

تحلیل داستان «مکر سه زن مکار با قاضی و شحنه و محتسب» از منظر تحلیل گفتمان انتقادی

اکرم کریم‌زاده اصفهانی*

لیلا ورهرام**

چکیده

متن آیینۀ ذهن مؤلف، زمانه، و فضای زیستی اوست؛ از این رو، تحلیل متن به‌ویژه داستان به‌سبب ماهیت و گسترۀ وسیع مؤلفان و مخاطبانش در دریافت تاریخ هر دوره اهمیت دارد. کتاب *محبوب‌القلوب* برخاسته از گفتمان فکری- فرهنگی دوره صفویه است و تحلیل آن در شناخت بیش‌تر این دوره مهم رشد داستان‌پردازی در ایران راه‌گشاست. این پژوهش با روش تحلیل گفتمان انتقادی به بررسی داستان «مکر سه زن مکار با قاضی و شحنه و محتسب» از کتاب *محبوب‌القلوب* می‌پردازد تا نشان دهد که متن این داستان چه گوشه‌هایی از فضای فکری- اجتماعی عصر صفوی را بازتاب می‌دهد. حاصل آن‌که در سطح زبانی واژگانی انتخاب شده‌اند که بیش‌ترین سازش را با بن‌مایه اصلی داستان یعنی مکر و حيله‌گری زنانه دارند. سطح تفسیری به تواتر چنین داستانی در متون هم‌مضمون و بررسی تطبیقی آنان می‌پردازد. در سطح تبیین گفتمانی داستان بخشی از نظام رفتاری عصر صفوی را بازنمایی کرده است.

کلیدواژه‌ها: تحلیل گفتمان انتقادی، داستان عامیانه، صفویه، *محبوب‌القلوب*، مکر سه زن مکار.

* دانشجوی دکتری تاریخ، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) a.karimzadeh@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه تهران، leilivarahram@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۹

۱. مقدمه

در دهه‌های اخیر به‌ویژه پس از مطرح شدن رویکردهای فرمالیستی و ساختارگرایی در زبان و ادبیات و سپس کشیدن شدن این مباحث به رشته‌های دیگر، استفاده از روش‌های گوناگون تحلیلی دربارهٔ متون مختلف ادبی و غیرادبی رواج یافته است. این روش‌های تحلیلی، که گسترهٔ وسیعی از مبانی، اهداف، و حوزه‌های مطالعاتی را در بر می‌گیرند، توانسته‌اند زوایای پنهان متون را بیش از پیش آشکار کنند. این زوایای پنهان گاه شامل مسائل زبانی و ادبی و گاه شامل مسائل تاریخی و اجتماعی است. از این رو است که استفاده از آن‌ها برای پی بردن به لایه‌های پنهان اجتماعی در گذشته کاربرد دارد.

در این زمینه پژوهش‌های فراوانی بر اساس این روش‌های تحلیلی، از جمله روش تحلیل گفتمان انتقادی، انجام شده است. توجه به متون داستانی با استفاده از این روش نیز توانسته در بین محققان جایگاه یابد و محققان بسیاری داستان‌های معاصر را این‌گونه تحلیل و بررسی کرده‌اند. جدا از مسئلهٔ بررسی متون داستانی معاصر، می‌توان چنین انگاشت که روش تحلیل گفتمان انتقادی برای بررسی متون داستانی کهن نیز کاربرد دارد. در پژوهش‌های فارسی در این خصوص می‌توان به مقالهٔ «تحلیل گفتمان داستان شیخ صنعان در منطق‌الطیر عطار» از رضا یازرلو و آمنه ایزدی لای‌بیدی به‌منزلهٔ پیشنهادی موفق اشاره کرد.

با وجود این، در مطالعات تحلیلی دورهٔ صفوی به داستان‌های تحریر یافته کم‌توجهی شده است و از آن‌جا که این دوره دوره‌ای مهم در تاریخ فرهنگ و تمدن ایران است، تحلیل تألیفات متنی و داستانی آن دوره به‌منظور ره‌یافت به گوشه‌های پنهان تاریخ اجتماعی آن بایسته و ضروری می‌نماید. این ضرورت در کنار نبودن پژوهشی که مستقیماً به این موضوع پرداخته باشد، ارزش این بررسی را دوچندان می‌کند.

بر این اساس، پرسش اصلی این پژوهش ناظر به این است که متن در سه سطح توصیف زبانی، تفسیر بینامتنی، و تبیین گفتمانی چه گوشه‌هایی از فضای فکری و اجتماعی دورهٔ صفوی را بازتاب می‌دهد و این بازنمایی با چه ابزارهایی صورت می‌گیرد. برای پاسخ به این پرسش، با به کار بستن روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف در تحلیل یک متن داستانی کوتاه از دورهٔ صفوی، کوشیده‌ایم تا به لایه‌های پنهان آن که بازتاب‌دهندهٔ اوضاع اجتماعی دورهٔ نگارش داستان، به‌ویژه از حیث روابط میان زنان و مردان و مناسبات قدرت میان این دو جنس است، راه پیدا کنیم و در این راه از متون تاریخی این دوره و نیز مفاهیم پژوهش‌های معاصر بهره گرفته‌ایم.

۲. چهارچوب مفهومی

۱.۲ گفتمان

امروزه واژه گفتمان در بسیاری از شاخه‌های علوم انسانی و هنر به کار می‌رود، اما ارائه تعریفی واحد و مورد اجماع از آن به سادگی ممکن نیست. نخستین کاربردهای کلمه گفتمان به حوزه زبان‌شناسی کاربردی، در مقابل زبان‌شناسی انتزاعی، تعلق دارد (مک دانل، ۱۳۸۰: ۳۷). زبان‌شناسان ابتدا آن را برای اشاره به گفت‌وگوی شفاهی در مقابل متن نوشته شده به کار می‌بردند و سپس آن را گسترش دادند (Fairclough, 1992: 3)، تا بدان‌جا که برخی گفتمان را بافت و زمینه‌های تولید متن تصور کردند (میلز، ۱۳۸۲: ۱۷).

اصطلاح گفتمان و مباحث مربوط به آن از زبان‌شناسی به رشته‌های دیگر علوم انسانی، به ویژه علوم اجتماعی و سیاسی، راه یافت. میشل فوکو، که آثار او در باب گفتمان تأثیرات مهمی بر معنا و مفهوم این واژه نهاده بود، نقش محوری زبان و گفتمان را در تبیین رابطه قدرت می‌داند و بر آن است که روابط قدرت در عرصه زبان ظهور می‌کنند و فاعل مسلط و فاعل تحت سلطه به واسطه زبان از هم متمایز می‌شوند (تاجیک، ۱۳۷۹: ۲۹۰). می‌توان گفت که تأکید اصلی گفتمان بر ضرورت تحلیل نظام‌های اندیشگی در قالب زبانی است که نظام‌های مذکور با آن بیان می‌شوند (مک دانل، ۱۳۸۰: ۱۶).

۲.۲ تحلیل گفتمان

عبارت «تحلیل گفتمان» را نخستین بار زلیک هریس در مقاله‌ای با همین نام، که در ۱۹۵۲ منتشر شد، به کار برد (بهرامپور، ۱۳۷۹: ۲۲). تحلیل گفتمان از دهه ۱۹۷۰ به عنوان روشی میان‌رشته‌ای برای مطالعه فرایند تولید متن (اعم از گفتار و نوشتار) و بررسی رابطه تشکیل ایدئولوژی و شکل‌گیری متن در عرصه علوم انسانی و حوزه‌های معرفتی گوناگون به کار رفت (آقاجانی، ۱۳۹۰: ۷۸). در علوم اجتماعی گفتمان را به مثابه روش در نظر می‌گیرند. در این رویکرد تحلیلگر در پی نشان دادن زمینه متن و معانی پنهان و نهفته در آن است. متون نتیجه کنش‌های اجتماعی و نشانه‌شناختی به شمار می‌آیند و رفتار اجتماعی از ره‌گذر متون شناخته می‌شود و حتی خود بخشی از متن است (بهرامپور، ۱۳۷۹: ۵۴). از این رو، در حوزه‌ای معرفتی چون تاریخ، که اغلب داده‌های پیش رو در قالب زبان و عموماً متون نوشتاری موجودند، استفاده از روش‌های تحلیل گفتمان تا حد زیادی راه‌گشاست. محقق با به‌کارگیری این روش‌ها از بافت متن فراتر می‌رود و به زمینه موقعیتی متن وارد می‌شود و

از یک سو به روابط درون متن و از سوی دیگر به بافت‌های موقعیتی فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، و تاریخی می‌پردازد.

۳. روش تحقیق

در نوشتار حاضر با به‌کارگیری روش تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف (Norman Fairclough) به بررسی داستان «مکر سه زن مکار با قاضی و محتسب و شحنه» می‌پردازیم. این روش که می‌توان رویکردهای فوکو و فرکلاف و نیز نظریه گفتمان لاکلا و موف را در آن جای داد، مبتنی بر دیدگاه سازنده‌گرایی اجتماعی است. بنا بر این دیدگاه شیوه‌های استفاده افراد از زبان خنثی و منفعل نیست، بلکه فعالانه جهان و هویت و روابط اجتماعی افراد را خلق می‌کند و تغییر می‌دهد.

نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف را می‌توان منسجم‌ترین نظریه در این رویکرد دانست. هدف کاربردی نظریه او کمک به افزایش هوشیاری نسبت به زبان و قدرت است؛ به‌ویژه این مسئله که چگونه زبان در سلطه عده‌ای بر دیگران نقش دارد. متن محور بودن رویکرد تحلیل گفتمانی فرکلاف، استفاده از تحلیل کاربرد زبان در بررسی تحولات اجتماعی، و به‌رسمیت شناختن نقش مستقل ساختارهای اجتماعی در شکل‌گیری کنش‌های اجتماعی، که بر آن اساس میان گفتمان و سایر ابعاد اجتماع رابطه‌ای دیالکتیک برقرار است، روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف را برای تفسیر و تحلیل داستان حاضر مناسب می‌سازد. الگوی سه‌لایه‌ای فرکلاف در تحلیل گفتمانی این گونه است:

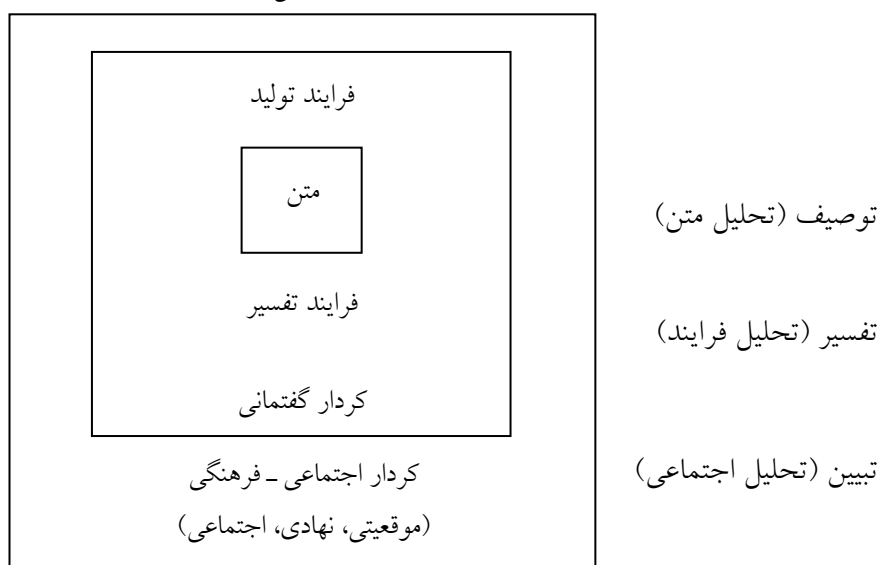
توصیف: به مجموعه ویژگی‌های صوری‌ای گفته می‌شود که در یک متن یافت می‌شوند و می‌توانند به‌عنوان انتخاب‌های ویژه از میان گزینه‌های مربوط به واژگان و دستور زبان تلقی شوند. محقق در این سطح صرفاً به توصیف متن می‌پردازد.

تفسیر: تحلیل فرایندها در این سطح صورت می‌گیرد. مرحله تفسیر روشن می‌کند که فاعلان در گفتمان مستقل نیستند. این مرحله به‌خودی‌خود روابط قدرت و سلطه و ایدئولوژی‌های نهفته در پیش‌فرض‌ها، که کنش‌های گفتمانی معمول را به صحنه مبارزه اجتماعی تبدیل می‌کند، بیان نمی‌کند. به‌منظور تحقق چنین هدفی مرحله تبیین هم ضروری است. مسئله بینامتنیت و بیناگفتمانیت در همین مرحله بررسی می‌شود.

تبیین: هدف از این مرحله توصیف گفتمان به‌عنوان بخشی از یک فرایند اجتماعی است. تبیین گفتمان را به‌عنوان کنش اجتماعی توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه

ساختارهای اجتماعی گفتمان را جهت می‌بخشند. هم‌چنین تبیین نشان می‌دهد که گفتمان‌ها چه تأییراتی می‌توانند بر آن ساختارها بگذارند. منظور از ساختارهای اجتماعی همان مناسبات قدرت است (مک دانل، ۱۳۸۰: ۷۸-۸۶). وی این الگو را با چنین نموداری نشان می‌دهد:

ابعاد تحلیل گفتمان



در بررسی حاضر، بنا به تعریف فرکلاف، گفتمان را معادل کاربرد زبان به‌منزله کنش اجتماعی دانسته‌ایم (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۷۹: ۱۱۸-۱۱۹). متن با توجه به نحوه استفاده مؤلف از گفتمان‌ها و ژانرهایی که پیش از او وجود داشته و چگونگی بهره‌جستن هم‌عصران او از این ژانرها و گفتمان‌ها برای دریافت متن تحلیل شده است. از این رو، سطح تفسیر در مقاله حاضر به تفسیر بینامتنی داستان اختصاص دارد و در سطح تبیین به ویژگی‌های اجتماعی عصر صفوی (زمان تولید متن) می‌پردازد.

۴. داستان مکر سه زن: داستانی در دل محبوب‌القلوب

متنی که در این مقاله تحلیل شده است حکایت «مکر سه زن مکار با قاضی و شحنه و محتسب» از کتاب محبوب‌القلوب میرزا برخوردار فراهی است. میرزا برخوردار تحریر نخست این کتاب را، که مجموعه‌ای از حکایات به نام «رعنا و زیبا» بود در اصفهان و زمانی که در خدمت حسن‌قلی‌خان شاملو است (۱۰۰۷-۱۰۲۹)، می‌نویسد

ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۷۳: ۱-۲) و فصل‌هایی در باب اخلاق و حکایات اخلاقی بر آن می‌افزاید و کتاب را *محفل‌آرا* می‌نامد. *محفل‌آرا* در زمان اقامت میرزا برخوردار در نواحی مرزی خراسان در جریان جنگ‌های ایلات کرد و منوچهر بن قرچقای خان از بین می‌رود. مدتی بعد میرزا برخوردار کتاب را از نو نوشت و حکایاتی بر آن افزود و این تحریر دوم را *محبوب‌القلوب* نامید. این کتاب در پنج باب تنظیم شده است (صفا، ۱۳۷۸: ج ۵، ۱۸۰۴) و به شیوه برخی کتب اخلاقی هم‌عصر، هم‌چون *عیار دانش ابوالفضل علامی*، *معین‌الجواهر طرزی*، و *نگارستان کمال پاشازاده*، نکات اخلاقی را با حکایات و داستان‌ها درآمیخته است (همان: ج ۵، ۱۴۹۷) شیوه‌ای که به سستی دیرپا در ادبیات شرق تعلق دارد و کلیله و دمنه نمونه بارز آن است.

این کتاب در اواسط دوره صفوی نگاشته شده است و می‌توان رگه‌هایی از اوضاع اجتماعی عصر تألیف را در آن مشاهده کرد. در *محبوب‌القلوب* با انبوهی از جزئیات و کلیات زندگی روزمره آن زمان مواجهیم که به‌خوبی فضای زیستی عصر نگارش خود را منعکس می‌کند. از همین روی، این متن نمونه مناسبی برای مطالعه زندگی اجتماعی مردمان دوره صفوی و آگاهی از گفتمان‌های حاکم بر آن‌هاست. این حکایت در باب پنجم کتاب و در خلال داستان «رعنا و زیبا و بیان مکر زنان و مردان» آمده است. حکایت بلند «رعنا و زیبا» آخرین داستان *محبوب‌القلوب* است و کتاب با آن خاتمه می‌یابد. ظاهراً داستان «رعنا و زیبا» همان مجموعه حکایاتی است که فراهی نخستین بار تدوین کرده بود، یا بخشی از آن بوده است (همان: ج ۵، ۱۸۰۲). اگر چنین نظری صحیح باشد، این داستان و حکایات درونی آن را می‌توان با مجموعه حکایاتی مانند *سندبادنامه* و *طوطی‌نامه*، که صرفاً داستان‌های مکر زنان را در کنار یک یا دو موضوع فرعی دیگر آورده‌اند، مقایسه کرد.

خلاصه حکایت «مکر سه زن مکار با قاضی و محتسب و شحنه» چنین است: همسر قاضی، محتسب، و شحنه شهر انگشتری در حمام می‌یابند و هر یک مدعی مالکیت آن می‌شوند. مادر پیر حمامی پیش‌نهاد می‌کند که هر سه نیرنگی به شوهر خود بزنند و هر که در این کار موفق‌تر بود صاحب انگشتر است.

زن قاضی میان منزل خود و مرد نجار همسایه که مدت‌ها در آرزوی وصال زن بود نقبی می‌کشد و شوهر خود را وامی‌دارد تا وی را به‌عنوان نامزد نجار به عقد او درآورد. زن محتسب مرد جوانی را می‌فریبد و به خانه می‌آورد و هم‌زمان با آمدن جوان کنیزانش را نزد محتسب می‌فرستد تا او را از این واقعه آگاه کنند. محتسب فی‌الفور به خانه می‌آید، زن جوان را در صندوقی پنهان می‌کند و خود به استقبال شوهر می‌رود، خبرهایی را که او از

کنیزان شنیده تأیید می‌کند، بساط بز می‌را که برای جوان چیده نشان می‌دهد و او را بر سر صندوق می‌برد. وقتی محتسب در اوج خشم کلید صندوق را از زن می‌گیرد، ناگهان زن جناغی را که با شوهر شکسته یادآوری می‌کند. محتسب گمان می‌کند که زن تمام آن بازی را برای بردن در بازی جناغ برپا کرده و بدون گشودن صندوق خانه را ترک می‌کند. زن هم پس از چند ساعت در صندوق را باز می‌کند و جوان را می‌رهاند. زن شحنه نیز هنگامی که شوهرش در خانه خوابیده، لحظه‌ای او را بیدار می‌کند و به او داروی بیهوشی می‌دهد. سپس با هم‌دستی غلامان و کنیزان خانه وی را به صورت قلندران در می‌آورد و در خرابه‌ای که اقامتگاه آنان بود می‌گذارد. چون شحنه به هوش می‌آید و به خانه باز می‌گردد، وی را می‌زنند و به خانه راه نمی‌دهند. شحنه مدتی در کسوت قلندران می‌ماند و در این مدت زن به دیگران می‌گوید که شحنه بیمار است و از خانه بیرون نمی‌آید. پس از مدتی او با هم‌دستی غلامش شحنه را که اکنون گمان می‌کند که به‌راستی قلندر است دوباره بیهوش می‌کند و به خانه می‌آورد و به او می‌قبولاند که همه آن‌چه را که بر سرش آمده در خواب دیده است.

هنگامی که سه زن پس از فریب دادن شوهرانشان دوباره به سراغ پیرزن حمامی می‌روند تا او صاحب انگشتر را مشخص کند، می‌شنوند که پیرزن و خانواده‌اش مدت‌هاست که از آن دیار رفته‌اند و انگشتر را با خود برده‌اند (میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۶۸-۳۸۳).

صورت منظومی از این داستان با عنوان «نذر بستن زن قاضی و زن شحنه و محتسب و ظاهر کردن مکر خود در خدمت شوهران خود» در دو نسخه خطی، دست‌نویس کتاب‌خانه مرکزی دانشگاه تهران و دست‌نویس کتاب‌خانه نجف، موجود است که در کتاب هشت رساله در بیان احوال زنان چاپ شده است (کراچی، ۱۳۹۰: ۵۳-۱۲۶). شباهت الفاظ و عبارات متن منظوم و داستان میرزا برخوردار به‌اندازه‌ای است که شکی باقی نمی‌گذارد، یکی از این دو متن مأخذ دیگری بوده است. از آن‌جا که عبارات این داستان به نثر سایر داستان‌های کتاب محبوب/تعلوب شباهت کامل دارد، احتمال غالب بر این می‌رود که متن مثنوی میرزا برخوردار مأخذ سراینده شعر بوده باشد. نام شاعر در نسخه نجف فوقی یزدی ذکر شده، اما در نسخه دانشگاه تهران نامی از شاعر نیست (همان: ۵۴). فوقی یزدی از شعرای هزال و طنزپرداز قرن یازدهم قمری است که در هند می‌زیسته و تقریباً هم‌روزگار میرزا برخوردار بوده است (صفا، ۱۳۷۹: ج ۵، ۶۳۸) و اگر انتساب این اشعار به وی صحیح باشد، از شهرت و رواج کتاب محبوب/تعلوب بلافاصله پس از نگارش آن نشان دارد.

۵. توصیف زبانی

کتاب محبوب/قلوب به‌طور کلی نثری پیچیده و مصنوع دارد و حتی در حکایاتی چون حکایت مورد نظر ما که در قیاس با مقدمه، باب‌ها، و بخش‌های پیشین ساده‌تر نوشته شده، به‌وفور از صنایع ادبی، استعارات، کنایات، و تشبیهات پیچیده و به‌ویژه صنعت مراعات‌النظیر بهره برده است. این حکایت را ملاحی، که یکی از شخصیت‌های داستان «رعنا و زیبا» است، نقل می‌کند. اما مانند بسیاری دیگر از مجموعه حکایات عامیانه زبان به‌کاررفته در روایات با روایتگر داستان تناسبی ندارد. زبان روایتگری ملاح همان زبان روایتگری شاهزاده زیباست. با این همه محبوب/قلوب از یک نظر با سایر داستان‌های عامیانه تفاوت دارد؛ تشابه زبانی شخصیت‌ها محدود به داستان چهارچوب (frame story) است و میرزا برخوردار تفاوت زبانی را در میان اشخاص داستان‌های فرعی، مانند حکایت مکر سه زن، رعایت می‌کند. در این حکایت گونه زبانی اشخاصی چون قاضی و قلندر که به یک طبقه اجتماعی خاص تعلق دارند از گونه زبانی دیگران متفاوت است. قاضی به‌وفور واژه‌های عربی و ادعیه را به‌کار می‌برد. در اولین ملاقات مرد نجار را این‌گونه خطاب می‌کند: «علیکم السلام و علی آبائک و اجدادک ایها الرجل السعید» (میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۷۰). به نظر فاولر، نویسنده با گزینش ساختارهای زبانی خاص اندکی از اختیار خود را از دست می‌دهد، زیرا به این ترتیب ارزش‌های فرهنگی در گفته‌هایش نفوذ می‌کنند و جای می‌گیرند (فاولر، ۱۳۹۰: ۱۱۱). او در جایی دیگر گفتمان روایت را محصول تعامل میان عرف‌های فرهنگی و کاربرد بیانی نویسنده از آن‌ها می‌داند که با فعالیت خواننده برای آزادسازی معنا از متن پدید می‌آید (همان: ۱۱۲). قاضی با زبانی سخن می‌گوید که دیگران به‌سادگی آن را نمی‌فهمند. نظیر این مطلب را در خطبه بی‌معنی‌ای که قاضی برای نجار می‌خواند نیز می‌توان دید. او که از شباهت فوق‌العاده زن نجار و همسر خودش به شک افتاده است، به جای خواندن خطبه عقد کلماتی بی‌معنی را سر هم می‌کند و انتظار دارد که نجار آن را بپذیرد (میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۷۴)؛ اما نجار متوجه حیلۀ قاضی می‌شود و به او اعتراض می‌کند. در سراسر این داستان واژه‌های مکر، فریب، نیرنگ، و حيله و گروه‌های اسمی، مشتقات فعلی، و عبارات ساخته‌شده از این کلمات چندین بار تکرار می‌شوند. این واژه‌ها را که هم راوی به زنان نسبت می‌دهد و هم در عنوان داستان آمده است، می‌توان واژه‌های راهنمای متن دانست که توجه مخاطب را به مضمون اصلی داستان جلب کند (پینالت، ۱۳۸۹: ۳۴). در مقابل این کلمات، که در زبان راوی بار منفی دارد و زنان در معنایی مثبت آن‌ها را به خود نسبت می‌دهند، واژه‌هایی چون سفاهت و حماقت وجود دارد که پیرزن حمامی و

سه زن به شوهران خود نسبت می‌دهند (میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۶۹) و راوی نیز یک بار از آن در ارتباط با قاضی استفاده می‌کند (همان: ۳۷۶). علاوه بر واژه‌های راهنمای مکر و فریب، راوی گاه واژگان مطلقاً منفی چون پلشت و جلاده را هم برای زنان به کار می‌برد و در اشاره به مکاری پیرزن حمامی او را با چهره‌های منفی حیل‌گری در ادبیات عامیانه مانند شمسۀ جادو مقایسه می‌کند. با این همه، از متن بر می‌آید که شأن اجتماعی این زنان و ارجشان نزد شوهرانشان بسیار والا بوده است. راوی نخستین بار آنان را با این عبارات معرفی می‌کند: «یکی در دارالقضای آغوش قاضی شهر بالانشین و دیگری تاج موافقت محتسب را گوهر ثمین و دیگری خاتم روح و روان شحنه را نقش نگین بود» (همان: ۳۶۸-۳۶۹) که همین بیان هم بی‌وفایی آن‌ها با شوهرانشان را بزرگ‌تر جلوه می‌دهد.

جالب توجه است که تقریباً همان عبارات عربی و اصطلاحاتی را که قاضی در اثر میرزا برخوردار بر زبان می‌آورد، در متن منظوم نیز می‌بینیم. علاوه بر این واژگان مشابهی در اشاره به زنان به کار رفته که بر مکر و فریب آنان دلالت می‌کند و زن حمامی هم چون شمسۀ جادو و استاد شمامۀ جادو دانسته شده است. ارج و قرب زنان نزد شوهرانشان نیز با عباراتی نزدیک به آنچه در متن محبوب/قلوب آمده بیان شده است.

توصیف زبانی متن نشان از تمایز و اختلاف منافع گروه‌های اجتماعی مختلف و سوگیری مؤلف به نفع عده‌ای خاص دارد. اختلاف میان زنان و مردان و طرف‌داری مؤلف از مردان با کاربردهای متضاد واژه‌های مکر و فریب از سوی زنان داستان و نویسنده نشان داده می‌شود. هم‌چنین میرزا برخوردار با گزاردن کلمات و عبارات عربی و تقیل در زبان قاضی یکی از گفتمان‌های رایج در عصر صفوی را، که مبتنی بر جداسازی طبقات اجتماعی از یک‌دیگر و برتر دانستن قشر عالم، روحانی، و قاضی از دیگر طبقات بوده است، در متن خود وارد می‌کند.

۶. تفسیر بینامتنی

فرکلاف بینامتنیت را وضعیتی می‌داند که در آن هر رخداد ارتباطی بر رخ دادهای ارتباطی پیش از خود متکی است. چنان‌که نویسنده از به‌کارگیری کلمات و عبارات پیشینیان خود ناگزیر است و چه بسا که آشکارا به سایر متون اشاره کند یا از آن‌ها نقل قول بیاورد (Fairclough, 1992: 117). در داستان حاضر این ارتباط از یک سو از طریق عناصر مشترک با دیگر داستان‌های مکر زنان و از سوی دیگر با آمدن در دل یک داستان چهارچوب صورت گرفته است.

مسئله اصلی در این حکایت نابرابری قدرت میان زنان و مردان و تلاش زنان برای قدرت‌نمایی به شوهران و استیلا بر ایشان است. این مضمون گرچه مکرراً در دوره‌های مختلف در حکایت‌های مکر زنان تکرار شده، اما در هر عصری با توجه به سایر گفتمان‌های موجود در جامعه، و به تبع آن در متن، و در کنار آن‌ها به گونه‌ای دیگر ظهور یافته است. در این متن نیز گفتمان ضد زن، که مؤلف و آفریننده داستان‌های مکر زنان است، در کنار گفتمان دیگری که در حکایت حاضر آشکارا نیست، اما در داستان چهارچوب حضوری آشکار دارد، ظاهر می‌شود. این وضعیت همان میان‌متنیت است که در آن همه رخ داده‌های ارتباطی بر رخ داده‌های پیش از خود متکی‌اند (بورگنسن و فیلیپس، ۱۹۹۱: ۱۲۹). اختلاف بین دو گفتمان مذکور را نمی‌توان تضاد و تنازع بین گفتمان‌ها دانست. گفتمان داستان چهارچوب برخلاف این حکایت به هیچ‌وجه ضد زن نیست. شاهزاده زیبا که از معشوقش جدا مانده است، سعی می‌کند با آوردن حکایات اخلاقی ملاح را که قصد کام گرفتن از او دارد، منصرف کند (میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۵۱). گرچه حکایات و سخنان زیبا توجه ملاح را جلب می‌کند و تا حدی تلاش او را برای برآوردن خواسته‌اش به تعویق می‌اندازد، اما وی را به‌طور کامل باز نمی‌دارد. ملاح نیز در جواب زیبا حکایاتی مبنی بر بی‌وفایی و مکر زنان نقل می‌کند که حکایت مکر سه زن نیز یکی از آن‌هاست. از این رو، می‌توان کل حکایت «رعنا و زیبا» را تاحدی با هزارویک شب سنجید. در آن‌جا نیز شهرزاد در مقابله با گفتمان ضد زن داستان‌گویی را انتخاب می‌کند و در خلال این کار داستان‌های ضد زن را نیز روایت می‌کند. از آن‌جا که محبوب/تقلوب بر خلاف هزارویک شب نویسنده‌ای واحد داشته است، تنیدگی دو گفتمان در یک‌دیگر نمود بارزتری دارد. این امر را می‌توان از مقایسه آن با یکی از ضد زن‌ترین داستان‌های هزارویک شب، که یکی از عناصر مکر زنانه‌اش با حکایت محبوب/تقلوب مشترک است، دریافت. در شب‌های نهصد و شصت و سوم تا نهصد و هفتاد و هشتم هزارویک شب داستانی روایت می‌شود که در ترجمه فارسی «قصه قمرالزمان و گوهری» نام گرفته است. در این قصه زن گوهری به قمرالزمان، که از شهری دور به طمع وصال وی به بصره آمده است، دل می‌بازد و نیرنگ‌هایی به شوهرش می‌زند تا همراه معشوقش از شهر بگریزد. بزرگ‌ترین نیرنگ او نقبی است که میان خانه خود و قمرالزمان، که در همسایگی اوست، می‌زند و معامله‌ای شبیه آن‌چه زن قاضی با وی کرد با شوهرش می‌کند. در پایان حکایت زن نزد قمرالزمان می‌آید، اما پدر قمرالزمان او را زندانی می‌کند و به شوهر که در پی‌اش آمده می‌سپارد و مرد گوهری همسرش را می‌کشد (هزارویک شب، ۱۳۸۳: ج ۶، ۱۷۶-۲۰۸). لیتمان این داستان را از قصه‌های مصری

هزارویک شب می‌داند و بر آن است که این داستان در قرون شانزدهم یا هفدهم (نه‌چندان دور از زمانی که میرزا برخوردار داستان «رعنا و زیبا» را نوشت) به این کتاب اضافه شده است (ثمینی، ۱۳۷۹: ۲۷۷).

حیله‌ای که زن محتسب در کار شوهرش می‌کند در متون کهن‌تر ادبیات فارسی نمونه‌ای دارد. در فصل بیست‌وپنج کتاب *جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات عوفی*، که به مکرهای زنان و کیدهای ایشان اختصاص دارد، آمده است که زنی بادیه‌نشین مردی را که کتاب *حیل النساء* می‌خواند، می‌فریبد و چون شوهر سر می‌رسد مرد را در صندوقی می‌کند و شوهر را بر سر صندوق می‌برد. هنگامی که شوهر ناباور و غضبناک کلید صندوق را از او می‌خواهد، زن گرو بستن و جناغ شکستن را به یادش می‌آورد و به این حیله شوهر را از خانه دور می‌کند. در این حکایت هم مانند داستان مکر سه زن مردان در برابر حیله‌گری‌های زنان بی‌دفاع‌اند و مردی که کتاب *حیل النساء* می‌خواند در پایان داستان اعتراف می‌کند که مکر و حیله زنان بیش از آن است که در حد تحریر بیاید (عوفی، ۱۳۸۶: جزء دوم از قسم سوم، ۷۴۱-۷۴۳).

پایان حکایت مکر سه زن را، که تقریباً به نفع زنان است زیرا شوهران به فریب‌کاری آنان پی نمی‌برند و مجازات نمی‌شوند، می‌توان با فصل بیست‌وپنجم *جوامع‌الحکایات*، برخی حکایات *سندبادنامه* (ظهیری سمرقندی، ۱۳۸۱: ۹۵-۹۷)، و حلقه داستانی «مکر زنان» هزارویک شب (هزار و یک شب، ۱۳۸۳: ج ۴، ۱۶۹-۲۱۷)، که برگرفته از این کتاب است، مقایسه کرد. در این دست حکایات گرچه بر مکاری و بی‌وفایی زنان تأکید می‌شود، اما مردان در مقابل آن‌ها بی‌دفاع‌اند و حتی به فریب‌خوردگی‌شان نیز پی نمی‌برند. البته در داستان چهارچوب *سندبادنامه* در نهایت کنیزک خیانت‌کار به سزای اعمالش می‌رسد، اما در داستان «رعنا و زیبا» اصولاً زن داستان چهارچوب نقطه مقابل تصویری است که گفتمان ضد زن ارائه می‌دهد.

۷. تحلیل گفتمانی

پس از بررسی داستان در سطوح توصیف زبانی و تفسیر بینامتنی، اکنون به تحلیل آن در سطح تبیینی می‌پردازیم.

نظام اندیشگی و گفتمان غالب عصر صفوی، با الهام گرفتن از نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی پیشاصفوی، عالم مادی را بازتابی از عالم معنوی می‌داند. بازتابی که مانند

تقلیدی دقیق جزء به جزء از عالم بالا الگو می‌گیرد. در این زمینه هرگونه بی‌تعادلی و فساد در زمین نتیجه نوعی فساد در آسمان است. پس همه نابسامانی‌ها، ویرانی‌ها، حتی بیماری‌های جسمی و روانی در زمره تمرد از قوانین عالم علوی قرار می‌گیرند و یگانه راه اصلاح آن از میان بردن شر و بدی است (Reid, 2000: 30-40). با توجه به این نظام اندیشگی است که گفت‌وگوهای میان زنان داستان با شوهرانشان معنا می‌یابد. زن قاضی و زن شحنه شوهرانشان را به خوردن لقمه شبه‌ناک (میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۷۳-۳۷۴) یا غذای بد متهم می‌کنند تا به این روش آنان را متهم به بی‌تعادلی کنند. بیماری‌های جسمی به هر دلیلی که بروز کنند نشانی از گناه‌کار بودن فرد دارند (همان: ۳۷۴). از این روی، زمانی که شوهرانشان را متهم به جنون و سرسام می‌کنند، خدمه خانه و همسایگان از آنان طرف‌داری می‌کنند و به آنان مجوز ضرب و شتم و راندن مردان از خانه را می‌دهند (همان: ۳۸۱). بررسی مفهوم عقل و جنون در عصر صفوی ثابت می‌کند که جنون و دیوانگی نوعی ناهنجاری شناخته می‌شده و فرد مبتلا به این مرض تسخیر شده شیطان و برهم‌زن نظم عالم و در نهایت دشمن شاه و خداوند محسوب می‌شده است. پس بار معنایی این کلمات در ذهن قاضی و همسر او منفی‌تر از چیزی است که در زمانه ما رایج است (همان: ۳۷۳).

اما نظام اندیشگی عصر صفوی آفات فراوانی را با خود به دوش می‌کشد. یکی از سطوح بارز این بیماری فرهنگی خرافات بود (شعربافیان، ۱۳۸۸: ۳۱). خرافات در جای‌جای داستان «مکر سه زن» دیده می‌شود. قاضی برای معطل کردن نجار و زن نیابوردن کتاب ادعیه‌اش را بهانه می‌کند و بیان می‌دارد که خواندن دعایی باعث می‌شود زن و شوهر لذت جنسی بیش‌تری را تجربه کنند. البته استفاده از ادعیه و اوراد دینی در زندگی روزمره دوران صفوی به‌حدی بالا بوده که حتی برای کوچک‌ترین امور و جزئی‌ترین و خصوصی‌ترین مسائل نیز دعای مخصوص سفارش شده است. از همین رو است که علامه محمدباقر مجلسی کتاب *حلیه‌المتقین* را تألیف می‌کند. این‌گونه باورها وابستگی خاصی به محیط مذهبی ایرانیان دارد و در مردم عامه بیش‌تر مؤثر بوده است تا در بزرگان جامعه مانند قاضی. به‌بیان دیگر، آن‌ها برای ایجاد قدرت در نظر زبردستان‌شان از این مطالب استفاده می‌کنند.

از دیگر مظاهر باورهای عامیانه دینی این است که زن قاضی و محتسب در برخورد با فاسقانشان بی‌وفایی و بی‌اعتنایی را سبب عقوبت اخروی می‌دانند و از این منظر خیانت با این‌که بی‌تعادلی و فساد در عالم هستی است، در قبال عقوبت اخروی کوچک شمرده می‌شود (میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۷۰). نکته‌ای که باید در این‌جا متذکر شد استدلال غلطی است که زنان برای رسیدن به مقصود خویش از آن استفاده می‌کنند. بر طبق

کتاب‌های دینی عصر صفوی از جمله *مجمع‌المعارف* که اتفاقاً برای استفاده عامه مردم نوشته شده است، احادیثی مبنی بر غضب الهی نسبت به «زن شوهرداری که نظر به غیر شوهر خود کند، و مردی که با زنی که مالکش نباشد شوخی کند» آورده شده است (محمد شفیع بن محمد صالح، ۱۳۷۹: ۵۰۴-۵۳۷).

بدهمی‌ها از مباحث دینی در این عصر رایج شده و از بارزترین آن‌ها رفتارهای مقامات حکومتی صفویان با مردم است. سوء استفاده از قدرت از سوی قاضی و شحنه و محتسب، و توسل آنان به مظاهر دینی و تهدید مردم به عقوبت و زجر معنوی از نمونه‌های این نابسامانی‌های اخلاقی است (میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۷۲-۳۷۳). ریاکاری قاضی، که یکی از موتیف‌های عمده داستان است، در پی این سوء استفاده از مقام مادی و معنوی نمودار می‌شود. استفاده مکرر قاضی از عبارات دینی در برخوردهای اجتماعی، و نه خانوادگی، تلاش او برای حفظ شأن مذهبی خویش را نشان می‌دهد. قاضی به طمع پول به خواسته مرد نجار تن می‌دهد (همان: ۳۷۰)، اما آن را نوعی وظیفه‌شناسی دینی بیان می‌کند (همان: ۳۷۱). قاضی در ضمیر خود به فساد مالی خویش معترف است و می‌داند که طمع ممکن است در برابر عقل و احتیاط او قرار گیرد و منفعت او را از میان ببرد؛ این که طمع رذیلتی اخلاقی است، در دین مذموم است، و با شأن اجتماعی قاضی هم متقابل است (همان).

قدرت شحنه در این داستان به حدی زیاد است که به راحتی به مال و زندگی دیگران دست‌درازی می‌کند. حکایت رفتن قاضی و شحنه به خانه فردی ارمنی که فوت شده برای ضبط اموال او جهت حاکم و خوردن غذایی که از خون خوک فراهم شده قابل اعتناست (همان). ضبط اموال غیرمسلمانان به نفع حکومت (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۴۱۱؛ سانسون، ۱۳۴۶: ۲۳۰) و ستم به اهل خانه تصویری نفرت‌انگیز از این نقش اجتماعی ارائه می‌کند. به نظر می‌رسد پخت غذایی از خون خوک و نسبت دادن آن به ارمنیان نیز بیش‌تر به جهت بار معنایی منفی در فرهنگ ایرانی در داستان آورده شده است. درازدستی به مال یتیم نیز مطرح می‌شود. مقامات دولتی همه اموال یتیمان را تصاحب و فقط به دلیل خوردن لقمه‌ای کوچک بحث شبهه را مطرح می‌کنند. طنزی که در کل این استدلال آورده می‌شود، بیشتر تیزی است که غده سرطانی فساد آن دوره را می‌شکافد. این فساد زمانی پررنگ می‌شود که دقت کنیم نام قاضی، شحنه، و محتسب در ادبیات عامیانه ایران چندان خوش‌نام نیست و به فساد، به‌ویژه فساد مالی، معروف‌اند. این همه در حالی است که در کتب حدیثی و اخلاقی آن دوران، به‌ویژه در *حلیة المتقین* سفارشات زیادی در باب

خوردنی‌های پاکیزه و حلال شده است و در عین حال از رهبانیتی که صوفیه در قرون قبل ترویج کرده‌اند حذر داده شده است (مجلسی، ۱۳۷۹: ۳۱-۳۲). هم‌چنین در کتاب مجمع‌المعارف و مخزن‌العوارف احادیث زیادی در باب حقوق همسایه، روزی حلال، مذمت حرام، مذمت شراب‌خوار، زناکار، و زنان و مردان هم‌جنس‌گرا نقل شده است (محمد شفیع بن محمد صالح، ۱۳۷۹: ۵۰۴-۵۳۷).

استفاده وسیع از بنگ و افیون در دوره صفوی یکی از معضلات اجتماعی بوده است (شاردن، ۱۳۷۲: ج ۲، ۸۵۱-۸۵۲). وفور این فساد اخلاقی در میان درویشان در این داستان، که باید به‌نوعی ریاضت اخلاقی التزام داشته باشند، نیز جای تأمل است. دوام جامعه صفوی با تمام فسادهای مالی، اخلاقی، و دینی مسئله‌ای است که به بررسی‌های بیش‌تر نیاز دارد. اما مهم‌ترین بخش این تحلیل به مسئله مکر زنان و گفتمان ضد زن این داستان مربوط می‌شود. این لایه از داستان را به‌کمک نظریه‌هایی که در جامعه‌شناسی جنسیت مطرح می‌شود، هم‌چنین آرای صاحب‌نظران مطالعات زنان و مفهوم مردانگی هژمونیک واکاوی می‌کنیم.

از نظر کانل، بررسی هیچ پدیده‌ای در علوم اجتماعی، جریان‌های اقتصادی - اجتماعی جوامع مختلف، شناخت‌شناسی، و روان‌شناسی بدون تحلیل جامعی از جنسیت امکان‌پذیر نیست (Donaldson, 1993: 653). تمدن بشری طی هزاره‌ها هویتی جداگانه برای دو جنس تعریف کرده و در هر نظامی جایگاهی به هر یک از آنان داده است. اکثر فرهنگ‌های بشری این دو هویت را در مقابل هم تعریف کرده‌اند، نه در کنار هم. سیمون دوبووار در کتاب جنس دوم ضمن طرح نظریه مردسالار بودن اکثر فرهنگ‌های بشری، بر این نکته پافشاری کرد که زنان از نگاه مردان همواره به‌عنوان «دیگری» تلقی شده‌اند و لذا نمی‌توانند جایگاه شایسته خود را به‌دست آورند (دوبووار، ۱۳۸۲: ج ۲، ۶۵۹-۶۶۴). در گفتمان فمینیسم رادیکال مردسالاری در اصل یک نظام اجتماعی توصیف می‌شود که در آن همه مردان برتری دارند و همه زنان را سرکوب می‌کنند (ون زونن، ۱۳۸۳: ۱۵۹). آنان با ارائه تعریفی خاص از مردانگی، که جامع صفاتی عالی برای مردان است، درصدد قدرت‌بخشی به این جنس در قالب طبقه اجتماعی خاص هستند. در همین زمینه، مفهوم مردانگی هژمونیک تولید می‌شود و از مردان خواسته می‌شود در چهارچوب آن صفات قرار گیرند، تا بتوانند برتری خود را در جامعه حفظ کنند (Connell and Messerschmidt, 2005: 829-859). بر اساس تعریف پاتریشیا سکستون این صفات شامل ارزش‌هایی مانند شجاعت، هدایت درونی، خشونت، استقلال، سلطه، مهارت‌های فنی، انسجام گروهی، ماجراجویی، و محکم و قدرتمند بودن

در ذهن و بدن است (Donaldson, 1993: 644). در درون این نظام مردسالاری سلطه مردان و انقیاد زنان از طریق جامعه‌پذیری حاصل می‌شود و با روش‌های نمادین حفظ می‌گردد. با این روش، دعاوی این نظام برای افراد تحت سلطه آن طبیعی جلوه می‌کند (عطارزاده، ۱۳۸۷: ۴۴). گفتمان‌های متعدد، چهارچوب‌های تئوریک، داستان‌ها و روایت‌هایی که از سوی رسانه‌ها گسترده می‌شوند در مقام تعریف از جنسیت بازتولید می‌شود. این داستان‌ها و حکایات در تعیین هویت و تعریف جنسیت نقش دارند (همان: ۵۲).

کسانی که وضعیت اجتماعی و تاریخی زنان را به‌طور خاص در ایران بررسی کرده‌اند برآن‌اند که تاریخ ما، به‌ویژه پس از اسلام، تاریخی مذکر است. از این رو، عنصر مادینه جایی برای ابراز هویت و خودنمایی نمی‌یابد. زنان در پس پرده حرم‌سراها زندانی ابدی‌اند و با مرگشان همه‌چیز به پایان می‌رسد. رضا براهنی این مطلب را خاص ایران دانسته و گفته است: «تمدن‌های دیگر زینب و ژاندارک و الیزابت داشته‌اند و ما نداشته‌ایم» (براهنی، ۱۳۸۶: ۱۴، به نقل از سجادی و جلیلیان، ۱۳۸۷: ۱۷۲). بی‌تردید این خاص ایران نیست؛ بلکه زن‌ستیزی باوری جهانی است که سراسر جوامع پدرسالار با آن درگیر بوده و هستند (سجادی و جلیلیان، ۱۳۸۷: ۱۷۲).

از این رو، باز نمود گفتمانی زنان در این داستان به چند لایه تقسیم می‌شود. در لایه اول زنان حيله‌گری ترسیم می‌شوند که در پرده ظرافت و زنانگی‌شان به دیگران ستم می‌کنند و گفتمان غالب را با قدرت پنهان خویش مغلوب می‌سازند. البته این حيله‌گری و ستم‌کاری در داستان‌های عامیانه نمود زیادی دارد و ما در بخش بینامتنیت آن را نشان داده‌ایم، اما در کل ادبیات فارسی نیز کم سابقه نیست. زنان در برخی از متون کهن ادب پارسی موجوداتی بی‌وفا، سست‌اعتقاد، ناقص‌العقل، شرانگیز، حيله‌گر، دستیار و همکار شیطان دانسته شده‌اند. غزالی زنان را بیچارگانی می‌داند که در دست مردان اسیرند. نهایت مثبت‌اندیشی درباره زنان در این‌گونه متون در بوستان سعدی آمده که زن اگر زیبا و فرمان‌بر و پارسا باشد باعث سعادت مرد خواهد بود (همان: ۱۶۳).

جامی در *سلامان و ابدال* چهره کریمه از زن به‌عنوان نماد شهوت‌انگیزی ترسیم می‌کند که همه ناشی از تصورات و توهمات است که در فلسفه یونان از زن داشتند و او را به موجود «طویل‌الشعر قصیر‌العقل» تعریف می‌کردند و همین است که بعد در فلسفه اسلامی رخنه کرده و ملاصدرا در *سفار* زن و حیوان را در یک ردیف گذاشته و او را حیوانی می‌داند که برای نکاح آفریده شده است (توکلی، ۱۳۸۲: ۴۷) و ملاهادی سبزواری نیز از او پیروی کرده است (امین، ۱۳۸۴: ۵۶). برخی اصل و مبدأ خلقت زنان را چون دیگر مواهب

برای مصالح و تعیش مردان دانسته‌اند. از جمله اینان آقا ملا عبدالرسول مدنی کاشانی است که رساله حجاییه را نوشته است (توکل، ۱۳۸۲: ۴۹).

در این داستان قاضی زن نجار را باکره می‌خواند و با استفاده از این واژه به‌جای هر واژه دیگر اهمیت پاکی و نجابت زن به‌زعم گفتمان غالب را یادآور می‌شود (میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۷۵). قاضی در پی اطمینان از نجابت همسر خود، خواندن خطبه نجار و زن را بارها عقب می‌اندازد. همین تکرار، علاوه بر اثبات حيله‌گری زنانه، پرده از فساد اخلاقی عصر صفوی برمی‌دارد. این نکته زمانی اهمیت دوچندان می‌یابد که توجه کنیم زنان در ادبیات همواره به پارسایی توصیه شده‌اند؛ در صورتی که به‌نظر مردان در ابراز نیاز جنسی خود آزاد بوده‌اند (کلهر، ۱۳۸۰: ۷۷). در عصر صفوی علامه مجلسی در بیان حقوق زن و شوهر بر یک‌دیگر احادیث فراوانی گرد می‌آورد. وی در حلیه‌المؤمنین از حضرت رسول نقل می‌کند که حقوق مرد بر زن صد برابر حقوق زن بر مرد است (مجلسی، ۱۳۷۹: ۷۷).

هم‌چنین اگرچه که نیاز به محبت باید دوطرفه باشد و زن و شوهر برای تداوم زندگی و دل‌بستگی به آن به‌طور یک‌سان به آن نیازمندند، اما در ضرب‌المثل‌ها و ادبیات فارسی مردان همواره از بی‌مهری زنان شکایت داشته‌اند. این شکایت به‌طور ضمنی نشان می‌دهد انتظار مهر ورزیدن از سوی زنان برای مردان بیش‌تر بوده است، اما موردی نمی‌یابیم که مردان بی‌مهر خوانده شده باشند. این نکته قبل از آن‌که نشان‌دهنده واقعیت بی‌مهری زنان باشد، بیانگر انتظار جامعه مردان از مهر و محبت یک‌جانبه زن است. هم‌چنین وجود بی‌وفایی، که یکی از شاخص‌های بی‌مهری است، در زنان مکرراً تأکید شده است (کلهر، ۱۳۸۰: ۸۰).

اشاره به جایگاه زن به‌عنوان «خواستۀ و معشوق» و مرد به‌عنوان «خواهان و عاشق» در چند جای داستان تکرار می‌شود. نحوه این خواستن نیز بر اساس گفتمان غالب در جامعه ایرانی عصر صفوی، و البته پیش و پس از آن، صورت می‌گیرد که فقط با دیدن یا شنیدن وصف زیبایی یک زن و بعضاً مرد جذبه عشق اتفاق می‌افتاده است. نحوه نیاز مرد و ناز و امتناع زن از قواعد کلی طبیعت و به قول آن‌چه از جانب تفکر سنتی و مذهبی فطری خوانده می‌شود نشان دارد که اصالت را به چنین خواستنی می‌دهد. از آن طرف بیان این فکر که تبعات بی‌توجهی به عاشق برای معشوق بد خواهد بود، تلاش برای کم کردن بی‌وفایی و امتناع زن بوده است. می‌توان تعبیر کرد که گفتمان غالب در زمینه روابط عاطفی و جنسی خواهان کم‌ترین مخالفت از جانب زن بوده و با تبلیغ چنین ایده‌ای درصدد دست یازیدن به آن بوده است. این تبلیغات در قالب روان‌شناسی اجتماعی جنسیت درخور بررسی و تحقیق است.

مقام خواهندگی به‌حدی زیاد بوده است که شاهان صفوی، و از جمله شاه عباس، همیشه در قرق‌های خویش زنان را به قصد انتخاب برای ورود به حرم‌سرای خویش می‌دیدند و حتی جرئت داشته‌اند زن شوهردار را درخواست کنند (فیگوریوا، ۱۳۶۳: ۳۲۷-۳۲۸). معضل گسسته شدن پیوند خانوادگی از بیرون تا پیش از قانونی شدن مسائل ازدواج در ایران رواج داشته است. در این داستان نیز نجار با طنزی ظریف از قاضی می‌خواهد که،

اگر این زن را قابل شبستان خود دیده‌ای و این لطایف به آن می‌آوری که مزاد کنی، چرا باید این همه خدانشناس و بدچشم بود. مردم زنان بهتر از این بسیار دارند. پس تو همه را از شوهران ایشان مزاد کن (میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۷۵).

جالب آن‌که، به‌رغم وجود نظام مردسالاری قوی، زن و خواست او بسیار مورد توجه مرد قرار می‌گیرد. بخش بزرگی از غلبه زنان بر مردان در این داستان به همین مقوله برمی‌گردد. در این گفتمان، از نظر نیازهای جسمی و جنسی مردها خود را نیازمند زنان نشان می‌دهند و از نظر اقتصادی زن نیازمند مرد است (کلهر، ۱۳۸۰: ۸۱). هم‌چنین در عرصه اجتماعی و خانوادگی، مرد به‌دلیل برتری مالی و اقتصادی که ناشی از زمینه‌های اشتغال فراوان برای مردان بوده است، خود را مسلح به مهم‌ترین ابزار قدرت یعنی نان‌آوری می‌دانسته است (همان: ۷۹). در کل رابطه‌ای حاکم و محکومی یا رئیس و مرئوسی بین زن و مرد برقرار بوده است؛ تا جایی که مرد را خدای کوچک دانسته‌اند. شگفت آن‌که در این داستان نه فقط خواست‌های روزانه زن شنیده می‌شود، که حتی رضایت او از رابطه زناشویی حائز اهمیت بوده است. اشاره به منحرف شدن طبع زن از مرد، که نشان از پس زدن جنسی آنان و در نتیجه ناسازگاری اخلاقی در زندگی دارد (غفاری فرد، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۲) و به حيله‌گری زن می‌انجامیده است و نیز راه‌کاری که از طرف نجار، به‌عنوان تریبون گفتمان غالب مردانه در این داستان، ارائه می‌شود، یعنی دوری مرد از زن و ایجاد عطش و تشنگی دوباره در زن بسیار درخور تأمل است (میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۷۶). فراتر از آن زن به بهانه زناکاری شوهرش مجوز پیدا می‌کند که او را بزند و از خانه بیرون کند. همه این‌ها در برابر پیام اصلی داستان قرار می‌گیرد که از گفتمان قوی مردسالاری برمی‌خیزد و از دهان نجار درمی‌آید و زنان را ناقص‌العقل می‌داند.

در لایه بعدی تحلیل گفتمانی به محیط زندگی اجتماعی زنان و محدودیت آنان در برقراری ارتباط با دیگران در داستان توجه می‌شود. از این منظر باید گفت جنسیت در ایران یک متغیر محدودکننده روابط بوده است. دختر تا قبل از ازدواج در خانواده تحت کنترل بوده و به‌جز ارتباطات خانوادگی کم‌تر این امکان را داشته که خارج از این چهارچوب به برقراری

ارتباط پردازد (کلهر، ۱۳۸۰: ۸۰). بنا بر ارزش‌های رایج در جامعه عصر صفوی «زن معقول و نجیب و محترم کسی بود که بیش‌تر مستوره و محفوظ باشد» (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۶۲۹). بنابراین، زنان افراد ثروتمند و متشخص بیش‌تر وقت خود را در خانه می‌گذراندند و در صورتی که بر حسب ضرورت مجبور به خروج از خانه بودند حتی الامکان در شب رفت و آمد می‌کردند و اگر ناچار از حرکت در روز بودند معمولاً سوار بر اسب می‌شدند و در حالی که دهنه اسب غالباً در دست یک مستخدم بود، چند نفر خواجه‌سرا از عقب و جلو او با یک چوب‌دست حرکت کرده، معبر را از وجود مردان خلوت می‌کردند (دل‌واله، ۱۳۴۸: ۱۲۱ به نقل از ادیسی، ۱۳۹۱: ۸۳). بر خلاف زنان متشخص و ثروتمند، زنان قشرهای پایین جامعه از آزادی و تحرک اجتماعی بیش‌تری برخوردار بودند. اگرچه از نظر شاردن، محدودیت زندگی زنان ایران از تنگناهای زندگی زنان همه کشورهای دیگر بیش‌تر است (شاردن، ۱۳۷۲: ج ۴، ۱۳۱۰).

در ایران که دیوارهای خانه‌ها بسیار بلند بودند و اندرونی کاملاً از بیرونی جدا بود و به‌ویژه در عصر صفوی که حضور زنان در عرصه اجتماعی بسیار کم بود، تنها محافلی که زنان در آن شرکت می‌جستند محافل عروسی و عزای فامیلی و رفتن به حمام بود (شاردن، ۱۳۷۲: ج ۴، ۱۴۲۰). کما این‌که گره اصلی این داستان نیز از حمام آغاز می‌شود. حمام‌های عمومی زنانه، در نقش قهوه‌خانه‌ها، محل تجمع زنان بسیاری بود که نیمی از روز را در آن‌جا می‌ماندند و ضمن استحمام به گفت‌وگو درباره تازہ‌ترین رویدادها و اخبار شهر مشغول می‌شدند. پس از استحمام به بیرون خزینه می‌آمدند، به نوشیدن شربت، کشیدن قلیان، و یا کارهای آرایشی از قبیل حنا گذاشتن، سرمه زدن، و یا رنگ کردن موی خود می‌پرداختند (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۶۳۹). علاوه بر این‌ها، حمام محل یاد گرفتن خدعه و نیرنگ نیز بوده است و البته موجه‌ترین جا برای آشنایی زنان با یک‌دیگر.

توجه به مسائل جنسی پیرامون زنان از کانون‌های اصلی داستان محسوب می‌شود. در داستان مکر سه زن، دو زن از مسائل جنسی در پیش‌برد مکر و حیل خود استفاده می‌کنند. توجه به دعا یا خوردن غذایی خاص برای بالا بردن نیروی جنسی از توجه خاص برخی از ایرانیان به کام‌یابی جنسی نشان دارد. مخصوصاً در عصر صفوی و در بین شاهزادگان و درباریان روش‌هایی برای تقویت قوای جنسی به‌کار می‌رفته است. علم پزشکی آن روزگار از مواد مخدر و نیروزا در این زمینه بهره می‌برده است (اولثاریوس، ۱۳۷۹: ج ۲، ۶۴۹). از این منظر در نزد برخی می‌توان گفت لذت‌جویی در مسائل جنسی با استفاده از هر روش پزشکی، فیزیکی، و متافیزیکی جایز بوده است. با وجود این‌که شخصیت‌های داستان‌ها

حول مسائل جنسی بسیار فکر می‌کنند، به زبان آوردن آن برای آنان میسر نبوده و در قالب مسئله‌ای که به بهداشت عمومی بازمی‌گردد، مطرح می‌شود. این مسئله زمانی اهمیت می‌یابد که این مسئله را در متون تعلیمی - مذهبی بررسی کنیم و آن‌جاست که تفاوتی عمیق در نحوه بیان و چگونگی نگاه به این مسئله می‌یابیم. در کتاب *حلیة المتقین* در «بیان آداب زفاف و مجامعت» درباره کیفیت این‌گونه مسائل جنسی مطالبی نقل می‌شود (مجلسی، ۱۳۷۹: ۷۰-۷۱). علامه در بیان فضیلت ازدواج احادیث فراوانی نقل می‌کند. وی ازدواج را سنت پیغمبر می‌داند و آن را سبب حفظ نصف دین می‌شمارد (همان: ۶۵). حتی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که: «دو رکعت نماز که کدخدا بکند، بهتر است از عزی که شب‌ها تمام نماز بکند و روزها روزه باشد» (همان: ۶۵-۶۶). نیز در آداب نکاح نکات فراوانی را ذکر می‌کند؛ از جمله زمان خطبه عقد، دادن ولیمه برای عروسی، و خواندن خطبه‌های معروف (همان: ۶۹-۷۰).

در این داستان‌ها تنوع طلبی جنسی از منظر زن شحنه مسئله‌ای تاریخی عنوان می‌شود و این تاریخی بودن گویا برای وی توجیه کار خویش محسوب می‌شود. هم‌چنین پرده از نوعی قدرت زنانه برمی‌دارد. راوی اصلی داستان با آوردن چنین گفت‌وگویی در متن داستان خویش به نوعی بدان قدرت اذعان می‌کند (میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۷۸).

تنوع طلبی جنسی در این داستان‌ها یکی از مسائل اصلی تاریخ جنسیتی این دوره محسوب شده است. مخصوصاً در چنین مواقعی که زن از آن دیگری است و مردی به او چشم می‌دوزد (مانند زن محتسب و زن قاضی). نکته در این است که با این‌که زن نقشی در این خواسته شدن ندارد، مقصر و متضرر اصلی در روابط نامشروع شناخته می‌شود. حاصل تمامی این فشارها حاکمیت بی‌چون‌وچرای مردان بر زنان در لایه‌های آشکار گفتمان به‌ویژه از نظر اقتصادی و بی‌سلاح بودن زن در برابر مرد (کلهر، ۱۳۸۰: ۷۹)، و هم‌چنین ضعف جسمانی زن در برابر مرد، که از عوامل تحقیر زنان شمرده می‌شده است، حرکت زنان به سوی مکر، فریب، و حيله‌گری بوده است. از این رو، اندکاندک نقشی جادویی بر سیمای آنان حک شده است (سجادی و حسنی جلیلیان، ۱۳۸۷: ۱۷۰).

بازگویی تمامی این نکات پیرامون نظام اندیشگی صفویان، انحطاط فکری و اخلاقی، فساد مالی، نگاه جنسیتی به زنان و محدودیت‌های آنان در زندگی اجتماعی و در آخر بررسی رفتارهای جنسی در این داستان، مسیر ما را برای بازشناسی لایه اصلی داستان، که گفتمانی غالب و مردانه و ضد زن را متبادر می‌کند، هموار می‌سازد. برخورد حيله‌گرانه، بی‌رحم، و بی‌مسئولیت زنان در برابر شوهرانشان که آنان را خالصانه دوست می‌دارند

(میرزا برخوردار فراهی، ۱۳۷۳: ۳۸۱) و متوجه خطاهای آنان نشده یا از گناه آنان چشم پوشیده‌اند، مردی سالم و عاشق را در برابر زنی فاسد و بی‌وفا قرار می‌دهد. به‌نوعی کوبنده‌ترین موضع در برابر زنان در همین لایه اتخاذ می‌شود. لایه ضد زن داستان بسیار نرم خود را در کل داستان گسترده کرده است.

نتیجه‌گیری داستان از زبان زنان قصه بسیار اهمیت دارد و بر این تحلیل مهر تأیید می‌زند. اینان از کرده‌های خود پشیمان نیستند و نه فقط از دست پیرزن حمامی دل‌خور نشده‌اند، بلکه او را به دلیل قدرت فریب و حيله‌گری‌اش تحسین می‌کنند و در برابر قدرت و تدبیر او سر تعظیم و تسلیم فرو می‌آورند. راوی داستان با این نتیجه‌گیری بیش‌تر به پلیدی زنان صحنه می‌گذارد؛ چرا که توبه در فرهنگ ایرانی جایگاه خاصی دارد که این زنان از آن بی‌بهره‌اند.

۸. نتیجه‌گیری

هدف تحلیل گفتمان انتقادی، همان‌گونه که از نام آن برمی‌آید، آشکار کردن و اصلاح بی‌عدالتی و نابرابری در جامعه است. از این رو، آشکار کردن تضاد میان قصد نویسنده و آنچه از ظاهر متن برمی‌آید نیز می‌تواند از زمره اغراض این رویکرد به‌شمار آید.

با تحلیل گفتمانی داستان «مکر سه زن» دیدیم که یکی از موتیف‌های اصلی داستانی کهن، یعنی مکر و حيله زنانه، بر شاكلة کتاب محبوب القلوب سوار و بازآفرینی شده است. در این زمینه مؤلف از الگوهای کهن‌تر این داستان نیز استفاده کرده است. نویسنده در بخش زبانی از همه آرایه‌ها برای بازآفرینی فضای مکر و حيله بهره برده است، تا با استفاده از آن گفتمان اصلی مردسالار و ضد زن را هویت بخشد. زنان مکار، فاسد، بی‌وفا، بی‌رحم، ناقص‌العقل و در عین حال قدرتمند تصویر شده‌اند تا برخلاف لایه سطحی داستان لایه زیرین تحقیر زنان خودنمایی کند.

هم‌چنین در بخش تحلیل گفتمانی دیدیم که مضامین اصلی پیرامون نظام اندیشگی صفویان، انحطاط فکری و اخلاقی، فساد مالی، نگاه جنسیتی به زنان و محدودیت‌های آنان در زندگی اجتماعی و در آخر بررسی رفتارهای جنسی در داستان گنجانیده شده است.

کتاب‌نامه

- ادریسی، مه‌ری (۱۳۹۱). «حیات زنان قزوین در عصر صفویه»، در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قزوین عصر صفوی، به‌کوشش باقرعلی عادل‌فر، قزوین: انتشارات دانشگاه بین‌المللی امام خمینی.
- امین، سیدحسین (آذر ۱۳۸۴). «زن در ادبیات فارسی»، حافظ، ش ۲۱.
- اولثاریوس، آدام (۱۳۷۹). *سفرنامه*، ترجمه حسین کردبچه، تهران: هیرمند.
- بهرامپور، شعبانعلی (۱۳۷۹). «درآمدی بر تحلیل گفتمان»، در: *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، محمدرضا تاجیک، تهران: فرهنگ گفتمان.
- پینالت، دیوید (۱۳۸۹). *شیوه‌های داستان‌پردازی در هزارویک شب*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: هرمس.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران: فرهنگ گفتمانی.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۳۶). *سفرنامه*، ترجمه ابوتراب نوری، بی‌جا: بی‌نا.
- توکلی، نیره (۱۳۸۲). «فرهنگ و هویت جنسیتی با نگاهی بر ادبیات ایران»، *نامه انسان‌شناسی*، دوره اول، ش ۳.
- ثمینی، نغمه (۱۳۷۹). *کتاب عشق و شعبده پژوهشی در هزارویک شب*، تهران: نشر مرکز.
- دو بووار، سیمون (۱۳۸۲). *جنس دوم*، ترجمه قاسم صنعوی، تهران: توس.
- سانسون (۱۳۴۶). *سفرنامه؛ وضع کشور ایران در زمان شاه سلیمان صفوی*، ترجمه تقی تفضلی، تهران: سجادی، سیدمحمدعلی و محمدرضا حسینی جلیلیان (۱۳۸۷). «زن و هبوط: چگونگی رواج باورهای ناروا در مورد زنان در برخی از متون ادبی فارسی»، *پژوهش‌نامه علوم انسانی*، ش ۵۷.
- شاردن، ژان (۱۳۷۲). *سفرنامه*، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: توس.
- شعربافیان، حمیدرضا (۱۳۸۸). *باورهای عامیانه در ایران به گزارش سیاحان غربی*، مشهد: محقق.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۵، تهران: فردوس.
- ظهیری سمرقندی، محمد بن علی (۱۳۸۱). *سندبادنامه*، تصحیح محمدباقر کمال‌الدینی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
- عطارزاده، مجتبی (۱۳۸۷). «بررسی تطبیقی مفهوم جنسیت در اسلام و غرب»، *مطالعات راه‌بردی زنان*، س ۱۱، ش ۴۲.
- عوفی، سدیدالدین محمد (۱۳۸۶). *جوامع الحکایات و لوازم الروایات*، جزء دوم از قسم سوم، تصحیح امیر بانو مصفا (کریمی) و مظاهر مصفا، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- غفاری فرد، عباسقلی (۱۳۸۷). *زن در تاریخ‌نگاری صفویه*، تهران: امیرکبیر.
- فاولر، راجر (۱۳۹۰). *زبان‌شناسی و رمان*، ترجمه محمد غفاری، تهران: نشر نی.
- فیگوروا، دن گارسیا دسیلوا (۱۳۶۳). *سفرنامه*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
- کراچی، روح‌انگیز (۱۳۹۰). *هشت رساله در بیان احوال زنان از ۱۰۰۰ تا ۱۳۱۳ هجری قمری*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کلهر، سمیرا (۱۳۸۰). «زن در ضرب‌المثل‌ها»، *کتاب ماه هنر*، ش ۳۹ و ۴۰.
- لیزیت ون زونن (۱۳۸۳). «رویکردهای فمینیستی به رسانه‌ها»، ترجمه محمدرضا حسن‌زاده و حسن رییس‌زاده، *رسانه*، س ۱۵، ش ۱.

۱۴۶ تحلیل داستان «مکر سه زن مکار با قاضی و شحنه و محتسب» ...

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۷۹). *کلیات حلیه‌المتقین*، تهران: قائم نوین.
محمدشفیق بن محمدصالح (۱۳۷۹). *مجمع المعارف و مخزن العوارف*، در *کلیات حلیه‌المتقین*، تهران:
قائم نوین.

مک دائل، دایان (۱۳۸۰). *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسین علی نودری، تهران: فرهنگ گفتمان.
میرزا برخوردار فراهی (۱۳۷۳). *محبوب‌القلوب*، تلخیص و تحریر علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: مرکز نشر
دانشگاهی.

میلز، سارا (۱۳۸۲). *گفتمان*، ترجمه فتاح محمدی، زنجان: هزاره سوم.
هنر/ویک شب (۱۳۸۳). ج ۴ و ۶، ترجمه عبدالطیف طسوجی، تهران: جامی.
یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیس (۱۳۹۱). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران:
نشر نی.

Connell, R. W. and James W. Messerschmidt (2005). "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender and Society*, Vol. 19, No. 6.

Donaldson, Mike (1993). "What Is Hegemonic Masculinity?", *Theory and Society*, Vol. 22, No. 5, Special Issue: Masculinities.

Fairclough, Norman, (1992). *Discourse and Social Change, Polity*, Cambridge.

Reid, James J. (2000). *Studies in Safavid Mind, Society and culture*, Mazda Publishers.