲۱۹.
- راو‌دراد، ا. ۱۳۸۲. *نظریه‌های جامعه‌شناسی هنر و ادبیات*، تهران: دانشگاه تهران.
- زاکانی، ع. ۱۳۴۳. *اخلاق الاشراف (کلیات عبید زاکانی)*، با تصحیح و تعلیق پ. اتابکی، تهران: زوار.
- علی‌نقی، ح. ۱۳۹۰. «تحلیل شخصیت و نقش زنان در داستان‌های شاهنامه». *فصلنامه زن و فرهنگ*، (۳): ۹: ص ۵۹-۸۱.
- عوفی، س.م. بی‌تا. *جوامع الحکایات و لوامع الروایات (نسخه خطی)*، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران.
- فریدمن، ج. ۱۳۸۱. *فمینیسم*، ترجمه ف. مهاجر. تهران: آشتیان.
- فوکو، م. ۱۳۸۴. *اراده به دانستن*، ترجمه ن. سرخوش و ا. جهان‌دیده. تهران: نی.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۸۹. الف. *تئاتر فلسفه*، ترجمه ن. سرخوش و ا. جهان‌دیده. تهران: نی.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۸۹. ب. *نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه ی. امامی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و انسانی.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۹۲. *دیرینه‌شناسی دانش*، ترجمه ن. سرخوش و ا. جهان‌دیده. تهران: نی.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۹۵. *خاستگاه هرمنوتیک خود*، ترجمه ن. سرخوش و ا. جهان‌دیده. تهران: نی.
- کولومبورگ، س. ۱۳۷۸. *رشد جنسیت*، ترجمه م. شهرآرای. تهران: ققنوس.
- گرت، ا. ۱۳۸۰. *جامعه‌شناسی جنسیت*، ترجمه ک. بقایی. تهران: نی.
- گیدنز، آ. ۱۳۷۴. *جامعه‌شناسی*، ترجمه م. صبوری، تهران: نی.
- مشایخی، ع. ۱۳۹۵. *تبارشناسی خاکستری است*، تهران: ناهید.
- مصفا، ا. ۱۳۵۱. «فرج بعدالشدّه و جوامع الحکایات». *نشریه یغما*، ۲۸۵: ۱۳۷-۱۴۳.
- مصفا، ا. ۱۳۵۴. «منابع گمشده جوامع الحکایات». *نشریه گوهر*، ۲۵: ۳۸-۴۵.
- منظورالحق ۱۳۳۲. «محمد عوفی». *نشریه هلال*، ۴: ۲۳-۲۷.
- میلز، س. ۱۳۸۲. *گفتمان*، ترجمه ف. محمدی. تهران: هزاره سوم.
- مولوی، ج.م. ۱۳۹۰. *مثنوی معنوی*، تهران: هرمس.
- ولف، ج. ۱۳۶۷. *تولید اجتماعی هنر*، ترجمه ن. توکلی. تهران: نشر مرکز.
- یورگنسن، م. و فیلیپس، ل. ۱۳۸۹. *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه ه. جلیلی. تهران: نی.
- Goffman, E. 1997. *The Goffman Reader*, edited and with preface and introduction by C. Lemert and A. Branaman. Blackwell Publisher Ltd.
- Jackson. S. and Scott. S. 2002. *Gender: A Sociological Reader*, edited by S. Jackson and S.Scott. London: Routledge.

- Kenney, K. 2005. "representation theory". From Handbook of Visual communication: *Theory, Method and Media*, LEA.
- McLaughlin, L. 1999. "Beyond 'Separate Spheres': Feminism and the cultural Studies/Political Economy Debate". *Journal of Communication Inquiry*, SAGE publication. Inc: 327-359.

